التَّقْرِيبُ وَالإِرْشَادُ

(الصَّغِير)

للقاضي أبي بكر مُحمَّد بن الطيِّب الباقلاني
المتوفى سنة ٤٠٣ هـ

قدّم له وحقّقه وعلّق عليه
الدكتور عبد الحميد بن علي أبو زنيد

الجزء الأوَّل

مؤسسة الرسالة

بسم الله الرحمن الرحيم

قال بدر الدين الزركشي في مقدمة البحر المحيط:

" وكتاب التقريب والإرشاد للقاضي أبي بكر، هو أجل كتاب صنف في هذا العلم مطلقاً ".

وقال أيضاً :

(حتى جاء القاضيان : قاضي السنة أبو بكر بن الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسعا العبارات وفكا الإشارات، وبيّنا الإجمال، ورفعا الإشكال واقتفى الناس بآثارهم، وساروا على لاحب نارهم، فحرروا وقرروا وصوّروا، فجزاهم الله خير الجزاء) .

التقريب والإرشاد

(الصغير)

١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الطبعة الثانية

١٤١٨هـ / ١٩٩٨م

طبعة جديدة مصححة ومنقحة

مؤسسة الرسالة
للطباعة والنشر والتوزيع

وطى المصيطبة
شارع حبيب أبي شهلا
بناء المسكن
تلفاكس: (٩٦١١)
٨١٦١١٢ ـ ٣١٩٠٣٩ ـ ٦٠٣٢٤٣
ص.ب: ١١٧٤٦٠
برقياً: بيوشران
بيروت ـ لبنان

Al-Resalah
PUBLISHERS
BEIRUT
LEBANON
Telefax: (9611)
816112 - 319039 - 603243
P.O. Box: 117460
E-mail:
Resalah@cyberia.net.lb
Web Location:
http://www.resalah.com

افتتاحية

الحمد لله الذي تقدست عن الشبيه ذاته ، وتنزهت عن سمات الحدوث صفاته ، وشهدت بربوبيته وألوهيته مخلوقاته ، وأذعنت الجبابرة لعزته وعظيم سلطانه . سبحانه من إله اتصف بصفات الكمال ﴿ليس كمثله شئ وهو السميع البصير﴾(١) ، ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾(٢) يعطي ويمنع ، ويخفض ويرفع ، ويوصل ويقطع ، ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾(٣) كما نطق بذلك صريح آياته .

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، ولا ندٌ ولا ضد ولا ظهير ، تنزه عن الولد والوزير ، الكل خلقه وإليه المصير ، وهو الهادي من يشاء إلى سواء السبيل .

وأشهد أن محمداً عبد الله ورسوله ، وحبيبه وخليله ، وأمينه على وحيه، والمبلغ عنه أمره ونهيه . صلوات ربي وسلامه عليه - أدى الأمانة ، وبلَّغ الرسالة ، ونصح الأمة ، وتركها على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك - وعلى الآل والصحب من الأنصار والمهاجرين ، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين ، من العلماء العاملين والأئمة المجتهدين ، وعباد الله الصالحين ، الذين قارعوا أهل الكفر بالسنان ، وأهل الزيغ والضلال باللسان ، والحجة والبرهان وبعد :

فإن كثيراً من تراث الأمة الاسلامية الضخم الذي خطَّته أيدي علمائها الأماجد عبر القرون الغابرة قد عَدَت عليه العوادي ، فذهب أدراج الرياح ،

---

(١) الشورى : ١١ .
(٢) الأنعام : ١٠٣ .
(٣) الأنبياء : ٢٣ .

وأصبح خبراً بعد عين . والذي قدَّر الله له النجاة من هذا التراث ينبئ عن قساوة الفادحة وعظم المصيبة ، من خلال ما ضمه من نقول واقتباسات من الأسفار التي ضاعت في خضم الأهوال . فأصبحنا لا نعرف عنه شيئاً إلا هذه النقول التي في بطون الكتب التي سلمت من الهلاك .

ولعل أعظم ما مُنيَ به التراث الاسلامي الزاخر هو دخول جحافل التتار بغداد ، التي زحفت من المشرق لتهلك الحرث والنسل ، وتعيث في الأرض الفساد ، فدخلت دار السلام في منتصف القرن السابع وأشعلت النيران في دار الحكمة وغيرها ، فالتهمت النيران أكداس الكتب ، وتصاعدت ألسنة النيران لتبلغ عنان السماء فتظلم بغداد بدخان الكتب الكثيف ، الذي أشبه بثوب الحداد على المصاب الأليم والفقيد الغالي . وألقى الغزاة أكداساً أخرى من الكتب في دجلة لتصبح جسوراً يعبرون عليها . فانقلب ماء دجلة العذب الرقراق إلى لون القطران من سواد مداد الكتب . وقد أجمع المؤرخون على أنه لم يمر على الأمة الاسلامية يوم فيه من الأهوال ما كان في يوم دخول التتار بغداد .

قال ابن الأثير في الكامل(٤) : «فلو قال قائل إن العالم منذ أن خلق الله آدم إلى الآن لم يبتلوا بمثلها لكان صدقا ، وما فعله بختنصر باليهود من القتل وتخريب بيت المقدس فبينه وبين فعل التتار بوْن شاسع ، ولعل الخلق لا يرون مثل هذه الحادثة إلى أن ينقرض العالم وتفنى الدنيا إلا يأجوج ومأجوج . وفعل الدجال عند ظهوره يهون عن فعلهم . فقد قتلوا النساء والرجال والأطفال ، وشقوا بطون الحوامل ، وقتلوا الأجنة ، وقد استطار شررهم وعم ضررهم» .

---

(٤) الكامل لابن الأثير : ٣٢٩/٩ ، والبداية والنهاية لابن كثير ٢٠٠/١٣ ، وتاريخ الخلفاء للسيوطي ص ٤٦١ .

هذا وصف بليغ ، وتصوير صادق لعظم المأساة ، ولعل فيما حكاه ابن الأثير سلوة لنا عما يقع فى هذه الأيام على كثير من المسلمين فى شمال العالم وجنوبه من التنكيل بالرجال والنساء والأطفال بأسلوب وحشي يغذيه الحقد على الاسلام وأهله ، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ، وإنا لله وإنا إليه راجعون .

كان من بين الذين ضمتهم بغداد ردهة من الزمن ، وكان له حضور متميز فى مجالس المناظرات ، وتأثير فى حركتها العلمية المناظر البارع والأصولي الفذ ، جامع شتات علم أصول الفقه ، فقد كان له الفضل في جمع شوارد علم أصول الفقه ونوادره ، واستوفى مباحثه ومسائله ، كما سيظهر لك ذلك جليا عند ذكر مؤلفاته . فقد كان كل من أتى بعده من الأصوليين عالة عليه ، وخاصة من صنف على طريقة المتكلمين ، فأكثروا من النقل عنه ومحاكاته فى مصنفاته .

منذ أن بدأت النهضة العلمية الحديثة المباركة اشرأبت الأعناق لاستشراف مصنفاته وتاقت النفوس وتمنت العيون أن تكتحل برؤيتها ، وخاصة كتابه الموسوم بـ «التقريب والارشاد» لما ورد من الثناء عليه من مؤرخي العلوم ومصنفي طبقات الفقهاء وغيرهم .

ومنذ فترة طويلة وأنا أقلب فهارس المخطوطات بحثاً عن الجيد النافع، حتى استوقفني عنوان «التقريب والارشاد» في فهرس المكتبة الآصفية بالهند ولكنني وجدته منسوباً للحافظ محمد بن المظفر بن هبة الله بن سرايا المقدسي . فأوهم ذلك أنه كتاب آخر شابه عنوانه عنوان كتاب القاضي الباقلاني ، فأسقط في يدي ، وتركت الأمر . وبعد أن مضى أكثر من اثني عشر عاما رجعت الخواطر مرة أخرى فقررت إحضار صورة المخطوط لأقابله بكتاب «تلخيص التقريب» لإمام الحرمين الجويني الذي أقتني مصوراً له . وأعرضه على النقول الكثيرة التي ينسبها إليه الزركشي في بحره

المحيط فإذا بالحلم يتحقق ، واعثر على البغية وأجد الأمر كما توقعت . وزادت فرحتي بأن وجدت المخطوطة خالية من كل نقص واضحة الخط جداً ، فحمدت الله سبحانه وبدأت أقلب العديد من فهارس المخطوطات لعلي أجد لها شقيقة تؤازرها فلم أعثر حتى الآن على شئ . فباشرت بالنسخ ، وشرعت في التحقيق لأخرج هذا السفر النفيس من ضياع دام عشرة قرون ، ولا أريد أن أشرح لمطالعه مالقيته من العناء ، وما صرفته من الوقت فى تحقيق نصه وإخراجه فى هذا الثوب ، الذي أرجو أن يرضى عنه طلاب العلم ورواد المعرفة ، فمن غير شك سيدرك الناظر فيه ذلك .

وكل ما أريد أن أقوله : إن تحقيق المخطوطات من نسخة وحيدة أمره عظيم وخطره جسيم ، ففي تعدد النسخ خير معين على سد الخلل وتدارك النقص والتصحيف ، الذي يقع على يد النساخ ، فكون النسخة وحيدة يتطلب من المحقق مراجعة المسألة في العديد من الكتب التى استقى منها المصنف مادته العلمية - إن وجدت - ومراجعتها في الكتب التى اعتمدتْ عليه ، وأكثرتْ من النقل عنه . ولهذا لم يفارقني كتاب إمام الحرمين «تلخيص التقريب» بل صاحبني بابا بابا وفصلاً فصلاً . وكذلك كتاب إمام الحرمين «البرهان» وكتاب الغزالى «المستصفى» و«البحر المحيط» للزركشى .

وقد قدمت لهذا الكتاب بدراسة للمؤلف والكتاب لإنارة الطريق وإلقاء الضوء على الكثير مما يتعلق بالكتاب ومؤلفه لمن يريد المطالعة فيه . ومع هذا فإن الكمال لله وحده والنقص من سمات البشر ، وما أبريء نفسي عن الخطأ والزلل ، وحسبي أنني بذلت قصارى جهدي . وإني لأرجو أن يكون إخواني العلماء وابنائي طلبة العلم قد وجدوا في صدور هذا الكتاب بغيتهم ، سائلاً المولى عزَّ وجل أن يلهمنا السداد والاخلاص فى القول والعمل ، وأن يكون عملنا في هذا الكتاب لنا ذخراً ، وأن ينفع به كل من طالعه ، إنه مولي النِّعم ودافعُ النِّقم ، فله الحمد أولا وآخرا .

المحقق

القسم الدراسي

وفيــه مقدمــة وبابــان

المقدمــة : وهى فى الحالة السياسية والاجتماعية والثقافية فى عصر الباقلانى .

الباب الأول : فى ترجمة الباقلانى .

الباب الثانى : فى دراسة كتابه التقريب .

المقـدمة

وفيها مبحثان

المبحث الأول

الحالة السياسية في القرن الرابع الهجري

عـاش أبوبكر البـاقـلاني في المشـرق الاسـلامي مـتنقـلاً بين البـصـرة وبغداد وشيراز وغيرها في القرن الرابع الهجري ، في وقت انقسمت فيه الدولة الإسـلاميـة إلى دويلات بعد أن ضـعـفت سلطة الخليفة العباسي ، بل تلاشت ، ولم يبق له إلا ذكر اسمه في الخطبة ونقش اسمه على العملة .

لقد كان من أقوى الدويلات في المشـرق دولة بني بويه ، التي تأسست سنة ٣٢٢هـ على يد أبي شـجـاع بويه ، الذي كـان من سكان جـبـال الدلم جنوب غرب بحر قزوين . وهو من أصل فارسي لا يحسن العربية . دخل في خدمـة السـامـانيين أولاً ، ثم انضـم إلى خدمـة مرادويج مؤسس دولة بنى زيار سنة ٣١٨هـ . وفي سنة ٣٢٠هـ عين مـرداويج ولد بويْه الأكبـر «عليـا» واليـا على الكرج جنوب همـذان ، فـأحسـن معـاملة أهلها ، فـأحبـه النـاس ، ومـالوا إليه ، ثم بدأ في تحقيق أطماعه ، فاحتل أصبهان سنة ٣٢١هـ ، ثم كرمان والأهواز والري وهـمـذان وشـيـراز سنة ٣٢٢هـ ومـا بعدها بمسـاعـدة أخـويه حسن وأحمد . ثم أعلن أولاد بويْه استقلالهم عن الخليفة العباسي ، فاضطر للاعتراف بهم أنهم نوّابه .

اتخـذ علي بن بويْه شـيـراز مـركـزاً لدولتـه إلى أن توفي سنـة ٣٣٨هـ . فـتولى الحكم أخـوه حسن الذى نقل دولته للري . وبقيت الري مـركـزاً لدولته إلى أن توفي سنة ٣٦٦هـ(١) .

---

(١) تاريخ الشعوب الإسلامية لبروكلمان ص ٢٤٤ . والعراق في العصر البويهي للدكتور محمد حسين الزبيدي ص ٣٠ . والدولة الاسلامية لستانلي لين بول : ٢٨٣/١ .

أما بغداد فقد دخلت في حكم بني بويه في الحادي عشر من جمادى الأولى سنة ٣٤٤هـ حيث توجه إليها أحمد الابن الأصغر لبويه فدخلها . وخلع الخليفة العباسي «المستكفي» على أبناء بويْه الثلاثة ألقابا فسمى علياً «عماد الدولة» ، وحسنا «ركن الدولة» ، وأحمد «معز الدولة وأمير الأمراء» . وأمر أن تُنقش اسماؤهم على الدنانير والدراهم . ولكن معز الدولة البويهي جازى الخليفة «المستكفي» على هذا جزاء سنمار . فجرده من جميع سلطاته ، وصادر أمواله ، وأجرى عليه خمسة آلاف درهم يوميا لنفقاته ، ثم أجبره على التنازل عن الخلافة للمطيع لله . فعامله معاملة في غاية الإذلال والإهانة وسَمَل عينَيْه ، مما يدل على حقد دفين على بني العباس خاصة ، وأهل السنة عامة ، لأن بني بويْه من الشيعة الزيدية على مذهب الفرقة «السليمانية» نسبة لسليمان بن جرير[٢] ، بل حاول أحمد معز الدولة نقل الملك للعلويين لولا أن نبهه بعض حاشيته لعواقب ذلك[٣] .

وفي سنة ٣٥٦هـ توفي معز الدولة أحمد ، فآل الأمر إلى ولده «بختيار» الملقب بعز الدولة . ولم تكن معاملته للخليفة بأحسن من سلفه ، بل ضيّق على الخليفة العباسي «المطيع لله» حتى اضطره إلى بيع ثيابه ، وأجبره على التنازل للطائع سنة ٣٦٣هـ . ثم حدث للطائع ما حدث لوالده على يد بهاء الدولة البويهي سنة ٣٨٢ ، وأجبره على التنازل للقادر بالله ، الذي بقي على كرسي الخلافة خمسون عاماً[٤] .

وفي سنة ٣٦٧هـ آل أمر بني بويْه إلى عضد الدولة بن ركن الدولة فنقل مركز الدولة إلى بغداد وبقيت بغداد مركزاً للدولة إلى سنة ٣٨٩هـ ، حيث نقلها بهاء الدولة إلى شيراز مرة أخرى .

---

(٢) انظر المواقف للإيجي ص ٤٢٣ والفرق بين الفرق ص ٣٢ .
(٣) الكامل لابن الأثير : ١٤٩/٨ ، تجارب الأمم لمسكويه : ١٠٥/٢ ظهر الاسلام لأحمد أمين : ٥١/١.
(٤) تاريخ الخلفاء للسيوطي : ص (٢٦٧) .

بعـد ذلك دب الخـلاف والنزاع بين بني بويه . وأخـذت دولتـهم في التقلص وشوكتـهم في الضعف . واستمروا على ذلك من سيئ إلى أسوأ حتى سقطت دولتهم سنة ٤٤٧هـ بدخول «طغرل» بيك بغداد .

هذه اللمحة التاريخية عن الحالة السياسية في المشرق الاسلامي عامة ، وعن دولة بني بويه خاصة تدل على عدم الاستقرار السياسي إلاّ في بعض فترات الحكم ، كالفترة التي تولى فيها الحكم عضد الدولة البويهي ، الذي كان للباقلاني صلة به . فقد كان عضد الدولة من أقوى حكام بني بويه شخصية وأبعدهم نظراً . وقد كان للوزراء في دولة بني بويْه شأن عظيم ومنزلة رفيعة . وبيدهم مقاليد تصريف كثير من أمور الدولة(٥) .

ولقد كان للباقلاني دور سياسي بارز حيث استقدمه عضد الدولة إلى شيراز من البصرة ، وألحقه بمجالس العلماء في قصره . وفي عام ٣٧١هـ أرسله عضد الدولة على رأس سفارة إلى ملك الروم «باسيلوس الثاني» على أثر طمع بعض قادة الروم في ملك باسيلوس . فالتجأ القائد الطامع في الحكم واسمه «ورد» إلى عضد الدولة طلبا للنصرة والحماية ، فأرسل باسيلوس وأخوه لعضد الدولة يعرضان عليه تسليم القائد مقابل اطلاق سراح جميع أسرى المسلمين في بلاد الروم ، وعلى أثر ذلك أرسل عضد الدولة القاضي الباقلاني للتفاوض ، وعاد الباقلاني يحمل مشروع معاهدة حول ذلك الأمر . ومن ذلك تظهر مكانة الباقلاني عند عضد الدولة .

ولم يقتصر الباقلاني في تلك السفارة على دوره السياسي ، بل قام بمناظرات دينية ، تدل على مدى غيرته على دينه وعلو همته وعزة نفسه ، سنذكرها في فصل مناظراته إن شاء الله .

---

(٥) الكامل لابن الأثير : ٩/١١ ومقدمة إعجاز القرآن ص ٢٧ .

وذكر ابن الأثير في الكامل[٦] للباقلاني موقفا سياسياً آخر ، وهو أن «قرواش بن المقلد» أمير بنى عقيل ، الذي آلت له السيطرة على الموصل والأنبار والمدائن والكوفة في عهد الخليفة العباسي «القادر بالله» خطب للحاكم بأمر الله الفاطمي ، فأرسل الخليفة لبهاء الدولة البويهي يستحثه على إخماد الفتنة ، فكان للباقلاني دور في إرجاع الخطبة للخليفة العباسي .

(٦) الكامل لابن الأثير : ٨٣/٩ .

المبحث الثاني

الحالة الاجتماعية والثقافية فى القرن الرابع الهجري

الحالة الاجتماعية :

نظراً للاضطراب السياسي الموجود في ذلك القرن ، وعدم الاستقرار النفسي في داخل دولة بني بويه ، الذي كان من مظاهره نقل مركز الحكم في عهد بني بويه عدة مرات بين بغداد وشيراز وغيرهما . ثم تطاول بنو بويه على الخليفة العباسي ، ومعاملته معاملة في غاية الإذلال والاحتقار ، بدافع بطر القوة أولاً ، واعتناق بنى بويه للتشيع مذهبا وميلهم للعلويين ثانياً وما يحملونه من حقد على أهل السنة عموماً وبني العباس خصوصاً ثالثا . كل ذلك حملهم على سلب الخلفاء كل ما كان لهم من حاشية ووزراء ونفوذ . فأصبح الوزراء لبني بويه دون الخليفة .

ومظهر آخر من مظاهر عدم الاستقرار تَمثَّل في كون بني بويه لم يكن لهم خلق المسلم من الوفاء لمن لاذ بهم من الوزراء والقضاة وغيرهم ، بل نالهم ما نال الخلفاء من مصادرة الأموال والبطش بهم ، نذكر بعض النماذج لا على سبيل الاستقصاء والحصر .

فمعز الدولة البويهي صادر من ابن شيرازاد خمسمائة ألف درهم(١) . وصادر من صاحب شرطته «الإبزاعجي» ثلاثماية ألف درهم(٢) . وصادر جميع أموال وزيره «المهلبى» لما توفى سنة ٣٥٢هـ(٣) .

---

(١) تجارب الأمم : ١١١/٢ .
(٢) تجارب الأمم : ١٥٧/٢ .
(٣) الكامل : ٦/٧ .

وصادر بهاء الدولة أموال وزيره ـ سابور بن أردشير ـ فبلغت مليوني دينار[٤] .

وصادر عضد الدولة البويهي أموال القاضي أبى علي الحسن بن علي التنوخي .

وصادر فخر الدولة البويهي جميع أموال وزيره الصاحب بن عباد لما توفي ، وصادر أموال قاضي القضاة عبدالجبار بن أحمد كذلك .

ولم يبطل هذا التقليد من مصادرة الأموال ، وعدم الوفاء إلا على يد شرف الدولة البويهي ، على ما ذكره ابن الجوزي في المنتظم[٥] .

أطلق بنو بويه لوزرائهم اليد في تصريف شئوون البلاد والعباد ، فاستغلوا مناصبهم ، فأثروا ثراء فاحشا على حساب عامة الناس ، الذين كانوا في فقر مدقع ، معظمهم لا يحصل على لقمة العيش ، فأصبحت الطبقيةُ مسيطرة في أجلى صورها ومظاهرها . وهذا الواقع يؤدي إلى التفكك بين فئات المجتمع ، وإلى عدم التآلف . زد على ذلك الاختلاف في المعتقد بين جمهور الناس والطبقة الحاكمة . فغالبية الناس يعتقدون مذهب أهل السنة . وأما بنو بويه ووزراؤهم وقضاتهم يعتقدون مذهب المعتزلة ، الذين استغلوا نصرة السلطان لسوم أهل السنة الكثير من الاضطهاد والمضايقة في اعتقاداتهم .

ذكر ابن الأثير في الكامل[٦] أن بني بويه كانوا يؤججون نار الفتنة بين أهل السنة والشيعة فيأمرون بلعن معاوية بن أبي سفيان ، والتهجم والطعن على الخلفاء الراشدين الثلاثة الأول ـ فقد أمر معز الدولة في العاشر من

---

(٤) نيل تجارب الأمم : ١٩٨ .
(٥) المنتظم لابن الجوزي : ٧/١٣٢ .
(٦) الكامل لابن الأثير : ٨/٤٠٣ .

محرم سنة ٣٥٢هـ . بإغلاق الحوانيت في بغداد ، وإبطال البيع والشراء في الأسواق ، وإظهار النياحة ، وأن تخرج النساء منشورات الشعور ، مسودات الوجوه ، يلطمن وجوههن على الحسين بن علي - رضي الله عنهما - وأمر في الثامن عشر من ذي الحجة من نفس العام بإظهار الزينة واشعال النيران احتفالاً بعيد «غدير خم»[٧] مما كان يؤدي إلى قيام اضطرابات مسلحة بين الناس والجند .

الحالة الثقافية :

بالرغم مما كانت عليه الحالة السياسية من عدم الاستقرار ، وما كانت عليه الحالة الاجتماعية من التفكك وانتشار الظلم ، فإن هذا لم يضعف الحركة العلمية والثقافية والفكرية ، بل قد أججها وزادها قوة ، وذلك لأسباب كثيرة نذكر منها :

أولا : إن الصراع العقدي الموجود بين المعتزلة وأهل السنة من جهة ، والشيعة وأهل السنة من جهة أخرى أثرى الفكر الاسلامي ، لما كان يدور بينهم من مناظرات في ردهات القصور وعند سواري المساجد . وكذلك فقد نشط التأليف من شتى الفرق والمدارس ليبين كل معتقده ومذهبه بيانا شافيا ، كما يرد على طعون خصومهم بإسهاب ، فألفت المطولات ، وخاصة في الاعتقاد . ولم يقتصر كل إمام على مصنف أو مصنفين ، بل تجد للواحد منهم العديد من المصنفات . وسيظهر لك هذا الأمر جلياً عند ذكر مصنفات القاضي الباقلاني . التي كان معظمها في مباحث العقيدة وإن تعددت مواضيعها ، والفرق التي نقدها ، وأبطل ماهي عليه بأدلة ساطعة وبراهين

---

(٧) هو ماء يدعى «خُماً» بين مكة والمدينة . خطب فيه الرسول ﷺ الصحابة وأوصاهم بكتاب الله وأهل بيته . أخرجه مسلم برقم (٢٤٠٨) ، وأحمد : ٣٦٦/٤ والدارمي : ٤٣١/٢ والطبراني برقم (٥٠٤٠) والحاكم : ١٠٩/٣ وغيرهم .

جلية مع بيان مذهبه الذي يدين الله به وينتصر له . كما يظهر تعدد المصنفات واتساع بسط الاستدلال ـ أيضا ـ في مصنفات قرينه ومعاصره قاضي قضاة المعتزلة عبدالجبار بن أحمد الذي ألف العديد من كتب الاعتقاد . وعلى رأسها موسوعته التي سماها بالمغني . والتي عثر حتى الآن على أكثر من عشرين مجلداً منها .

ثانيا : كان كل أمير ووزير يحرص على أن يكون في بلاطه وردهات قصره كبار المفكرين في شتى نواحي المعرفة من الأدباء والشعراء والمتكلمين والفقهاء ، يحيطهم برعايته ويغدق عليهم . ويعتبرون عملهم هذا مدعاة للفخر والاعتزاز . ومن هنا ندرك سبب حرص عضد الدولة على استقدام القاضي الباقلاني من البصرة إلى شيراز لكي يمثل أهل السنة فى مجالسه العلمية ، وإن كان هو معتزلياً رافضيا . كما أن السبب نفسه هو الذي دفع بالصاحب ابن عباد إلى استقدام عبدالجبار بن أحمد الذي أصبح قاضي قضاة المعتزلة إلى الري .

ثالثاً : شيوع الاضطراب السياسي ، وانتشار الظلم في المجتمع قد يكون سببا في حمل كثير من أهل الفكر وذوي العقول الراجحة أن يفروا من العمل السياسي إلى العمل العلمي ، وبذلك يتوفر لهم الوقت الطويل للانقطاع للانتاج العلمي . وهيبة العلماء وحرمتهم وقعت في نفوس كثير من الأمراء . وكان عدم انغماسهم في العمل السياسي ملاذاً لهم من بطش الأمراء والوزراء .

فليس من الضروري أن يتبع العمل العلمي والثقافي العمل السياسي قوة وضعفاً(٨) .

---

(٨) ظهر الاسلام : ٩٦/١ .

رابعا : لقد تولى الوزارة لبني بويه طائفة من كبار الأدباء والعلماء والمفكرين ، الذين شجعوا العلم واعتنوا به عناية فائقة . واقتنوا عيون كتب الأدب والفكر بشتى فنونه ، وأنفقوا الأموال الطائلة على ذلك .

ومن أبرز هؤلاء ابن العميد ، الذي قيل فيه : «بُدِئت الكتابة بعبدالحميد وانتهت بابن العميد» . ومنهم الصاحب بن عباد ، الذي كان وزيراً لمؤيد الدولة ، ثم لفخر الدولة . وكانت مجالسهما العلمية والأدبية أعظم من أن توصف . وكانت تضم من فحول الشعراء وأساطين الأدب وفحول المتكلمين والفقهاء مالا يحصى كثرة ، بالرغم من أنهما فارسيان . ولكنهما كانا في غاية العناية باللسان العربي . بل فاقا كثيراً من العرب .

وكان من الوزراء الذين اعتنوا بالأدب والعلم ، وبذلوا فيه الغالي والنفيس الوزير المهلبي(٩) ، الذي كان وزيراً لمعز الدولة ، ومنهم ـ أيضا ـ الوزير ابن سعدان ، وزير صمصام الدولة ، وسابور بن أردشير ، وزير بهاء الدولة .

ولم تقتصر العناية بالأدب والعلم والفكر على الوزراء بل كان هذا شأن بني بويْه ، وعلى الأخص عضد الدولة ، الذي كان يؤثر مجالسة الأدباء على منادمة الأمراء على ما ذكره الثعالبي في يتيمة الدهر(١٠) . كما أنه كان يقول الشعر ، ويحكم على معانيه . وقد خصص في داره للحكماء والفلاسفة موضعاً على قرب منه ليشاركهم مباحثاتهم .

لقد كان للعراق وفارس في عهد بني بويه الصدارة في العلم والأدب والفسلفة . كما حوت من جهابذة العلماء في شتى الفنون والعلوم مالم يجتمع لبلد آخر في القرن الرابع .

---

(٩) وفيات الأعيان : ١/٢٠٠ .
(١٠) يتيمة الدهر : ٢/٢١٦ .

وبذلك نكون قد ألقينا الضوء على بيئة القاضي الباقلانى الاجتماعية والثقافية ، التي أثر فيها بجهوده ومناظراته ومؤلفاته ، كما أثرت فيه فدفعته لخوض معركة مع المعتزلة لا هوادة فيها ، أشهر فيها قلمه ولسانه دفاعاً عن معتقده ، حتى لقبه معاصروه بسيف السنة .

الباب الأول

في ترجمة القاضي الباقلاني

وفيه أحد عشر مبحثاً

الأول : اسمه وكنيته ولقبه

الثـــانى : ولادته ونشأته وأسرته .

الثالـــث : طلبه العلم وشيوخه .

الرابـــع : الوظائف التى شغلها .

الخامس : تلاميذه .

السادس : مذهبه العقدي والفقهي .

السابـــع : صفاته وأخلاقه .

الثامـــن : رأي العلماء فيه .

التاســـع : مناظراته .

العاشـــر : مؤلفاته .

الحادى عشر : وفاتــه .

المبحث الأول
اسمـه وكنيتـه ولقبـه

اختلفت مصادر ترجمة القاضي الباقلاني على كثرتها في ذكر اسمه واسم أبيه وجده مع اتفاقها على كنيته .

فورد في دائرة المعارف الاسلامية باسم أبى بكر بن علي بن الطيب . وهو وهم . خالفت فيه جميع مصادر ترجمته . وبعض المترجمين يعبر عنه بالباقلانى ، وبعضهم بابن الباقلاني . والثاني هو الأصوب ، لأن والده هو الذي كان يبيع الباقلاء .

واسمه على وجه التحقيق عند معظم مصادر ترجمته هو : «القاضي أبوبكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم الباقلاني» .

لقبه : «الباقلانى» بفتح الباء الموحدة ، وبعد الألف قاف مكسورة ، ثم لام بعدها نون ، وهي نسبة إلى الباقلاء وبيعه . وفيه لغتان ، من شدد اللام قصر الألف ، ومن خففها مدّ الألف فقال باقلاء . والباقلاني نسبة شاذة لزيادة النون فيها . وهي نظير قولهم في النسبة إلى صنعاء صنعاني . وأنكر الحريري في كتابه «درة الخواص» هذه النسبة . وقال : من قصر الباقلاني قال في النسبة إليه باقلي ، ومن مدّ قال : باقلاوي وباقلائي ، ولا يقاس على صنعاء ، لأن ذلك شاذ لا يقاس عليه ، ولكن السمعاني في الأنساب لم ينكر النسبة الأولى[1] .

ويلقب القاضي الباقلاني ـ أيضا ـ بسيف السنة ، وبلسان الأمة ، وبالقاضي .

---

(١) على ما في وفيات الأعيان لابن خلكان : ٢٦٩/٤ ، والأنساب للسمعاني ص ٦٢ .

المبحث الثانى
ولادته ونشأته وأسرته

كثير من العلماء يصعب التوصل إلى معرفة تاريخ ولادتهم على وجه الدقه إلا من كان منهم من أبناء أصحاب الجاه والسلطان حيث يحتفى بميلادهم . أما أبناء عامة الناس فغالبا لا يفطن لتأريخ يوم مولدهم لحجب الله علم الغيب عن الناس فيما سيكون للمولود من منزلة في المجتمع الذي سيعيش فيه ، وما سيكون عليه من جاه ومنصب .

أما بالنسبة لتأريخ الوفاة فقلما يمتد الجهل إليها ، ولذا تجد كتب التراجم للأعلام لا تخلو من سنة الوفاة ، وقلما تذكر سنة الميلاد ، وإن ذكرتها فغالبا يكون على سبيل التقدير والاستنتاج والتقريب .

والباقلانى - رحمه الله - ولد في أسرة متواضعة لرجل ليس من مشاهير الناس ولا سادتهم ، ويدل على ذلك ما تناقلته كتب التراجم من أن والده كان يبيع الباقلاء ليكسب قوته وقوت عياله . كما أن كتب التراجم لم تذكر لنا من نسله - أيضا - إلا ابنه الحسن ، الذي توفى بعد والده ، ويبدو أنه كان من طلبة العلم لما جاء في ختام إحدى نسخ كتاب والده «إعجاز القرآن» المحفوظة بالمتحف البريطاني : «هذا ما كتبه المؤلف لخزانة كتب عضد الدولة ، وطالع فيه الحسن ابن المؤلف سنة ٣٩٩هـ» . وقد ذكر كل من الخطيب البغدادي وصاحب وفيات الأعيان والقاضي عياض في مصنفاتهم أنه صلى على والده لما توفي[١] .

---

(١) تاريخ بغداد : ٣٧٩/٥ ، وفيات الأعيان : ٢٦٩/٤ .

ذكر الزركلي في الأعلام والخطيب البغدادي في تاريخه[٢] وغيرهما ممن ترجم له أنه ولد بالبصرة ، فهو بصري المولد ، ولكنه نسب إلى بغداد لأنه سكنها إما في فترة طلبه العلم أو بعد نبوغه واكتمال شخصيته العلمية . وما ذكره كثير ممن ترجم له من أن عضد الدولة البويهي ، الذي تولى الحكم سنة ٣٦٧هـ كتب إلى عامله في البصرة أن يشخص إليه الشيخ أبالحسن الباهلي والشاب المعروف بابن الباقلاني تدل دلالة واضحة على أنه رجع للبصرة بعد نضوجه الفكري ، أو أنه تلقى جميع علومه بالبصرة .

من هذه الحادثة أخذ بعض من ترجم له سنة ولادته على وجه التقريب. فكون عضد الدولة استدعاه بعد أن تولى الإمارة سنة ٣٦٧هـ . وأرسله في سفارة إلى بلاد الروم سنة ٣٧١هـ . فمعنى ذلك أنه إلتحق بقصر عضد الدولة ليمثل أهل السنة في المناظرات بين هذين العامين ، وقد وصف أثناء طلبه بأنه شاب فيغلب على الظن أن عمره حين استدعي يقارب الثلاثين عاما . وعليه ، فما ذهب إليه الزركلي في الأعلام أنه من مواليد عام ٣٣٨هـ[٣] قريب من الصواب ، والله أعلم . وأما مصادر التراجم المتقدمة على الزركلي فلم تحدد سنة ميلاده ، ولم يبين الزركلي مستنده في تحديد ميلاده . فيغلب على الظن أنه اعتمد على الاستنتاج .

أما نشأة القاضي الباقلاني فعامة مصادر ترجمته ذكرت أن مولده بالبصرة فيلزم أن يكون قد نشأ فيها . وما ذكره الخطيب البغدادي وغيره من أنه أخذ الحديث في بغداد على أبي بكر بن مالك القطيعي وأبي محمد ابن ماسي ، وأبى أحمد الحسين بن علي النيسابوري[٤] ، يدل دلالة واضحة

---

(٢) الاعلام للزركلي : ٤٦/٧ ، تاريخ بغداد : ٣٧٩/٥ .
(٣) الأعلام : ٤٦/٧ .
(٤) تاريخ بغداد : ٣٧٩/٥ .

أنه رحل في طلب العلم إلى بغداد ، فقد كانت بغداد حينذاك حاضرة العلم ومركز العلماء ، يشد لها الرحال من كل حدب وصوب . فما ذكره المترجمون من أخذه الحديث على بعض العلماء في بغداد ، وما ذكروه من طلب حضوره من عامل البصرة إلى قصر عضد الدولة تدل على أنه بعد تلقي علومه في بغداد رجع إلى البصرة . وبعد التحاقه بديوان عضد الدولة كان ينتقل بين بلدان المشرق . وقد سكن بغداد كما ذكر ابن فرحون المالكي أنه كان يسكن الكرخ . وقد ذكر ابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب أنه كان للباقلاني بجامع المنصور ببغداد حلقة عظيمة(٥) .

---

(٥) شذرات الذهب : ١٦٨/٣ .

المبحث الثالث

طلبه العلم وشيوخه

بدأ القاضي الباقلاني – رحمه الله – طلب العلم في مسقط رأسه – البصرة – ثم رحل إلى بغداد ، ونهل العلم على طائفة من العلماء الأفذاذ سنترجم لطائفة منهم ممن بلغنا أنه أخذ عنهم العلم . ذكر الخطيب البغدادي في تاريخه[١] أنه أخذ الحديث عن أبي بكر بن مالك القطيعي وأبي محمد بن ماسي وأبي أحمد الحسين بن علي النيسابوري ، وأخذ علم النظر عن أبي عبدالله بن مجاهد الطائي. فذكر ابن السبكي في طبقاته[٢] أنه تتلمذ – أيضا – على أبي الحسن الباهلي إلا أنه كان أخص بأبي عبدالله بن مجاهد ، فأما الاستاذ أبو اسحاق وابن فورك فكانا أخص بالباهلي . وفيما يلي تراجم لبعض من بلغنا أن الباقلاني أخذ عنهم :

١ – ابن مجاهد : أبوعبدالله محمد بن أحمد بن مجاهد الطائي ، صاحب أبي الحسن الأشعري . قدم من البصرة ، وسكن بغداد ، ودرس عليه الباقلاني الأصول والكلام ، كان حسن السيرة والتدين . كان فقيها حافظا متقنا . له تصانيف كثيرة في أصول الدين . ذكر ابن السبكي وغيره أن الباقلاني تتلمذ عليه . توفي بعد سنة ٣٦٠هـ[٣] .

٢ – أبوالحسن الباهلي البصري صاحب أبى الحسن الأشعري : كان رئيساً مقدماً عند الإمامية أولاً ، فانتقل لمذهب الأشعري بسبب مناظرة

---

(١) تاريخ بغداد : ٣٧٩/٥ .

(٢) طبقات ابن السبكي : ٢٥٦/٢ .

(٣) ترجم له ابن السبكي في طبقاته : ٢٥٦/٢ وابن العماد في شذرات الذهب : ٧٤/٣ ، والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد : ٣٤٣/١ ، وابن عساكر في تبيين كذب المفتري ص ١٧٧ .

جرت له مع الشيخ أبى الحسن الأشعري ألزمه فيها الحجة . نشر علم أبي الحسن الأشعري في البصرة . كان من عادته أن يحتجب في درسه عن تلاميذه ، وكذلك عن جاريته التى تخدمه ، وعن كل الناس ، فيرخي الستار بينه وبينهم . وسئل عن سبب ذلك فقال : «إنكم ترون السوقة ، وهم أهل الغفلة فتروني بالعين التي ترون أولئك بها» . وقال القاضي الباقلاني : كنت أنا وأبو اسحاق الاسفرائيني وابن فورك معا في درس الشيخ الباهلي ، وكان يدرس لنا في كل جمعة مرة واحدة ، وكان منا في حجاب يرخي الستر بيننا وبينه . توفي الباهلي سنة ٣٧٠هـ(٤) .

٣ ـ أبوبكر الأبهري : محمد بن عبدالله شيخ المالكية في عصره . أخذ عنه خلق كثير منهم الباقلاني ، الذي صحبه وأطال صحبته . أخرج في آخر حياته ثلاثة آلاف مثقال فوزعها على تلاميذه . أعطى الباقلاني منها مائة مثقال . ذكر ابن النديم في الفهرست أن مولده بأبهر بأرض الجبل سنة ٢٨٧هـ . وتوفي يوم السبت الخامس من شوال سنة ٣٧٥هـ . له شرح كتاب ابن عبدالحكم الصغير ، وكذلك الكبير . وله كتاب الرد على المزني ، وكتاب فضل المدينة على مكة ، وكتاب في أصول الفقه(٥) .

٤ ـ أبوبكر أحمد بن جعفر بن حمدان بن مالك القطيعي . ولد سنة ٢٧٤هـ ، وتوفي سنة ٣٦٨هـ . كان يسكن قطيعة الدقيق في بغداد . وهو راوي مسند الإمام أحمد ، رواه عنه الدارقطني ، وأبوحفص بن شاهين ، وغيرهما . أخذ عنه الباقلاني الحديث ، كما ذكر الخطيب البغدادي في تاريخه(٦) .

---

(٤) تبيين كذب المفتري ص ١٢٧ ، ومقدمة إعجاز القرآن ص ٢١ .
(٥) الفهرست ص ٢٨٣ ، الديباج المذهب : ٢٠٦/٢ ، شجرة النور الزكية : ٩١/١ ، شذرات الذهب : ٨٥/٣ .
(٦) تاريخ بغداد : ٣٧٩/٥ .

٥ ـ أبومحـمـد عـبـدالله بن ابراهيم بن أيوب بن مـاسـي . ولد سنة ٢٧٤هـ . وتوفي سنة ٣٦٩هـ . وهو محدث ثقة ثبت . ذكر الخطيب البغدادي أنه أخذ عنه الحديث(٧) .

٦ ـ أبوعبدالله محمد بن خفيف الشيرازي ، المتوفي سنة ٣٧١هـ . كان من أولاد الأمراء فتزهد حتى بلغ الذروة في الزهد . كان صاحب أحوال ومقامات ، وهو من أعيان تلاميذ أبي الحسن الأشعري . أصبح شيخ فقهاء الشافعية في بلاد فارس . كان عظيم التمسك بالكتاب والسنة . ازدحم الناس على جنازته يوم وفاته حتى صلوا عليه مائة مرة . أخذ عنه الباقلاني أصول الفقه(٨) .

٧ ـ أبوأحمد الحسين بن علي النيسابوري ، ولد سنة ٢٩٣هـ ، وتوفي سنة ٣٧٥هـ . محدث ثقة حجة . قال الحاكم : صحبته حضراً وسفراً نحو ثلاثين عاما فما رأيته ترك قيام الليل . أخذ عنه الباقلاني الحديث(٩) .

٨ ـ أبوأحمد الحسن بن عبدالله العسكري . ولد سنة ٢٩٣هـ ، وتوفى سنة ٣٨٢هـ . إمام في الأدب . وصاحب أخبار ونوادر . له شعر جيد . حرص الصاحب ابن عباد على لقياه ، فلم يظفر بذلك . أخذ عنه الباقلاني مسائل في النقد والبلاغة(١٠) .

٩ ـ أبومحمد عبدالله بن أبي زيد القيرواني المالكي المتوفى في سنة ٣٨٦هـ . فقيه ، نظار ، حافظ ، حجة . جامع مذهب مالك ، وشارح أقواله . إمام المالكية في عصره . كان واسع العلم كثير الحفظ والرواية . يجيد

---

(٧) تاريخ بغداد : ٣٧٩/٥ .
(٨) شذرات الذهب : ٧٦/٣ تبيين كذب المفتري ص ١٠٩ .
(٩) شذرات الذهب : ٨٤/٣ ، تاريخ بغداد : ٣٧٩/٥ .
(١٠) شذرات الذهب : ١٠٢/٣ ، وفيات الأعيان : ١٥٦/٤ .

الشعر مع صلاح وورع وعفة . كان يلقب بمالك الصغير . حاز رئاسة الدين والدنيا ، فعرف قدره الأكابر . أخذ عنه الباقلاني الفقه . دفن بداره في القيروان(١١) .

١٠ - أبوالحسين بن سمعون محمد بن أحمد بن اسماعيل البغدادي . الواعظ ، صاحب الأحوال والمقامات ، كان لطيف العبارة ، حسن الوعظ ، اشتغل الناس بتدوين حكمه وجمع كلامه . ومن لطيف كلامه ما رواه عنه الصاحب بن عباد ، حيث قال : سمعت ابن سمعون وهو يقول : «سبحان من أنطق باللحم ، وبصَّر بالشحم ، واسمع بالعظم» . وذكر ابن عساكر في تبيين كذب المفتري أن الاستاذ أباإسحاق الاسفرائيني والباقلاني كانا يأتيناه فيقبلان يده . ولد ابن سمعون سنة ٣٠٠هـ ، وتوفي سنة ٣٨٧هـ(١٢) .

١١ - محمد بن عمر البزاز ، المشهور بابن بهتة . المتوفي سنة ٣٧٤هـ(١٣) .

---

(١١) الديباج المذهب : ٤٢٧/١ ، شجرة النور الزكية : ٩٢/١ .
(١٢) تبيين كذب المفتري : ص ٢٠٠ ، شذرات الذهب : ١٢٤/٣ .
(١٣) ذكره سيد أحمد صقر في مقدمة إعجاز القرآن : ص ١٨ .

المبحث الرابع

الوظائف التي شغلها

لم تذكر كتب التراجم عن حياة أبي بكر الباقلاني شيئاً يذكر قبل إلتحاقه بالمجالس التي كانت تعقد في قصر عضد الدولة البويهي ، والتي أحضر من البصرة لأجل يمثل رأي الأشاعرة فيها . ويبدو من قصة اختياره لذلك أنه كان على جانب عظيم من الشهرة ، فقد رشحه قاضي قضاة المعتزلة مع شيخه ابن مجاهد مع حداثة سنه ، وفعلا إلتحق بهذه المجالس ، وشارك في العديد من المناظرات . وكما يبدو أنه انقطع لهذه المهمة في مجالس عضد الدولة ، ويعتبر هذا عملاً كلفه به عضد الدولة البويهي .

ونظراً لإعجاب عضد الدولة بالباقلاني اختاره مربيا لولده الذي سمي فيما بعد بصمصام الدولة . ألف له أثناء تأديبه له كتاب التمهيد ليعلمه عقيدة الأشاعرة ، التي كما يبدو أنه اقتنع بها عضد الدولة بعد أن كان يعتقد معتقد المعتزلة . وهذا ـ أيضا ـ يعتبر عملاً كلفه به عضد الدولة بالإضافة إلى عمله الأول .

أخذ قدر الباقلاني في الصعود عند عضد الدولة ، وظهر تفوقه العلمي، وقدرته الفائقة على الحجاج والنقاش ، ومقارعة الخصوم بالأدلة والبراهين الساطعة ، وبرز في إقامة الحجج الباهرة على الخصوم في ذكاء مفرط ، وبراعة عجيبة ، مع إلمام بشتى العلوم ، ودراية تامة بمناحي الحياة الاجتماعية والسياسية والعلمية ، مما أهله لأن يرسله عضد الدولة البويهي على رأس البعثة التي أرسلها إلى ملك الروم سنة ٣٧١هـ[١] .

---

(١) ابن كثير في البداية والنهاية : ١١/٩ . وقد أرخ القاضي عياض في ترتيب المدارك ٦٨/٧ سفارة القاضي الباقلاني إلى ملك الروم بثلاثماية وثمانين ونيف . وقال : إنه أرسله عضد الدولة . =

أطبقت كتب التراجم على وصف الباقلاني بالقاضي ، مما يدل على أنه تولى القضاء ، وفي الغالب يكون في فترة حكم تلميذه صمصام الدولة . وذلك لأنه كما تقدم أنه ترك معتقد المعتزلة والتزم بمعتقد الأشاعرة ، فنقل القضاء من أيدي المعتزلة ووضعه في أيدي أهل السنة . والذي يظهر لي أنه لم يكن مجرد قاض فقط ، بل كان مناطاً به تعيين القضاة . يشهد لذلك ما ذكره ابن عساكر في تبيين كذب المفتري[٢] في ترجمة أبي حامد أحمد بن محمد الاستوائي المتوفي سنة ٤٣٤هـ أنه تولى القضاء بعكبرا من أبي بكر ابن الطيب الباقلاني .

وبقي أمر آخر من أعماله أشارت إليه كتب التراجم ، وهو قيامه بالتدريس في المساجد ، فكان يقصده طلاب العلم فيفدون إليه من المشرق والمغرب كما يظهر ذلك جلياً من الفصل الذي عقدناه لتلاميذه . وقد أصبح تلاميذه ـ فيما بعد ـ منارات للعلم والمعرفة في المشرق والمغرب .

ذكر ابن العماد في شذرات الذهب ، وابن فرحون في الديباج المذهب[٣] ، أنه كان له حلقة عظيمة بجامع المنصور ببغداد ، كانت تضم رجال الدولة وعلماء المذهب ، ودعاة الفرق المختلفة .

هذا ما استطعت الوصول إليه من الأعمال التي كان يشغلها القاضي الباقلاني والمناصب التي تسلمها . ومع هذا فإن هذه الأعمال لم تشغله عن قيامه بالتأليف والتصنيف ، وسيظهر لك مدى ضخامة إنتاجه العلمي في شتى العلوم والفنون الذي قلما حصل لغيره .

= ومن المعلوم أن عضد الدولة توفي سنة ٣٧٢هـ ، وبذلك يظهر أن الصحيح ما أرخ به ابن كثير أنها كانت سنة ٣٧١هـ . إلا أن تكون له رحلة أخرى غير رحلته في ولاية عضد الدولة . علماً بأنني لم أجد أي إشارة في كتب التراجم إلى أنه كان له رحلتان ، والله أعلم .

(٢) تبيين كذب المفتري : ص ٢٤٧ .

(٣) شذرات الذهب : ١٦٨/٣ ، الديباج المذهب : ٢٢٨/٢ .

المبحث الخامس

تلاميذه

بلا ريب عالم في منزلة القاضي الباقلاني يتعذر معرفة كل من أخذ عنه ، فقد ضربت له بطون الإبل من كل بلد . كما أنه كان كثير التجوال ، لم يستقر في بلد واحد ، مما هيأت له هذه الأحوال عدداً كبيراً من طلاب العلم ، الذين أخذوا عنه في البصرة وبغداد والري وشيراز وغيرها من بلاد فارس . يقول ابن عساكر في تبيين كذب المفتري[١] : وكان الباقلاني حصنا من حصون المسلمين ، وما سُرَّ أهل البدعة بشيء كسرورهم بموته ـ رحمه الله ـ إلا أنه خلف من بعده جماعة كبيرة من التلاميذ تفرقوا في البلاد» . وما لا يدرك كله لا يترك جله ، ولذا سنذكر طائفة ممن اشتهر بالأخذ عنه وملازمته ، ومنهم :

١ ـ *أبو ذر الهروي* : عبد بن أحمد ، الإمام المحدث الحافظ الحجة الثقة المالكي الأشعري ، المولود سنة ٣٥٥هـ ، والمتوفي سنة ٤٣٤هـ . أخذ عن الباقلاني علم الكلام . ولأخذه هذا قصة لطيفة ذكرها ابن عساكر ، فقال : قيل للهروي : أنت من هراة ، فمن أين تمذهبت لمالك والأشعري ؟ فقال : سبب ذلك أنني قدمت بغداد لطلب الحديث ، فلزمت الدارقطني ، وكنت مرة ماشياً معه ، فمر بنا شاب ، فأقبل عليه الشيخ وعظمه وأكرمه ودعا له . فلما فارقه قلت : أيها الشيخ الإمام ، مَن هذا الذي بالغت في إكرامه ؟ فقال : أو ما تعرفه ؟ قلت : لا . فقال : هذا أبوبكر بن الطيب الباقلاني الأشعري ناصر السنة ، وقامع المعتزلة ، ثم أفاض في الثناء عليه. فكان ذلك سبب اختلافي إليه وأخذي عنه[٢] .

---

(١) تبيين كذب المفتري ص ١٢٠ .

(٢) شذرات الذهب : ٢٥٤/٣ ، الديباج المذهب : ١٣٢/٢ ، تبيين كذب المفتري : ص ٢٥٥، ترتيب المدارك : ٢٣١/٧ .

٢ ـ *القاضي أبو محمد عبدالوهاب بن نصر البغدادي المالكي* المولود سنة ٣٦٢هـ ، والمتوفى سنة ٤٢٢هـ . الفقيه البارع ، والأصولي المتمكن ، والنظار الحجة ، والأديب الشاعر من كبار علماء الإسلام . سئل عمن تفقه ، فقال : «صحبت الأبهري ، وتفقهت على أبي الحسن بن القصار ، وأبي القاسم بن الجلاب ، والذي فتح أفواهنا وجعلنا نتكلم أبوبكر بن الطبيب» .

قال الباقلاني : لو اجتمع في مدرستي عبدالوهاب وأبوعمران الفاسي القيرواني لاجتمع علم مالك : أبوعمران يحفظه ، وعبدالوهاب ينصره . ضاقت به الأحوال في العراق في آخر أيامه ، فرحل إلى مصر ماراً بمعرة النعمان ، حيث زار أباالعلاء المعري . تولى قضاء مصر ، ولم يعش فيها إلا أشهراً(٣) .

٣ ـ *أبوعمران* : موسى بن عيسى بن أبي حجاج الغفجومي ـ من بطون بربر المغرب ـ الفاسي القيرواني . ولد سنة ٣٦٥هـ . توفي بالقيروان في رمضان سنة ٤٣٠هـ . كان يقرأ القرآن بالسبع ويجوده ، مع معرفة بالرجال . يقول أبوعمران : رحلت إلى بغداد بعد أن تفقهت بالمغرب والأندلس على أبي الحسن القابسي ، وأبي محمد الأصيلي ، وكانا عالمين بالأصول . فلما حضرت مجلس القاضي أبي بكر ، وسمعت كلامه في الأصول والفقه حقرت نفسي ، ورجعت عنده كالمبتدئ(٤) .

٤ ـ *أبوالحسن السكري* : علي بن عيسى الشاعر . ولد سنة ٣٥٧هـ . كان يحفظ القرآن ، ويجيد القراءات . كان شاعراً أديبا ، أكثر من مدح الصحابة والرد على الرافضة والنقض على شعرائهم . درس على الباقلاني علم الكلام ، ومدحه بقصيدة طويلة ، أختار منها :

---

(٣) الديباج المذهب : ٢/٢٦ ، تبيين كذب المفتري ص ٢٤٩ ، شذرات الذهب : ٣/٢٢٣ ترتيب المدارك : ٧/٢٢٠ .

(٤) ترتيب المدارك : ٧/٢٤٣ ـ ٢٥٢ .

اليعربي فصاحةً وبلاغةً والأشعري إذا اعتزى للمذهب
قاضٍ إذا التبس القضاء على الحجى كشفت له الآراء كل مغيب
مازال ينصر دين أحمد صادعاً بالحق يهدي للطريق الأصوب

توفي سنة ٤١٢هـ(٥) .

٥ ـ *القاضي أبوجعفر محمد بن أحمد السمناني الحنفي الأشعري* . ولد سنة ٣٦١هـ كان عالماً فاضلاً سخيا ، حسن الكلام . كان له في داره مجلس نظر يؤمه الفقهاء . مات بالموصل وهو على القضاء سنة ٤٤٤هـ(٦) .

٦ ـ *أبوطاهر محمد بن علي المعروف بابن الأنباري* ، المولود سنة ٣٧٥هـ . كان واعظاً صالحاً ، وعالما كبيرا . درس على الباقلاني الفقه وأصوله وعلم الكلام . ثم توجه للمغرب ، ونزل القيروان . أثنى عليه أبوعمران الفاسي ، وقال : لا يوجد عالم بالأصول في القيروان إلا وقد أخذ ذلك عن أبي طاهر ، ولولاه لضاع العلم بالمغرب . توفي سنة ٤٤٨هـ(٧) .

٧ ـ *أبوالحسن علي بن محمد بن الحسن الحريري المالكي* . ولد سنة ٣٥٦هـ ، وتوفي سنة ٤٣٧هـ . كان محدثا صدوقاً ، حدَّث عنه الخطيب البغدادي . درس على الباقلاني أصول الدين وأصول الفقه(٨) .

٨ ـ *أبوعبدالله* : الحسين بن حاتم الأزدي . كان رجلاً ذا علم وأدب . درس على الباقلاني أصول الدين وأصول الفقه . روى عن الباقلاني وَصْفَ مناظراته في بلاط الروم . أرسله الباقلاني إلى دمشق ليرد على بعض المخالفين ، فعقد المجلس في جامع دمشق . فذكر التوحيد ونزه المعبود ،

(٥) تاريخ بغداد : ٣٨١/٥ ، مرآة الجنان لليافعي ٧/٣ .
(٦) تبيين كذب المفتري : ص ٢٥٩ ، اللباب في تهذيب الأنساب : ٥٦٥/١٠ .
(٧) تبيين كذب المفتري ص ١٢١ .
(٨) ترتيب المدارك : ٤٦/٧ .

ونفى عنه التشبيه ، وأقام بدمشق مدة . ثم تركها إلى القيروان ، وانتفع به أهلها ، وبقي فيها إلى أن مات(٩) .

٩ ـ *ابن اللبان* : القاضي أبومحمد عبدالله بن محمد الأصبهاني . كان أحد أوعية العلم ، ومن أهل الدين والفضل . درس على الباقلاني كتاب «المقدمات في أصول الديانات» ، وكتاب «أصول الفقه» ودرس فقه الشافعي على أبي حامد الاسفرائيني ، ومات بأصبهان سنة ٤٤٦هـ(١٠) .

١٠ ـ *أبوعبدالرحمن السلمي* : محمد بن الحسين بن موسى النيسابوري . ولد سنة ٣٣٠هـ ، وتوفي سنة ٤١٢هـ . شيخ الصوفية ومؤرخها . كان حافظاً عالما بالتفسير والتاريخ والحديث . كان له بنيسابور دويرة للصوفية . أخذ عن الباقلاني أثناء إقامته مع عضد الدولة بشيراز . فقرأ عليه كتاب «اللمع» لأبي الحسن الأشعري(١١) .

١١ ـ *أبو محمد عبدالرحمن بن أبي نصر* . ولد سنة ٣٢٧هـ . كان عالماً ورعاً زاهداً عدلاً مأمونا ثقة ، وكان يعرف بالشيخ . ذكر القاضي عياض أنه تفقه على الباقلاني وعلق عنه ، وكتب في كتبه ما شاهده من مناظرات الباقلاني في الفقه بين يدي ولي العهد ببغداد للمخالفين ، عاش ثلاثاً وتسعين سنة . وتوفي في جمادى الآخرة سنة ٤٢٠هـ(١٢) .

١٢ ـ *أبوحاتم محمود بن الحسن الطبري* ، المعروف بالقزويني . ولد بآمل ، وتوفي بها . قدم بغداد ، درس على الباقلاني أصول الفقه ، كان حافظاً للمذهب والخلاف والأصول والجدل(١٣) .

---

(٩) ترتيب المدارك ٥١/٧ ، تبيين كذب المفتري ص ١٢٠ ، ٢١٦ .
(١٠) تبيين كذب المفتري ص ٢٦١ ، شذرات الذهب : ٢٧٤/٣ ، معجم المؤلفين : ١٢٠/٦ .
(١١) شذرات الذهب : ١٩٦/٣ .
(١٢) شذرات الذهب : ٢١٥/٣ ، ترتيب المدارك : ٤٧/٧ .
(١٣) تبيين كذب المفتري ص ٢٦٠ .

١٣ ــ *أبوعمرو أحمد بن محمد بن سعدي* . أصله أندلسي إشبيلي ، كان فقيها شيخا صالحاً ، دخل العراق ، ولزم أبابكر الأبهري . سمع من جماعة في مصر والعراق . لقي من المالكية أباالقاسم الجوهري ، وأبابكر الباقلاني وجماعة . نزل المهدية وأفتى فيها ، وتوفي بها بعد سنة ٤١٠هـ(١٤) .

١٤ ــ *أبوعلي الحسن بن شاذان* : ولد سنة ٣٣٩هـ ، وتوفي سنة ٤٢٦هـ . كان حنفي المذهب في الفروع وأشعرياً في الاعتقاد . ذكره ابن عساكر في تلاميذ الباقلاني ، وقال : كان صدوقا صحيح الكتاب ، يفهم الكلام على مذهب الأشعري(١٥) .

١٥ ــ *أبوالقاسم عبدالله بن أحمد بن عثمان الصيرفي* . ولد سنة ٣٥٥هـ وتوفي سنة ٤٣٥هـ . محدث حافظ ، روى عن القطيعي ، ثم أخذ عن الباقلاني(١٦) .

١٦ ــ أبوالفتح محمد بن أبي الفوارس الحنبلي : ولد سنة ٣٣٨هـ ، وتوفي سنة ٤١٢هـ . حافظ ، ثقة ، كان مشهوراً بالصلاح ، خرج للباقلاني، وأخذ عنه(١٧) .

١٧ ــ *صمصام الدولة بن مؤيد الدولة* : ولد سنة ٣٥٢هـ وتوفي سنة ٣٨٨هـ وعمره خمساً وثلاثين سنة خلف أباه على الملك ، كانت له مشاركة في كثير من فروع العلم من أدب وفلسفة وطبيعة وأخلاق وإلاهيات . ألف له الباقلاني كتابه التمهيد أثناء طلبه العلم عليه(١٨) .

---

(١٤) ترتيب المدارك : ١٠١/٧ ، جذوة المقتبس ص ١٠١ ، شجرة النور الزكية ص ١٠٦ .
(١٥) تبيين كذب المفتري ص ٢٤٥ ، شذرات الذهب : ٢٢٨/٣ .
(١٦) ترتيب المدارك : ٨٩/٧ ، شذرات الذهب : ٢٥٥/٣ .
(١٧) تاريخ بغداد : ٢٧٩/٥ ، شذرات الذهب : ١٩٦/٣ ، تبيين كذب المفتري ص ٢١٧ .
(١٨) الكامل : ٥٣/٩ ، تاريخ الإسلام السياسي للدكتور حسن ابراهيم : ٤٩/٣ .

ذكر الباقلاني في كتبه طائفة أخرى ممن أخذ عنه ، منهم ابن المعتمر الرقي الذي ذكره في الصفحة الخامسة من كتابه «البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر» . وما ذكرناه كافٍ في إظهار شخصيته العلمية ، وبيان مدى إقبال طلاب العلم على حلقات درسه رحمه الله .

المبحث السادس

مذهبه العقدي والفقهي

مذهبه العقدي :

الذي عليه عامة أصحاب كتب التراجم أن أبابكر الباقلاني كان أشعرياً . ومصنفاته قاطبة تؤيد ذلك . بل كان أعظم أتباع أبي الحسن الأشعري على الاطلاق . وكان المنافح عن مذهبه في زمانه ، والمناظر لخصوم الأشاعرة ، فلا تجد فصلاً من كتبه إلا وفيه رد على المعتزلة أو نقض لمذهبهم ، سواء في كتبه الكلامية أو كتبه الأصولية . وألف العديد من الكتب في تأصيل مذهب الأشاعرة ، أو إتمام الجوانب التي لم تكن واضحة في مذهبهم .

ولكن ابن تيمية ـ رحمه الله ـ وتلميذه ابن القيم يريان أن القاضي الباقلاني يخالف الأشاعرة في بعض القضايا العقائدية الهامة ، منها أنه كان يثبت الصفات الخبرية ، ومنها إثبات اليد والوجه .

ذكر ابن تيمية ـ رحمه الله ـ في كتاب «الفتاوي الحموية الكبرى» أن أبابكر الباقلاني قال في كتابه «الإبانة» تصنيفه : «فإن قال قائل : فما الدليل على أن لله وجها ويداً ؟ قيل له : قوله تعالى : ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾[1] . وقوله تعالى : ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾[2] . فأثبت لنفسه وجها ويداً»[3] .

---

(١) الرحمن : ٢٧ .

(٢) سورة ص : ٧٥ .

(٣) الفتاوي الحموية : ص ٦٧ ومابعدها .

ونقل ابن القيم - رحمه الله - في كتابه «اجتماع الجيوش الاسلامية»[٤] ما نسبه ابن تيمية للباقلاني ، ولكن نسبه لكتابه التمهيد .

وفعلا فقد وجدت في التمهيد[٥] ما نسبه له ابن تيمية وتلميذه ابن القيم حيث قال : «باب في أن لله وجها ويدين . فإن قال قائل : فما الحجة في أن لله عز وجل وجها ويدين ؟ قيل له : قوله تعالى : ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ . وقوله تعالى : ﴿مامنعك أن تسجد لما خلقت بيدى﴾ فأثبت لنفسه وجها ويدين» ثم أنكر الباقلاني قول من أوَّل اليد في هذه الآية بالقدرة أو النعمة .

وبناء على ما تقدم من نقل شيخ الاسلام عنه من كتابه «الإبانة» المفقود حتى الآن . وما هو موجود فعلاً في كتابه «التمهيد» يظهر أن الباقلاني لا يوافق الأشاعرة في نفي بعض الصفات . ولا يؤول النصوص الواردة فيها .

ولكن عدم تأويله للنصوص لم يطرد فقال في كتابه «التمهيد»[٦] بالنسبة لصفتي الغضب والرضى «فإن قال قائل : فهل تقولون إنه تعالى غضبان ، راض ، وأنه موصوف بذلك ؟ قيل له : أجل ، وغضبه على من غضب عليه ورضاه على من رضي عنه هما : إرادته لإثابة المرضي عنه ، وعقوبته للمغضوب عليه لا غير ذلك» .

ونقل ابن تيمية - رحمه الله - عن الباقلاني في كتابه «الفتاوى الحموية»[٧] أن الباقلاني ذكر في كتابه «الإبانة» : «فإن قيل ، فهل تقولون إنه في كل مكان ؟ قيل له : معاذ الله ، بل هو مستو على عرشه ، كما أخبر

---

(٤) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٤٧ .

(٥) التمهيد : ص ٢٩٥ .

(٦) التمهيد : ص ٤٧ .

(٧) الفتاوي الحموية : ص ٦٨ .

في كتابه ، فقال تعالى : ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[٨] وكذلك فعل تلميذه ابن القيم في كتابه «اجتماع الجيوش الاسلامية»[٩] .

أما كتاب الإبانة للباقلاني فلا يعلم مكانه للتأكد من صحة النقل . ولكنه يوجد له كتاب اسمه الإبانة على ما في ترتيب المدارك[١٠] . وما نقلاه موجود في كتاب «الإبانة» لأبى الحسن الأشعرى[١١] والموجود في كتب الباقلاني المطبوعة يخالف ما نقله ابن تيمية وتلميذه ـ رحمهما الله .

يقول الباقلاني في الإنصاف[١٢] : إن الله جل ثناؤه مستو على العرش ومستول على جميع خلقه ، كما قال تعالى : ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ بغير مماسة ولا كيفية ولا مجاورة . وأنه في السماء إله وفي الأرض إله[١٣] .

وقال الباقلاني في الصفحة الرابعة والستين من الإنصاف : إنه تعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات ، وكذلك لا يوصف بالتحول والانتقال ، ولا القيام ولا القعود ... إلى أن قال : ولا نقول : إن العرش له قرار ولا مكان ، لأن الله تعالى كان ولا مكان» .

وبناء على ما تقدم فإن كتب الباقلاني التي بين أيدينا تخالف ما نقله عنه ابن تيمية وتلميذه رحمهما الله تعالى . ولو صح نقلهما عنه لأثلج صدر

---

(٨) سورة طه : ٥ .
(٩) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٤٧ .
(١٠) ترتيب المدارك : ٦٩/٧ .
(١١) الابانة للأشعرى ص ١١٩ ـ ١٢٣ .
(١٢) الانصاف : ص ٣٦ .
(١٣) إشارة لقوله تعالى : ﴿وهو في السماء إله وفي الأرض إله وهو العزيز الحكيم﴾ وهي من المتشابه كما قال الخازن في تفسيره ١١١/٤ . وفسرها بأنه يعبد في السماء وفي الأرض . ولكن فخرالدين الرازي استدل بها في تفسيره ١٣٢/٢٧ على أن الله غير مستقر في السماء مؤيدا مذهبه الأشعري .

كل مؤمن يعتقد المعتقد الصحيح . والذي يظهر لي إما أن يكون ما نقلاه موجود فعلا في كتابه الإبانة ، ويكون بذلك قد رجع عما في كتبه التي بين أيدينا إن كان متأخراً عنها . أو أنه رجع عما في الإبانة إن كانت الإبانة متقدمة . أو أنهما التبس عليهما كتاب أبي الحسن الأشعري الموجود فعلا فيه هذا الكلام بكتاب الباقلاني . وهذا الاحتمال هو الأرجح في ظني . والله أعلم . لأن أتباعه لم ينسبوا هذا القول له مع شدة حرصهم على نقل أقواله وتدوينها .

وما نسبه ابن تيمية ـ رحمه الله ـ للباقلاني من مخالفته للأشاعرة ، وأنه أقل نفياً منهم في الصفات يوضح سر قوله عنه في الفتاوي(١٤) : وهو أفضل المتكلمين المنتسبين للأشعري ليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده» .

وبهذا يتضح أن الأشاعرة اليوم لا يوافقون الباقلاني في كل شئ حيث إنه يثبت لله وجها ويداً وهم لا يثبتون . كما أنهم لا يوافقون إمامهم أبالحسن الأشعري معتقدة ، الذي انتهى إليه ودونه في كتابه «الإبانة» ، بل بعضهم ذهب لعدم صحة نسبة الكتاب إليه .

بقي خطأ وقع فيه أحد المعاصرين لا يستحق الإشارة إليه لوضوحه من العام والخاص من طلاب العلم ، وهو أن الدكتور عبدالكريم بلبع في كتابه «النثر الفني وأثر الجاحظ فيه» قال عندما تكلم عن السجع ومنكريه في القرآن : «إنها فكرة قديمة وسائدة منذ أزمان تشبث بها المعتزلة ، ومنهم الباقلاني» . فالباقلاني وعداوته للمعتزلة يعرفها القاصي والداني ، ويشهد لها كل صفحة من كتبه . فهو لا يهادن المعتزلة لا في سفر ولا حضر ولا ليل ولا نهار . ولكن لعل ما ذكره الدكتور زلة قلم .

---

(١٤) فتاوي ابن تيمية : ٥/٩٨ .

مذهبه الفقهي :

أكثر مصادر ترجمة القاضي الباقلاني ذكرت أنه كان مالكياً في الفروع ، وهو الصحيح ، ومن هؤلاء ابن الأثير وابن العماد وابن فرحون واليافعي وابن تغري بردى والقاضي عياض[١٥] حيث ذكر أنه كان شيخ المالكيين في عصره ، وأنه انتهت إليه رئاستهم .

ومع هذا فإن ابن كثير في البداية والنهاية[١٦] ذكر أنه اختلف في مذهبه . فقيل إنه شافعي ، وقيل إنه مالكي ونسبته للشافعية وَهْمٌ نتج عن شدة انتسابه للأشعري ، وكان الأشعري شافعيا . وكذلك نسبه للشافعية ابن السبكي في طبقاته[١٧] .

وذكر ابن كثير أنه كان يكتب على فتاويه كتبه محمد بن الطيب الحنبلي ، واستغرب ذلك . وأكد هذه النسبة ابن القيم في كتابه «اجتماع الجيوش الاسلامية»[١٨] . فنقل عن شيخه ابن تيمية أنه قال : «مابين أبي الحسن الأشعري وقدماء أصحابه وبين الحنابلة من التآلف لا سيما بين الباقلاني وبين أبي الفضل التميمي حتى كان الباقلاني يكتب في أجوبته في المسائل : كتبه محمد بن الطيب الحنبلي» .

وقال ابن تيمية ـ رحمه الله ـ في كتابه «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»[١٩] ما نصه : وأبوالحسن علي بن مهدي الطبري والقاضي أبوبكر الباقلاني وأمثالهما أقرب إلى السنة ، واتبع لأحمد بن حنبل وأمثاله من أهل خراسان المائلين إلى طريقة ابن كلاب» .

---

(١٥) الكامل : ٢٦٩/٧ ، شذرات الذهب : ١٦٨/٣ ، الديباج المذهب : ٢٢٨/٢ ، مرآة الجنان : ٦/٣ ، النجوم الزاهرة : ٢٣٤/٤ ، ترتيب المدارك : ٤٥/٧ .

(١٦) البداية والنهاية : ٣٥٠/١١ .

(١٧) طبقات ابن السبكي ٢٥٥/٢ .

(١٨) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٢٧ .

(١٩) موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول : ١٦١/١ .

وما تقدم يدل على أن المقصود من نسبته لأحمد بن حنبل ـ رحمه الله ـ أنه في العقيدة وليس في الفروع الفقهية . فابن تيمية ـ رحمه الله ـ يرى أن الباقلاني أشد اتباعاً لأحمد بن حنبل في العقيدة من بعض الحنابلة الخراسانيين الذين مالوا لطريقة ابن كلاب ، أو مالوا لآراء المعتزلة .

وبهذا اتضح أن أبابكر الباقلاني كان مالكيا في الفروع بلا ريب ، بل كان رئيسا لمالكية المشرق .

المبحث السابع

صفاتـــه وأخلاقـــه

كان الباقلاني ـ رحمه الله ـ رجلا عالي الهمة ، واسع الاطلاع ، سريع الخاطر ، حاضر البديهة ، قوي الذاكرة ، مهيبا ، معروفا بالورع والتدين ، والحياة الجادة الهادفة ، فلم ينغمس فيما انغمس فيه غيره من رجال دولة بني بويه من ترف ومجون ، بالرغم من اتصاله ببلاط عضد الدولة وابنه صمصام الدولة . وسنذكر ما يدلل على اتصافه بهذه الصفات من كتب التأريخ والتراجم :

١ - علو همته وشدة اعتزازه بنفسه :

روى القاضي عياض في ترتيب المدارك[١] من لفظ القاضي الباقلاني حادثة شخوصه لمجلس عضد الدولة فيقول القاضي الباقلاني : «دخلت على الملك والناس قد اجتمعوا والملك قاعد على سرير ، وبين يديه غلمان بأيديهم السيوف المحلاة ، وعن يمينه ويساره مراتب ، وما عن يمينه خالٍ ، لا يقعد هناك إلا وزير أو ملك ، فكرهت أن أقعد بآخر الناس للمذلة ، فمضيت وقعدت عن يمينه بحذاء قاضي القضاة عن يساره . فنظر الملك إلى قاضي القضاه نظراً منكراً . ولم يكن في المجلس من يعرفني إلا واحداً . وقد فزعوا لفعلتي وجنايتي . فقال لقاضي القضاة : هذا الرجل الذي طلبه الملك من البصرة ، فأعلم الملك بذلك ، والتفت إليَّ ، وأومأ بعينه إلى الحجاب فصاروا عني» .

---

(١) ترتيب المدارك ٧/٥٣ .

وذكر القاضي عياض في ترتيب المدارك(٢) قصة أخرى تدل على نفس الصفة وهي : لما وصل إلى ملك الروم بالقسطنطينية قال من تلقاه ومن معه: لا تدخلوا على الملك بعمائمكم حتى تنزعوها ، وحتى تنزعوا أخفافكم . فرفض الباقلاني ، وقال : فإن رضيتم وإلا فخذوا الكتب تقرؤونها ويرسل بجوابها الملك وأعود بها ، فأخبر بذلك الملك . فقال : أريد معرفة سبب هذا وامتناعه مما مضى عليه رسمي مع الرسل . فسئل القاضي عن ذلك ، فقال: أنا رجل من علماء المسلمين وما تريدوه منا ذل وصغار والله ـ تعالى ـ قد رفعنا بالاسلام ، وأعزنا بنبينا محمد عليه السلام . وأيضا ، فإن من شأن الملوك إذا وصلتهم رسل من ملك آخر أن يرفعوا قدرهم لا سيما إذا كان الرسول من أهل العلم . فعرّف الترجمان الملك بذلك . فقال : دعوه يدخل ومن معه كما يشتهون .

٢ ـ طول نفسه في المناظرات وسعة ثقافته :

ذكر ابن عساكر في تبيين كذب المفتري(٣) .. حيث قال : «ناظر الباقلاني أستاذه أبا عبدالله بن مجاهد الطائي إلى أن انفجر عمود الصبح، وظهر كلام القاضي عليه» .

وذكر ابن خلكان في وفيات الأعيان(٤) «أن الباقلاني كان طويل النفس في المناظرة مشهوراً بذلك ، فجرى يوما بينه وبين أبي سعيد الهاروني مناظرة فأكثر فيها القاضي الكلام ووسع العبارة وزاد في الإسهاب ، ثم التفت إلى الحاضرين وقال : اشهدوا عليّ إنه إن أعاد ما قلت لا غير لم أطالبه بالجواب ، أراد بذلك تعجيز خصمه» .

---

(٢) ترتيب المدارك : ٦٠/٧ ـ ٦٣ .
(٣) تبيين كذب المفتري ص ٢٢١ .
(٤) وفيات الأعيان : ٢٦٩/٤ .

وقال علي بن محمد الحنائي على ما في ترتيب المدارك وتاريخ بغداد[٥] «كان القاضي أبوبكر يَهم أن يختصر ما يصنفه ، فلا يقدر لسعة علمه وحفظه . وما صنف أحد كلاما إلا احتاج أن يطالع كتب المخالفين غير أبي بكر ، فإن جميع ما يذكره من حفظه» .

٣ - فصاحته وبلاغته :

نقل صاحب ترتيب المدارك[٦] أن أبا محمد البابي الشافعي قال : «لو أوصى رجل بثلث ماله لأفصح الناس لوجب دفعه إلى أبي بكر الأشعري» .

٤ - ذكاؤه وسرعة بديهته :

ذكر القاضي عياض في ترتيب المدارك[٧] نقلاً عن الخطيب البغدادي أنه قال : «حضر ابن المعلم شيخ الرافضة ومتكلمها بعض مجالس النظر مع أصحاب له ، إذ أقبل القاضي أبوبكر الباقلاني . فالتفت ابن المعلم إلى أصحابه ، وقال لهم : قد جاءكم الشيطان . فسمع القاضي الكلام ، وكان على بعدٍ من القوم . فلما جلس أقبل على ابن المعلم وأصحابه ، وقال لهم : قال الله - تعالى - : ﴿ألم تر أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزا﴾[٨] .

ومما يدل على ذكائه وفطنته - أيضا - ما ذكره ابن عساكر في تبيين كذب المفتري[٩] أن الباقلاني دخل على ملك الروم يوما فقال له الملك قاصداً توبيخه : أخبرني عن قصة عائشة زوج نبيكم ، وما قيل فيها . فقال له

---

(٥) ترتيب المدارك : ٤٧/٧ وتاريخ بغداد : ٣٨٠/٥ .
(٦) ترتيب المدارك : ٤٧/٧ .
(٦) ترتيب المدارك : ٥٠/٧ .
(٨) مريم : ٨٣ .
(٩) تبيين كذب المفتري : ص ٢١٨ .

الباقلاني : هما اثنتان قيل فيهما ما قيل ، زوج نبينا ومريم ابنة عمران . فأما زوج نبينا فلم تلد ، وأما مريم فجاءت بولد تحمله على كتفها . وقد برأهما الله مما رميتا به فانقطع الملك ، ولم يحر جوابا .

ومما يدل على قوة حجته وذكائه - أيضا - ما ذكره القاضي عياض في ترتيب المدارك وابن عساكر في تبيين كذب المفتري[١٠] أن الباقلاني حضر مجلسا ضمه مع البطاركة في حضرة ملك الروم ، وبولغ في الاستعداد لذلك المجلس ، وحضر البطريك متأخراً في حاشيته ، واستقبله الملك بالتعظيم ، فسلم عليه القاضي ، ولكن أراد كسر هذا الاحتفاء والأبهة ، فقال للبطريك : كيف الأهل والولد ؟ فعظم هذا السؤال على الحاضرين . فقال الملك - وقد عجب من قول الباقلاني - ذكر من أرسلك في رسالته أنك لسان الأمة ، ومتقدم على علماء الملة . أما علمت أننا ننزه هؤلاء عن الأهل والولد ؟ - فقال القاضي : رأيناكم لا تنزهون الله - سبحانه - عن الأهل والأولاد ، فهل المطارنة عندكم أقدس وأجل وأعلى من الله - سبحانه وتعالى - فسقط في أيديهم ، ولم يردوا جوابا . ثم قال الملك للبطريك : ما ترى في أمر هذا الشيطان ؟ قال : تقضي حاجته ، وتلاطف صاحبه ، وتبعث بالهدايا إليه ، وتخرج هذا العراقي من بلدك من يومك هذا إن قدرت ، وإلا لم آمن الفتنة به على النصرانية ، ففعل الملك ذلك ، وأحسن جواب عضد الدولة وهداياه ، وعجل تسريحه ، وبعث معه عدة من أسارى المسلمين الذين كانوا لدى ملك الروم .

---

(١٠) ترتيب المدارك : ٦٨/٧ ، وتبيين كذب المفتري ص ٢١٨ .

٥ ـ تدينه وكثرة عبادته :

نقل القاضي عياض في ترتيب المدارك عن أبي عبدالله الصيرفي أنه قال : «كان صلاح القاضي أكثر من علمه ، وما نفع الله هذه الأمة بكتبه وبثها فيهم إلا بحسن نيته ، واحتسابه بذلك» .

ونقل عن الخطيب البغدادي أنه قال : «إنَّ وِرد القاضي كل ليلة كان عشرين ترويحه ، ما تركها في حضر ولا سفر» .

هذه أبرز صفات الباقلاني التي استطعت إثباتها بالنقل عمن ترجم له. وعدلت عن ذكر كثير من الحوادث التي تثبت هذه الصفات خشية من التطويل .

المبحث الثامن
رأي العلماء فيه

(أ) ثناء العلماء عليه :

لقد ذكرت في مبحث صفاته بعض ما أثنى به عليه أهل العلم ، وسأضيف لما تقدم بعض ما وصفه به العلماء في ترجمتهم له . فالباقلاني - رحمه الله - قام بتثبيت مذهب الأشاعرة ، وشارك في تأصيله وانتشاره ، فكان أكثر انتاجه العلمي يتصل بعلوم الدين وعقائد الإسلام . فكان تارة يؤصل الأصول ويوضح المذهب ، وتارة ينافح عنه من هجوم المعتزلة ، ويرد على أصحاب الآراء المخالفة ، ويبيِّن زيف عقائدهم ، وسيظهر ذلك جليا في المبحث الذي سأعقده لمصنفاته . ولم يقتصر الباقلاني في دفاعه عن الاسلام من هجوم النصارى ، وعن مذهبه من هجوم المعتزلة على التأليف والتصنيف، بل كان يصارعهم وجها لوجه في المناظرات . وسنذكر بعض ما ورد في كتب التراجم مما يبين منزلته بين علماء زمانه ، ومن ذلك :

١ - نقل القاضي عياض في ترتيب المدارك[1] عن أبي الحسن بن جهضم الهمذاني أنه قال : «كان الباقلاني شيخ المالكين في وقته ، وعالم عصره المرجوع إليه فيما أشكل على غيره» .

ونقل عن غيره أنه قال : إليه انتهت رئاسة المالكيين في وقته ،وكان حسن الفقه عظيم الجدل ، وكانت له بجامع المنصور ببغداد حلقة عظيمة ، وكان ينزل الكرخ» .

ونقل عن أبي عبدالله بن سعدون الفقيه قوله : «إن سائر الفرق رضيت بالقاضي أبي بكر في الحكم بين المتناظرين» .

---

(١) ترتيب المدارك : ٧/٤٥ ، ٤٩ .

ونقل عن أبي عمار الميورقي أنه قال : «كان ابن الطيب مالكيا فاضلاً متورعاً ممن لم تحفظ له قط زلة ، ولا نسبت إليه نقيصة ، وكان يلقب بشيخ السنة ، ولسان الأمة ، وكان فارس هذا العلم مباركاً على هذه الأمة ، وكان حصنا من حصون المسلمين ، وما سُرَّ أهل البدعة بشيء مثل سرورهم بموته . ولي القضاء بالثغر ، حسبت مؤلفات القاضي وإملاآته فقسمتها على أيام عمره من مولده إلى موته ، فوجدت أنه يقع لكل يوم منها عشر ورقات أو نحوها» .

٢ ـ ونقل القاضي عياض في ترتيب المدارك وابن عساكر في تبيين كذب المفتري[٢] عن شيخ الحنفية أبى بكر الخوارزمي أنه قال : «كل مصنف في بغداد إنما ينقل من كتب الناس إلى تصانيفه سوى القاضي أبي بكر ، فإن صدره يحوى علمه وعلم الناس» .

٣ ـ يقول الخطيب البغدادي في تاريخه[٣] : «إنه كان أعرف الناس بعلم الكلام ، وأحسنهم خاطراً ، وأجودهم لسانا ، وأوضحهم بيانا ، وأصحهم عبارة ، وله التصانيف الكثيرة المنتشرة في الرد على المخالفين من الرافضة والمعتزلة والجهمية والخوارج وغيرهم» .

٤ ـ ونقل القاضي عياض وابن عساكر[٤] عن الخطيب البغدادي أنه قال : «كان يدرس نهاره وأكثر ليله ، وكان كل ليلة إذا صلى العشاء وقضى ورده ـ وكان ورده عشرين ترويحه ما تركها في حضر ولا سفر ـ وضع الدواة بين يديه ، وكتب خمسا وثلاثين ورقة تصنيفا من حفظه . فإذا صلى الفجر دفعها إلى بعض أصحابه ، وأمره بقراءتها عليه ، وأملى عليه الزيادات» .

---

(٢) ترتيب المدارك : ٤٧/٧ ، تبيين كذب المفتري : ص ٢١٠ .
(٣) تاريخ بغداد : ٣٧٩/٥ .
(٤) ترتيب المدارك : ٤٨/٧ ، تبيين كذب المفتري ص ٢١٩ .

٥ ـ نقل ابن عساكر(٥) عن الصاحب بن عباد أنه كان إذا انتهى إلى ذكر الباقلاني وابن فورك والاسفرائيني ، وكانوا متعاصرين من أصحاب الأشعري ، قال لأصحابه : «ابن الباقلاني بحر مغدق ، وابن فورك صل مطرق والاسفرائيني نار تحرق» .

٦ ـ ونقل ابن عساكر أن الإمام أبا عبدالله الحسن بن أحمد الدامغاني قال : «لما قدم القاضي أبوبكر الأشعري بغداد دعاه الشيخ أبوالحسن التميمي الحنبلي ، وذلك سنة ٣٧٠هـ . وكان الحنبلي إمام عصره في مذهبه ، وشيخ مصره في رهطه ، وكان بحضور أبي عبدالله بن مجاهد ، وأبي الحسين محمد بن سمعون شيخ الوعاظ وأبي الحسن الفقيه وأبي بكر الأبهري شيخ المالكية ، وأبي القاسم الداركي شيخ الشافعية ، وأبي الحسن طاهر بن الحسن شيخ المحدثين . وكانوا قمة العلم في زمانهم وتناظر ابن مجاهد والباقلاني في مسألة الإجتهاد وتعلق الكلام بينهما إلى الفجر ، وظهر كلام القاضي على ابن مجاهد . وكان أبوالحسن التميمي يقول لأصحابه : «تمسكوا بهذا الرجل ، فليس للسنة عنه غنى»(٦) .

٧ ـ قال ابن خلدون في مقدمته(٧) عن الباقلاني : «تصدر للإمامة في طريقتهم ـ يعني الأشاعرة ـ وهذبها ، ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة ، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد ، وأن العرض لا يقوم بالعرض ، وأنه لا يبقى زمانين وأمثال ذلك» .

٨ ـ نقل اليافعي في مرآة الجنان(٨) عن أبي القاسم عبدالواحد بن علي بن برهان النحوي قوله : من سمع مناظرة القاضي أبي بكر لم يستلذ

---

(٥) تبيين كذب المفتري ص ٢٤٤ .
(٦) تبيين كذب المفتري ص ٢٢١ .
(٧) مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٥ .
(٨) مرآة الجنان : ٦/٣ .

بعدها بسماع كلام أحد من المتكلمين والفقهاء والخطباء لطيب كلامه وفصاحته ، وحسن نظمه وإشارته» .

٩ ـ قال شيخ الاسلام أحمد بن عبدالحليم بن تيمية في الفتاوي(٩) : «وقال القاضي أبوبكر محمد بن الطيب بن الباقلاني المتكلم ، وهو أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري ليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده» .

وقال في الفتاوي(١٠) ـ أيضا ـ : «فالأشعري نفسه لما كان أقرب إلى قول الإمام أحمد ومن قبله من أئمة السنة كان عندهم ـ يعني عند الحنابلة ـ أعظم من أتباعه . والقاضي أبوبكر بن الباقلاني لما كان أقربهم إلى ذلك كان أعظم عندهم من غيره» .

وقال ابن تيمية في موضع آخر من الفتاوي(١١) : «والباقلاني أكثر إثباتا بعد الأشعري في الإبانة ، وبعد الباقلاني ابن فورك فإنه أثبت بعض ما في القرآن» .

١٠ ـ ذكر ابن عساكر في تبيين كذب المفتري(١٢) : «أن أباالفضل التميمي الحنبلي حضر يوم وفاة الباقلاني العزاء حافيا مع إخوته وأصحابه، وأمر أن ينادى بين يدي جنازته : هذا ناصر السنة والدين ، هذا إمام المسلمين ، هذا الذي كان يذب عن الشريعة ألسنة المخالفين . هذا الذي صنف سبعين ألف ورقة رداً على الملحدين . وقعد للعزاء مع أصحابه ثلاثة أيام ، فلم يبرح ، وكان يزور تربته كل يوم جمعة في الدار» .

١١ ـ رثاه طائفة من الشعراء(١٣) ومن ذلك :

---

(٩) الفتاوي : ٩٨/٥ .
(١٠) الفتاوي : ١٧/٤ .
(١١) الفتاوي : ٥٢/٦ .
(١٢) تبيين كذب المفتري : ص ٢٢١ .
(١٣) تبيين كذب المفتري : ص ٢٢٣ ، ترتيب المدارك : ٤٩/٧ .

أنظر إلى جبل تمشي الرجال به   وانظر إلى القبر مايحوي من الصلف
وانظر إلى صارم الاسلام منغمداً   وانظر إلى درة الاسلام في الصدف

هذا غيض من فيض ذكرته ليدل على العديد من كلمات الثناء التي كان الباقلاني أهلاً لها ، والتي لو سطرتها كلها في هذا الفصل لناء عن اتساعها وستتضح منزلته بين العلماء بصورة أبهى وأجلى عند ذكر مصنفاته ومناظراته ، فهي خير شاهد له على منزلته العالية ومرتبته الباهرة.

الطعون التي قيلت فيه :

الباقلاني ـ رحمه الله ـ كسائر الناس يوجد من يُعجب به فيثني عليه ، ويوجد من يبغضه أو لا يوافقه فيطعن فيه . وسننقل بعض ما قيل فيه محاولاً بيان وجهه من الصحة وعدمها . فكل يؤخذ منه ويرد عليه إلا الرسول ﷺ ، الذي لم تثبت العصمة لأحد من أمته بعده إلا لمجموعها . وممن طعن فيه :

١ ـ أبوحامد الاسفرائيني الفقيه الشافعي الكبير القدر المتوفى سنة ٤٠٦هـ.

نقل السيد أحمد صقر عن فتاوي ابن تيمية في مقدمة كتاب «إعجاز القرآن»(١٤) للباقلاني : أن أباحامد الاسفرائيني كان ينهى أصحابه عن الكلام ، وعن الدخول على الباقلاني . وكان يقول : إنه مبتدع يدعو الناس إلى الضلالة . وقال : إنه كان أبوحامد إذا سعى إلى الجمعة من قطيعة الكرخ إلى جامع المنصور يدخل الرباط المعروف بالروزي ، ويقول لمن حضر : اشهدوا عليَّ بأن القرآن كلام الله غير مخلوق ، كما قاله أحمد بن حنبل ، لا كما يقوله الباقلاني ، وتكرر ذلك منه في جمعات وكان يقول : أنا بريء من مذهب الباقلاني وعقيدته .

---

(١٤) إعجاز القرآن للباقلاني ص ٥٣ ، وعزاه للفتاوي : ٢٣٩/٥ ولم أجده فيها .

والناظر في هذا الكلام قد يفهم منه أن الباقلاني يقول بأن كلام الله مخلوق مطلقاً . وهذا مناف لما عرف من مذهبه . فالباقلاني يقول بأن الكلام النفسي صفة من صفات الله ـ سبحانه ـ غير مخلوق . وأما القرآن المكتوب في المصاحف مخلوق ، ولهذا نسب الشيخ أبوحامد الباقلاني للابتداع ، ونهى عن الدخول عليه ، والكلام معه لأجل هذه البدعة . وأبوحامد معروف بشدة الانكار على أصحاب الكلام عموما والأشاعرة والباقلاني خصوصا . وكان الباقلاني ـ رحمه الله ـ يخرج إلى السوق متبرقعاً خشية من الشيخ أبي حامد لهيبته وعلو منزلته .

وهذا الطعن من أبي حامد ووصفه للباقلاني بالابتداع مع التحذير من الدخول عليه فيه تطرف في الإنكار . وهو أعظم الطعون تأثيراً ، نظراً لأنه من كبار علماء المسلمين في زمانه ، الذين لهم أهمية ووزن علمي .

٢ ـ أبوحيان التوحيدي المتوفى سنة ٤١٤هـ .

يقول في كتابه «الامتاع والمؤانسة»[١٥] عن الباقلاني : «إنه يزعم أنه ينصر السنة ، ويفحم المعتزلة ، وينشر الرواية ، وهو في أضعاف ذلك على مذهب الخرميّة ، وطرائق الملحدة» .

ونقدم على نقض هذا الكلام لمحة عن حال أبي حيان حتى يعرف أنه ممن تقبل شهادته أو ممن ترد .

يقول ياقوت الحموي في معجم الأدباء[١٦] : «كان أبوحيان مجبولاً على الغرام بثلب الكرام» .

---

(١٥) الامتاع والمؤانسة : ١/١٤٣ .

(١٦) معجم الأدباء : ٦/١٨٦ .

ونقل ابن السبكي في طبقاته عن الذهبي قوله[١٧] : «كان أبوحيان سيئ الاعتقاد ، وكان كذابا قليل الدين والورع عن القذف ، والمجاهرة بالبهتان ، والقدح في الشريعة ، وكفاه ما كان يلصقه بأعلام الصحابة من القبائح ، ويضيف إلى السلف الصالح من الفضائح» .

ونقل الذهبي عن أحد العلماء أنه قال : «لم أزل أرى أباحيان التوحيدي في زمرة أهل الفضل حتى صنع رسالة منسوبة إلى أبي بكر وعمر. وقال : إنهما راسلا بها علياً . قاصداً بذلك الطعن على الصدر الأول».

ونقل طاش كبرى زادة في كتابه مفتاح السعادة[١٨] عن ابن الجوزي قوله : «زنادقة الاسلام ثلاثة : ابن الراوندي والتوحيدي وأبوالعلاء المعري ، وشرهم على الاسلام التوحيدي ، لأنهما صرحا ولم يصرح» .

وما نقلته من الكلام في أبي حيان التوحيدي يجعله مردود الشهادة . فمن يتجرأ على الصحابة وسلف الأمة لا يردعه دينه عن الوقوع فيمن هم دونهم . ومن وصف بالزندقة ، فإن كان كما وصف فقد خرج من الدين ، ولا يقبل قوله في أحد .

وما وصف به التوحيدي الباقلاني ليس بغريب ولا عجيب إذا علمنا أنه وقع في صحابة رسول الله ، وفي كبار علماء زمانه ورعاً وفضلاً ، فقد وقع في العالم الجليل أبى القاسم الداركي شيخ فقهاء الشافعية المتوفى سنة ٣٧٥هـ . وهو من الفضل والورع والوقار مما لا يخفى على أحد ، حتى عده بعضهم أنه المجدد على رأس المائة الرابعة . فقال التوحيدي فيه : «أما الداركي فقد اتخذ الشهادة مكسبا ، وهو يأكل الدنيا بالدين ، ويغلب عليه اللواط ، ولا يرجع إلى ثقة وأمانة ، وهو خبيث قليل اليقين»[١٩] .

---

(١٧) طبقات ابن السبكي : ٣/٤ .
(١٨) مفتاح السعادة : ١٨٨/١ .
(١٩) الامتاع والمؤانسة : ١٤٢/١ .

ورمى جميع المتكلمين بقلة الدين فقال : «ولم أر متكلما في مدة عمره بكى خشية ، أو دمعت عينه خوفا ، أو أقلع عن كبيرة رغبة ، يتناظرون مستهزئين ويتحاسدون متعصبين ، ويتلاقون متخادعين ، ويصنفون متحاملين ، جذّ الله عروقهم ، واستأصل شأفتهم ، وأراح البلاد والعباد منهم ، فقد عظمت البلوى بهم ، وعظمت آفاتهم على صغار الناس وكبارهم ، ودب داؤهم ، وعسر دواؤهم ، وأرجو أن لا أخرج من الدنيا حتى أرى بنيانهم متضعضعا ، وساكنه متجعجعا» .

أفبعد هذا يقبل لأبي حيان قول ؟ لا أظن أحداً يعلم حاله حق العلم يصدقه فيما يقول .

وكتب الباقلاني كلها دليل ساطع على عظم فريته على الباقلاني .

فالخرمية التي اتُهم بها الباقلاني فرقة مبتدعة ، لا يعدها أحد من مؤرخي الفرق من زمرة المسلمين ، لأنها تستحل كل محرم ، وتذهب إلى شركة الناس جميعا في الأموال والنساء ، ويجتمع رجالها ونساؤها في ليال مخصوصة يقضونها في احتساء الخمر والرقص ، ثم يطفئون الأنوار ، ويعكف كل واحد منهم على المرأة التي اتفق جلوسها بجانبه . ويدينون بألوهية بابك الخرمي . ولا أدري كيف يكون الباقلاني من هذه الفرقة ويخفي أمره على جميع الناس عدا أباحيان . وكيف يتركه حساده المتربصين به ، ولا يرفعون أمره للسلطان فيهدر دمه ويصلبه كما فعل ببابك الخرمي . ففرية أبي حيان على الباقلاني فرية مفضوحة ، لا تستحق كل هذا الاهتمام والرد .

وأما الدوافع على فعل أبى حيان هذا ـ فيما أظن ـ هو إشباع نهمه في نهش أعراض المسلمين الذي فرضته عليه سجيته . فهو متأس بالحطيئة الذي لا ينطق لسانه إلا بهجاء الناس ، فلما لم يجد من يهجوه هجا نفسه .

وقد تكون أسباب لوقوع اختياره للمتكلمين عموما والقاضي الباقلاني خصوصا . ولعل منها بغضه لعلم الكلام والمتكلمين . أو يكون فعله هذا انتصاراً لأستاذه أبي سليمان المنطقي الذي يعادي القاضي الباقلاني . والله أعلم .

٣ ـ أبوعلي الحسن بن علي بن ابراهيم الأهوازي المتوفى ٤٤٦هـ . ألف الأهوازي كتابا في مثالب أبي الحسن الأشعري خصوصا وأصحابه عموما ورد عليه ابن عساكر بكتابه «تبيين كذب المفتري» وممن ناله طعن الأهوازي القاضي الباقلاني ، فقال ابن عساكر في تبيين كذب المفتري(٢٠) وهو ينقل طعن الأهوازي على الباقلاني ويرد عليه : «وأما ما ذكره في حق القاضي أبي بكر الباقلاني ـ رحمه الله ـ من أنه كان أجير الفامي ، وأنه إنما ارتفع قدره بمداخلة السلاطين لا بالعلم ، فهو عين الجهل والتعامي ، وهل ينكر فضل القاضي في العلم والفهم من شم أدنى شمة من العلم ؟ فتصانيفه في الخلق مبثوثة ، وعلومه عنه مستفادة موروثة ، وقد كان يدرس المدة الطويلة في دار السلام ، ويصنف الكتب الجليلة في قواعد الاسلام ، فقوله في حقه قول من لا يتحاشى من الكذب» .

وتعليق ابن عساكر على طعن الأهوازي كاف في الجواب إلا إني أضيف أن الأهوازي مثل التوحيدي مردود الشهادة لعدم تزكية أهل العلم له من محدثين وغيرهم . ويكفيه قبحاً تجرؤه على وضع الأحاديث على رسول الله ﷺ .

قال عنه تلميذه الخطيب البغدادي : أبوعلي الأهوازي كذّاب في الحديث والقرآن جميعا » ، وقال عنه ابن العماد الحنبلي : «الأهوازي ضعيف» .

---

(٢٠) تبيين كذب المفتري : ص ٣٩٨ .

وذكر ابن عساكر في تبيين كذب المفتري[٢١] أن الأهوازي كان سالمياً مشبهاً مجسماً حشوياً ، ألف كتابا سماه «البيان في شرح عقود أهل الإيمان» شحنه بأحاديث الصفات ، ومن اطلع على ما فيه من الآفات ، ورأى ما فيه من الأحاديث الموضوعة ، والروايات المستنكرة المدفوعة ، والأخبار الواهية الضعيفة ، والمعاني المتنافية السخيفة ، كحديث ركوب الجمل وهو : «رأيت ربي يوم عرفة بعرفات على جمل أحمر عليه إزاران وهو يقول : قد سمحت قد غفرت إلا المظالم» . وحديث عرق الخيل ، وهو : «إن الله ـ تعالى لما أراد أن يخلق نفسه خلق الخيل فأجراها حتى عرقت ، ثم خلق نفسه من ذلك العرق» قضى عليه في اعتقاده بالويل .

والسالمية التي ينتمي لها الأهوازي تقول : «إن الله سبحانه يرى في صورة آدمي» ويعتقدون أن الميت يأكل في قبره ويشرب . وأن الله سبحانه يقرأ القرآن على لسان كل قارئ .

ومن هذا حاله كيف يقبل قوله في علماء المسلمين ؟

٤ ـ ابن حزم أبومحمد علي بن أحمد المتوفى سنة ٤٥٦هـ . نسب له أقوالاً معظمها لم يقلها الباقلاني ، ولا توجد في كتبه ، ومن ذلك :

(أ) قال في كتابه «الدرة فيما يجب اعتقاده»[٢٢] : «قال الباقلاني : إن جميع المعاصي جائزة من جميع الأنبياء حاش الكذب في البلاغ فقط» .

والذي وجدته في كتابه «التقريب والارشاد»[٢٣] موضوع التحقيق في هذا الكتاب أنه جوَّز عليه التورية والمعاريض في غير البلاغ إذا احتاج إليهما ، وجوَّز السهو والنسيان والمعاصي فيما يخصه من الفرائض» ووضح

---

(٢١) تبيين كذب المفتري ص ٣٦٩ .

(٢٢) الدرة فيما يجب اعتقاده ص ٣٧٩ .

(٢٣) التقريب والارشاد ص٤٢٨ من هذا المجلد

إمام الحرمين في البرهان[٢٤] قول الباقلاني فنسب له القول بامتناع الفواحش والموبقات والأفعال المعدودة من الكبائر، وحصر الخلاف في الصغائر، وارتضى قول الباقلاني. ونقل الشوكاني في إرشاد الفحول[٢٥] عن الباقلاني أنه نقل الاجماع على عصمة الأنبياء بعد النبوة من الكبائر. ونقل الآمدي في الإحكام[٢٦] عن الباقلاني مثل ما نقل الشوكاني. وبهذا يظهر مدى التجني في النقل من ابن حزم على أبي بكر الباقلاني.

(ب) قال ابن حزم في الدرة[٢٧] : «وما قال أحد من أهل الاسلام أن الإيمان عقد بالقلب دون نطق باللسان إلا طائفة من أهل البدع والشذوذ كجهم بن صفوان وأتباعه وابن الباقلاني وابن فورك، ومن وافقهم».

والذي وجدته في كتابه الانصاف[٢٨] : «واعلم أننا لا ننكر أن نطلق القول بأن الإيمان عقد بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان على ما جاء في الأثر، لأنه إنما أراد ﷺ بذلك أن يخبر عن حقيقة الإيمان الذي ينفع في الدنيا والآخرة». ولكن الباقلاني في كتابه التمهيد[٢٩] عرف الإيمان بأنه التصديق بالله تعالى، وهو موجود في القلب. ثم بين أن هذا هو الإيمان في اللغة، وهو على أصله يرى أن المشرع لم يغيِّر معاني الكلمات في اللغة إلى الشرع. فأجمل في التمهيد الكلام مما حدا بابن حزم وغيره إلى نسبة الباقلاني للإرجاء بدون بيانه المراد بالإرجاء في كتابه الفصل[٣٠] : حيث قال: «ذهبت طوائف من الخوارج وطوائف من المعتزلة وطوائف من المرجئة

(٢٤) البرهان: ١/٤٨٣.
(٢٥) ارشاد الفحول: ص ٣٣.
(٢٦) الأحكام للآمدي: ١/١٧٠.
(٢٧) الدرة فيما يجب اعتقاده ص ٣٢٩.
(٢٨) الانصاف: ص ٨٦.
(٢٩) التمهيد للباقلاني ص ٣٨٨.
(٣٠) الفصل لابن حزم: ٤/١٦٣.

منهم محمد بن الطيب الباقلاني ومن تبعه» والأمانة العلمية تقتضى أن يفصل مقالة الباقلاني حتى لا يظن ظان أنه يقول : «لا تضر مع الإيمان معصية» كما يقول جهم وغيره .

(جـ) قال ابن حزم في الفصل(٣١) بعد أن ذكر الأشاعرة وأنَّ ابن الباقلاني كبيرهم : «فرقة مبتدعة تزعم أن محمداً ﷺ ليس هو الآن رسول الله ، ولكن كان رسول الله . وهذا قول ذهب إليه الأشعرية ، وهذه مقالة خبيثة مخالفة لله تعالى ورسوله ، ولما أجمع عليه أهل الاسلام ونعوذ بالله من هذا القول ، فإنه كفر صراح» .

والذي وجدته في الانصاف(٣٢) للباقلاني : «ويجب أن يعلم أن نبوات الأنبياء صلوات الله عليهم لا تبطل ولا تنخرم بخروجهم عن الدنيا ، وانتقالهم إلى دار الآخرة ، بل حكمهم في حال خروجهم من الدنيا كحكمهم في حالة نومهم ، وحالة اشتغالهم ، إما بأكل أو شرب أو قضاء وطر» ففرية ابن حزم هذه وضحت بهذا النقل وضوح الشمس .

وقد كذَّب نسبة هذا القول للأشاعرة عموما أبوالقاسم القشيري في رسالته لأهل العراق التى أرسلها من خراسان وشرح فيها ما نال الأشاعرة وأهل السنة من البلاء ، ونفى أن يكون هذا القول وقع من أحد من الأشاعرة في مجلس مناظرة ، ولا وجد في كتاب لهم ، والرسالة بطولها نقلها ابن السبكي في طبقاته(٣٣) .

(د) يقول ابن حزم في كتابه الفصل(٣٤) : «ذهبت طوائف من الخوارج وطوائف من المعتزلة وطوائف من المرجئة منهم محمد بن الطيب

---

(٣١) الفصل : ٨٨/١ .
(٣٢) الانصاف : ص ٩٥ .
(٣٣) طبقات الشافعية لابن السبكي : ٢٧٦/٢ .
(٣٤) الفصل : ١٦٣/٤ .

الباقلاني ، وجميع الرافضة من الشيعة إلى أنه لا يجوز إمامة من يوجد في الناس أفضل منه» .

والذي وجدته في كتابه التمهيد(٣٥) قوله : فإن قال قائل : خبرونا ما صفة الإمام المعقود له عندكم ؟ قيل لهم : يجب أن يكون على أوصاف :

منها : أن يكون قرشياً من الصميم .

ومنها : أن يكون من العلم بمنزلة من يصلح أن يكون قاضياً من قضاة المسلمين .

ومنها : أن يكون ذا بصيرة بأمر الحرب ، وتدبير الجيوش والسرايا ، وسد الثغور ، وحماية البيضة ، وحفظ الأمة ، والانتقام من ظالمها ، والأخذ لمظلومها ، وما يتعلق به من مصالحها .

ومنها : أن يكون ممن لا تلحقه رقة ولا هوادة في إقامة الحدود ، ولا جزع لضرب الرقاب .

ومنها : أن يكون أمثلهم في العلم ، وسائر هذه الأبواب التي يمكن التفاضل فيها إلا أن يمنع عارض من إقامة الأفضل فيسوغ نصب المفضول» . ثم أقام الأدلة على كل ما قاله فقال :

«وأما ما يدل على جواز العقد للمفضول وترك الأفضل لخوف الفتنة والتهارج فهو أن الإمام ينصب لدفع العدو وحماية البيضة ، وسد الخلل ، وإقامة الحدود ، واستخراج الحقوق ، فإذا خيف بإقامة أفضلهم الهرج والفساد والتغالب وترك الطاعة ، واختلاف السيوف ، وتعطيل الأحكام والحقوق ، وطمع عدو المسلمين في اهتضامهم ، وتوهين أمرهم ، صار ذلك عذراً واضحاً في العدول عن الفاضل إلى المفضول .

---

(٣٥) التمهيد للباقلاني ص ٤٧١ ـ ٤٧٥ .

ويدل على ذلك أيضا علْمُ عمر ـ رضي الله عنه ـ وسائر الأمة والصحابة بأن في الستة فاضلاً ومفضولا ، وقد أجاز العقد لكل واحد منهم إذا أدى إلى صلاحهم وجمع كلمتهم من غير إنكار أحد على عمر ذلك» .

وفريته على الباقلاني خاصة والأشاعرة عموما وضحت بهذا النقل .

(هـ) قال ابن حزم في كتابه الفصل[٣٦] «قال الأشاعرة في كتبهم : الروح تنقل عند خروجها من الجسم إلى جسم آخر ، هكذا نص الباقلاني في أحد كتبه ، وأظنه الرسالة المعروفة بالحرة» .

والذي وجدته في الانصاف[٣٧] للباقلاني . والذي جزم السيد أحمد صقر في مقدمة إعجاز القرآن أنه كتاب «الحرة» «ويجب أن يعلم أن كل ما ورد به الشرع من عذاب القبر ، وسؤال منكر ونكير ، ورد الروح إلى الميت عند السؤال ، ونصب الصراط والميزان والحوض والشفاعة للعصاة من المؤمنين ، كل ذلك حق وصدق» . فأثبت رجوع الروح للميت .

ثم هذا المذهب لم أجد من نسبه لأحد من الأشاعرة ، ولكن نسب هذا المذهب للقائلين بالتناسخ وهم السمنية وطائفة من الفلاسفة مثل سقراط وأفلاطون ، ونسب للمانوية وبعض اليهود . وعرف في دولة الاسلام عن السبئيَّة ، الذين قالوا : إن عليا حلت روح الإله فيه ، وعن البيانية والجناحية والخطابية والراوندية من الروافض الحلولية . ونسب لبعض القدرية كأحمد ابن خابط ومن تابعه . وينظر في ذلك الفرق بين الفرق للبغدادي[٣٨] .

---

(٣٦) الفصل : ٢١٦/٤ .

(٣٧) الانصاف للباقلاني ص ٧٨ .

(٣٨) الفرق بين الفرق ص ٢٧٠ ـ ٢٧٦ .

(و) يقول ابن حزم في كتابه الفصل[٣٩] : ومن شنعهم - يعني الأشاعرة - قول هذا الباقلاني في كتابه المعروف بالانتصار لنقل القرآن : «إن تقسيم آيات القرآن وترتيب مواضع سوره شئ فعله الناس ، وليس من عند الله ، ولا من أمر رسول الله ﷺ» .

والموجود في مخطوطة الانتصار اللوحة الرابعة : «ترتيب الآيات أمر واجب ، وحكم لازم ، فقد كان جبريل يقول : ضعوا آية كذا في موضع كذا ، وأن ترتيبه ونظمه ثابت على ما نظمه الله تعالى ورتبه عليه رسوله من أي السور ، لم يقدم من ذلك مؤخرا ، ولا أخر منه مقدما ، وإن الأمة ضبطت عن النبي ﷺ ترتيب آى كل سورة ومواضعها ، وعرفت مواقعها ، كما ضبطت منه نفس القراءات ، وأنه يمكن أن يكون الرسول ﷺ قد رتب سوره على ما انطوى عليه مصحف عثمان ، ويمكن أن يكون قد وكل ذلك إلى الأمة بعده ، ولم يتول ذلك بنفسه ، وأن هذا القول الثاني أقرب وأشبه أن يكون حقاً» .

فالباقلاني يرى أن ترتيب الآيات في السور توقيفي من الرسول ﷺ من غير شك . ونقل الاجماع على ذلك الزركشي في البرهان ، وحكاه السيوطي في الاتقان[٤٠] وإنما وقع الخلاف في ترتيب السور . فذكر السيوطي على أن جمهور العلماء على أنه اجتهاد من الصحابة ، ولذا اختلفت مصاحف الصحابة في ترتيبها ، وقد ذكر السيوطي في الاتقان[٤١] وجه الاختلاف بين مصاحف الصحابة في الترتيب ، وبيّن أن للقاضي الباقلاني فيها قولان .

---

(٣٩) الفصل : ٤/٤١١ .
(٤٠) الاتقان للسيوطي : ١/٦٠ .
(٤١) الاتقان : ١/٦٢ .

وأقول : ما مبرر التشنيع على إمام اختار قولاً قال به معظم علماء الأمة ، وله على ذلك أدلة مقنعة ؟ .

(ز) نقل ابن حزم في الفصل(٤٢) عن الباقلاني أنه يقول : «جائز أن يكون في هذه الأمة من هو أفضل من رسول الله ﷺ» .

والذي وجدته في التمهيد(٤٣) للباقلاني في معرض الرد على البراهمة الجاحدين للرسل : «ثم يقال لهم : ما أنكرتم على من قال من مثبتي نبوة الرسل أن الله تعالى ليس يفضل أحد الشخصين على الآخر المجانس له ابتداء ، ولا لأجل جنسه ، ولكن لأجل أنه مستحق للتفضيل بالرسالة وغيرها بعلمه والاخلاص في الاجتهاد ... فيكون التفضيل بالرسالة إذا أراد الله سبحانه إرسال بعض عباده إلى باقيهم ، لأنه أفضلهم وأكثرهم عملاً» .

ويقول الإيجي في المواقف(٤٤) : «وأفضل الناس بعد رسول الله هو عندنا ـ يعني الأشاعرة ـ وعند أكثر قدماء المعتزلة أبوبكر الصديق» .

وابن حزم لم يبين أين وجد ما نقله حتى تُعلم صحته من سقمه ، مع أن ما وجدناه في التمهيد والمواقف يخالفه ، فيغلب على الظن أن ما نقله ابن حزم هو وهمٌ أو تجني دفعته إليه سجيّته . والله أعلم .

(ح) يقول ابن حزم في الفصل(٤٥) : «ومن العجيب أن هذا النذل الباقلاني قطع بأن داود خالف الاجماع في قوله بإبطال القياس . أفلا يستحي هذا الجاهل من أن يصف العلماء بصفته مع عظيم جهله ؟ ولكن من يضلل الله فلا هادي له» .

---

(٤٢) الفصل : ٥/ ٢٠ .
(٤٣) التمهيد للباقلاني ص ١٢٩ .
(٤٤) المواقف : ص ٤٠٧ .
(٤٥) الفصل : ٤/ ٢٢٥ .

ولعل هذا هو السر في هجوم ابن حزم على الباقلاني على الخصوص والأشاعرة على العموم . ولكن الأمر لم يقف على الأشاعرة والباقلاني ، فالسب والشتم والطعن لم يفلت فيه من لسان ابن حزم إلا النادر من علماء الأمة . وقد بين العلماء حاله ، وحذروا من النظر في كتبه ، ومن ذلك :

١ ـ قال ابن السبكي في طبقاته عن كتاب الفصل : «كتابه هذا من أشهر كتبه ، وما برح المحققون من أصحابنا ينهون عن النظر فيه لما فيه من الازدراء بأهل السنة» .

٢ ـ قال ابن العماد في شذرات الذهب(٤٦) : كان ابن حزم كثير الوقوع في العلماء المتقدمين لا يكاد يسلم أحد من لسانه ، فنفرت منه القلوب ، واستهدف الفقهاء وقته ، فتمالؤا على بغضه ، وردوا قوله ، وأجمعوا على تضليله ، وشنعوا عليه ، وحذروا سلاطينهم من فتنته ، ونهوا عوامهم عن الدنو منه ، والأخذ عنه ، فأقصته الملوك وشردته عن بلاده . ونقل عن «العريف» قوله المشهور : «كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقين» .

٣ ـ نقل سعيد الأفغاني في كتابه ابن حزم الاندلسي(٤٧) عن أبي بكر ابن العربي أنه قال : «نشأ ابن حزم وتعلق بمذهب الشافعي ، ثم انتسب إلى داود ، ثم خلع الكل ، واستقل بنفسه ، وزعم أنه إمام الأئمة ، يضع ويرفع ، ويحكم ويشرع ، وينسب إلى دين الله ما ليس منه ، ويقول عن العلماء مالم يقولوا ، تنفيرا للقلوب عنهم» .

٤ ـ قال شيخ الاسلام ابن تيمية في الفتاوي(٤٨) : «ابن حزم خالط من أقوال الفلاسفة والمعتزلة في مسائل الصفات ما صرفه عن موافقة أهل

---

(٤٦) شذرات الذهب : ٣/٣٠٠ .
(٤٧) ابن حزم الأندلسي ص ١٤٠ .
(٤٨) فتاوي ابن تيمية : ٤/١٩ .

الحديث في معاني مذهبهم ... إلى أن قال : مضموما إلى ذلك كلامه من الوقيعة في الأكابر ، والاسراف في نفي المعاني ، ودعوى متابعة الظواهر» .

٥ ـ نقل الشوكاني في إرشاد الفحول[٤٩] عن شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ أنه وصف ابن حزم بالمكابرة ، لأنه أنكر حجية مفهوم الموافقة .

ولعل من أسباب افتراءات ابن حزم على الباقلاني موقفه من أهل الظاهر . فقد نقل إمام الحرمين في البرهان[٥٠] قول الباقلاني في أهل الظاهر وهو : «وهؤلاء داود وطائفة من أصحابه ، وقد قال القاضي لا يعتد بخلاف هؤلاء ، ولا ينخرق الاجماع بخروجهم عنه ، وليسوا معدودين من علماء الشريعة» .

وقال أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع[٥١] : «كان أبوبكر الباقلاني يقول : نحن نفسق نفاة القياس ، فإنهم مخالفون إجماع الصحابة بنفي القياس» .

وقال العطار في حاشيته على شرح جمع الجوامع[٥٢] : «قال حبر الأصول أبوبكر الباقلاني : «إني لا أعدهم من علماء الأمة ، ولا أبالي بخلافهم ولا وفاقهم» .

٥ ـ وممن طعن في الباقلاني الدكتور عبدالرحمن بدوي المعاصر . ذكر في كتابه «مذاهب الاسلاميين» : «إن الباقلاني لم يستعمل اصطلاحات أهل المنطق ، ثم علل ذلك بأنه راجع إلى قلة بضاعته إن لم يكن جهله التام بالفلسفة الأرسطية بخاصة ، والفلسفة اليونانية بعامة»[٥٣] .

---

(٤٩) إرشاد الفحول ص ١٧٩ .
(٥٠) البرهان : ٢/٧٨٤ .
(٥١) شرح اللمع : ٢/٦٨٥ .
(٥٢) حاشية العطار على جمع الجوامع : ٢/٢٢١ .
(٥٣) مذاهب الاسلاميين : ١/٥٩٨ .

وهذا الكلام من تطاول الأقزام على العمالقة . فالباقلاني له كتب في نقض المنطق الارسطوطاليسي ، وليس هو الوحيد في ذلك ، فقد سلك هذا المسلك شيخ الاسلام ابن تيمية ، وألف في ذلك كتابين هما : «نقض المنطق» طبع بعناية الشيخ محمد حامد الفقي . وكتابه «الرد على المنطقيين» طبع برعاية إدارة ترجمان السنة في باكستان . وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»(٥٤) «أن أبابكر بن العربي وضع قانوناً مبنيا على طريقة القاضي أبي بكر الباقلاني» وذكر ابن القيم في كتابه «مفتاح دار السعادة»(٥٥) في معرض نقض المنطق : «وقفت على رد متكلمي الاسلام عليه ، وتبيين فساده وتناقضه من أهل الكلام والعربية كالقاضي أبي بكر بن الطيب ، والقاضي عبدالجبار والجبائي وابنه وأبي المعالي ، وخلق لا يحصون كثرة» .

فشيخ الإسلام ابن تيمية ذكر أن له طريقة تنسب إليه . وابن القيم نقل أنه نقض المنطق الارسطوطاليسي ، وكيف يمكنه نقضه بدون علمه بدقائقه ؟

هذا ما وجدته مما قيل في الباقلاني مدحاً وثناء ، وطعنا وذما . فما ورد مفصلاً مبرراً وظهر لنا غيره أجبنا عنه بما وجدناه في كتبه أو كتب أصحابه ، وحكمت على ما قيل بالرد مع ذكر الدليل على فساد مانسب إليه ، لأنه يجب على المسلم أن يذب عن أعراض المسلمين مااستطاع لذلك سبيلا .

والذي ظهر لي أن طعن ابن حزم ، وأبوحيان التوحيدي ، وأبوعلي الأهوازي ، والدكتور عبدالرحمن بدوي كله باطل بل فيه افتراء متعمد من بعضهم لعدم الأمانة في النقل عنه . ويلتمس العذر لبعضهم بالجهل في حقيقة ما عليه الباقلاني .

---

(٥٤) موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول : ٥٣/١ .

(٥٥) مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ١٧١ .

وأما ما ذكره شيخ الشافعية أبوحامد الاسفرائيني في نقده للباقلاني ووصفه بالابتداع وتبرؤه من معتقده . فهي مسألة وافق فيها أبوبكر الباقلاني عامة الأشاعرة بناء على تقسيمهم الكلام إلى نفسي وإلى صوت وحرف . بل هي أعظم مسألة خالف فيها الأشاعرة طريقة السلف . وللاسفرائيني حق في إنكاره على من يخالفه . ولكن قد لا يكون الحق معه في الأسلوب الذي اختاره وما من عالم من علماء الأمة إلا وله وعليه ، لعدم ثبوت العصمة لأحد من البشر عدا رسل الله صلوات الله وسلامه عليهم .

المبحث التاسع

مناظراته

ذكر القاضي عياض في ترتيب المدارك[١] أن أبا عبدالله الأزدي قال : «كان الملك عضد الدولة يحب العلماء ، وكان مجلسه يحتوي منهم على عدد عظيم من كل فن ، وأكثرهم الفقهاء المتكلمون ، وكان يعقد لهم مجالس للمناظرة . وكان قاضي قضاته - بشر بن الحسين - معتزلياً فقال له : عضد الدولة يوماً : هذا المجلس عامر بالعلماء ، إلا إني لا أرى فيه قاعداً من أهل الإثبات - يعني أهل الحديث - ينصر مذهبه . فقال له قاضيه : إنما هم أصحاب تقليد ورواية ، يروون الخبر وضده ، ويعتقدونهما جميعا ، ولا أعرف منهم أحداً يقوم بهذا الأمر ، ثم أقبل يمدح المعتزلة .

فقال له عضد الدولة : محال أن يخلو مذهب طبق الأرض من ناصر له، فانظر أي موضع فيه مناظر نكتب له ويحضر مجلسنا ، فلما عزم عليه قال القاضي : أخبروني أن بالبصرة شيخا وشابا : الشيخ يعرف بأبي الحسن الباهلي ، وفي رواية أبي بكر بن مجاهد ، والشاب يعرف بالباقلاني . فكتب الملك من حضرته يومئذ بشيراز إلى عامله بالبصرة ليبعثهما إليه ، وأرسل مالاً لنفقتهما من طيب ماله .

فلما وصل الكتاب إليهما . قال الشيخ وبعض أصحابه : «هؤلاء القوم كفرة فسقه - لأن بني بويه من الديلم روافض - لا يحل لنا أن نطأ بسطهم ، وليس غرض الملك من هذا إلا أن يقال إن مجلسه مشتمل على أصحاب المحابر كلهم ، ولو كان خالصاً لله لنهضت» .

---

(١) ترتيب المدارك : ٥١/٧ .

قال القاضي : فقلت لهم : كذا قال ابن كلاب والمحاسبي ومن في عصرهم عن المأمون إنه فاسق لا نحضر مجلسه حتى ساق الامام أحمد بن حنبل إلى طرسوس وجرى عليه بعده ماعُرف ، ولو ناظروه لكفوه هذا الأمر ، وتبيَّن له ما هم عليه من الحجة ، وأنت - أيضا - أيها الشيخ تسلك سبيلهم حتى يجري على الفقهاء ما جرى على الإمام أحمد ، ويقولون بخلق القرآن ونفي الرؤية . وها أنا خارج إن لم تخرج . فقال الشيخ : إذ شرح الله صدرك لهذا فاخرج» .

فإذا السبب في إحضار الباقلاني إلى مجالس عضد الدولة هو مشاركته في المناظرات الدائرة في مجالسه ، والتي كانت قاصرة على علماء المعتزلة . ثم أرسل عضد الدولة الباقلاني إلى بلاد الروم في سفارة . وهناك عقد العديد من المناظرات .

والراغب في الاطلاع على مناظرات الباقلاني وما دار فيها يجدها في الكتب التالية : ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك - الجزء السابع - والكامل لابن الأثير وتبيين كذب المفتري لابن عساكر ، وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي ، والمنتظم في تاريخ الملوك والأمم لابن الجوزي ، والبداية والنهاية لابن كثير ، وعيون المناظرات للسكوني ، وسير أعلام النبلاء للذهبي ، وطبقات الشافعية لابن السبكي ، وجمع حديثا محمد ابن عبد العزيز الخضيري مناظراته في بلاد الروم في رسالة سماها «الباقلانية» .

ومناظرات الباقلاني تنقسم إلى قسمين :

فالقسم الأول هو الذي عقده مع المعتزلة وغيرهم في مجالس عضد الدولة وغيرها وهو كثير جداً يصعب حصره .

والقسم الآخر هو ما عقده في بلاد الروم أثناء سفارته إليها ، وهو ممكن الحصر ، نظراً لقصر المدة التي أقامها عندهم .

أما مناظراته في بلاد الروم فمواضيعها كما يلي :

١ ـ قصة الإفك . حاولوا فيها التشنيع على الرسول ﷺ ، وألزمهم فيها بما نسب لمريم ابنة عمران . وقد ذكرتها في مبحث صفاته كدليل على فطنته وحدة ذكائه .

٢ ـ سؤال البطرك الأعظم عن أهله وولده ، لإلزامهم بنفي الولد عن الله ، وقد ذكرتها في مبحث صفاته ـ أيضا ـ كدليل على فطنته .

٣ ـ انشقاق القمر ومحاولة تكذيبهم لهذه الاية . وقد ألزمهم بالقول بها بنزول المائدة وبرؤية الكسوف في موضع دون موضع .

٤ ـ قول النصارى في عيسى عليه السلام إنه ابن الله اعتماداً على إحيائه الموتى ، وإبرائه الأكمه والأبرص . وبين لهم أنه عبدالله ورسوله ، وأن ما ظهر على يديه هو بفعل الله سبحانه وتعالى .

٥ ـ قولهم باتحاد اللاهوت بالناسوت .

أما مناظراته في مجالس عضد الدولة وغيرها في دولة بني بويه فلا حصر لها ، ونذكر منها :

١ ـ *قصته مع ابن المعلم المعتزلي* لما وصف القاضي ـ رحمه الله ـ بأنه شيطان .. ذكرتها في مبحث صفاته ، دليلا على فطنته وسرعة بديهته .

٢ ـ *التكليف بما لا يطاق* . حدثت مع الأحدب رئيس المعتزلة البغداديين ، وبرفقته عدد كبير من معتزلة البصرة منهم : أبواسحاق النصيبي . وانتهت المناظرة بميل الملك للقاضي الباقلاني .

٣ ـ *مسألة الرؤية* : أي رؤية الله يوم القيامة ، التي ينكرها المعتزلة ، وكانت بحضرة عضد الدولة ومعه أبواسحاق النصيبي .

٤ ـ *التنجيم* : وكانت مع أبي سليمان المنطقي ، وبحضور وزير عضد الدولة وابن الصوفي ، قبيل سفر القاضي إلى بلاد الروم . وانتهت بانقطاع أبي سليمان المنطقي .

٥ ـ *الاجتهاد* : حدثت مع شيخه أبي عبدالله بن مجاهد الطائي ، وبقيت إلى الفجر ، وظهر كلام القاضي الباقلاني على شيخه . وكانت في محضر حافل من العلماء في بيت أبي الفضل التميمي الحنبلي .

٦ ـ *ناظر أباسعيد الهاروني* ، وهي التي تحداه فيها أن يعيد كلامه ويعفيه من الجواب ولم توضح المصادر موضوع المناظرة .

٧ ـ *طلب مناظرة قاضي قضاة المعتزلة عبدالجبار بن أحمد* . فأرسل له أحد تلاميذه ، وهو أبوالقاسم البستي .

هذا ما استطعت الاشارة إليه من مناظراته ، والمناظرات تعتبر من أهم النشاط العلمي ، الذي لا تقل فائدته عن المصنفات .

المبحث العاشر

مؤلفــاته

لقد تنوعت مصنفات الباقلاني فشملت شتى أنواع العلوم اللغوية والدينية . وقد أحصى منها القاضي عياض في ترتيب المدارك[١] ما يزيد على خمسين مصنفاً بين كبير وصغير تناولت أصول الدين وأصول الفقه وأصول التفسير والفقه واللغة والجدل والسيرة والتاريخ . والذي بلغني أنه طبع منها خمسة فقط هي :

١ - *تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، المشهور بالتمهيد .*

ألفه للأمير صمصام الدولة بن عضد الدولة لما دفع والده به إلى القاضي ليؤدبه ، ويبين له فيه ما يعتقده أهل السنة ، والرد على أهل البدع والأهواء ، وغيرهم ، وخاصة المعتزلة . وقد بين فيه القاضي فساد عقائد هذه الطوائف، وذكر بعض فضائل الصحابة والخلفاء الراشدين الأربعة ، وقد طبع هذا الكتاب أربع طبعات - فيما أعلم -

إحداها بتحقيق محمد عبدالهادي أبوريدة ومحمود محمد الخضري طبع سنة ١٩٤٧م .

وثانيها بتحقيق الأب اليسوعي رتشرد يوسف مكارثي .

وثالثها بتحقيق عمادالدين أحمد . صدر سنة ١٩٨٧م .

ورابعها بتحقيق الشيخ محمد عبدالرزاق حمزة ، شيخ دار الحديث المكيـة .

---

(١) ترتيب المدارك : ٦٩/٧ .

قال سزكين في تاريخ التراث العربي[٢] : له شرح بعنوان «التسديد في شرح التمهيد» للقاضي عبدالجليل بن أبي بكر الربعي .

٢ ـ *الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به* .

ذكر الأستاذ السيد أحمد صقر في مقدمة إعجاز القرآن[٣] أن الكتاب المطبوع باسم الانصاف هو كتاب «رسالة الحرة» وقطع بذلك ، واعتمد فيما ذهب إليه على أمرين : الأول : قال الباقلاني في مقدمته : «قد وقفت على ما التمسته الحرة الفاضلة الدينة» . والثاني : إن القاضي عياض جامع كتب الباقلاني لم يذكر كتاب الانصاف في كتبه . وقد ورد باسم «رسالة الحرة» في الفصل[٤] ، وفي كتاب ابن القيم» اجتماع الجيوش الإسلامية . وطبع باسم الإنصاف مرتين : الأولى بتحقيق محمد زاهد الكوثري سنة ١٣٦٩هـ . والثانية بتحقيق عمادالدين أحمد حيدر سنة ١٩٨٦م ، وموضوعه في أصول الدين .

٣ ـ *إعجاز القرآن* : وهو في بيان وجوه الاعجاز في القرآن ، وخاصة بديع نظمه وبلاغته ، وما يحتويه من الأمور الغيبية سواء ما سيحدث ، أو ما حدث في العصور الغابرة ، وفيه مقارنة بينه وبين بعض الشعر والخطب . مع ذكر بعض مسائل علوم القرآن . وقد طبع في القاهرة على هامش كتاب الاتقان للسيوطي سنة ١٣١٥هـ ، وطبع مرة أخرى بتحقيق وتعليق السيد أحمد صقر سنة ١٩٥٤م بالقاهرة .

٤ ـ *كتاب الانتصار لصحة نقل القرآن والرد على من نحله الفساد بزيادة أو نقصان* . طبع بتحقيق الدكتور محمد سلاّم مذكور سنة ١٩٧٣م .

---

(٢) تاريخ التراث العربي لسزكين ١/٤/٥٠ .
(٣) إعجاز القرآن ص ٤٥ .
(٤) الفصل لابن حزم : ٤/٢١٦ .

له مختصر بعنوان «نكت الانتصار» لأبي عبدالله الصيرفي بترتيب عبدالجليل ابن أبي بكر الصابوني الربعي على ما في تاريخ التراث لسزكين(٥) . نقل منه السيوطي في الاتقان في عدة مواضع وكذلك ابن حزم في الفصل .

٥ ـ كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر ، طبع بتحقيق الأب اليسوعي رتشرد يوسف المكارتي سنة ١٩٥٨ . وقد أحال عليه المصنف في كتابنا هذا .وذكره القاضي عياض باسم «الكرامات» . وفيما يلي كتبه التي لم تطبع :

٦ ـ هداية المسترشدين والمقنع في معرفة أصول الدين .

ذكر سزكين في تاريخ التراث ٥٠/٤/١ أنه يوجد منه قسم في مكتبة الأزهر في ٢٤٨ ورقة ، برقم ٢١ كلام . وذكر أنه يوجد له مختصر بعنوان «تخليص الكفاية من كتاب الهداية» لمحمد بن أبي الخطاب بن خليل الإشبيلي ، وله نسخة في جامع القيروان . ووصفه القاضي عياض في ترتيب المدارك بأنه كبير الحجم ، وذكره أبوالمظفر الاسفرائيني في التبصرة في أصول الدين(٦) ، وذكره الباقلاني في التمهيد .

٧ ـ كتاب نقض النقض على الهمذاني .

ذكره الاسفرائيني في التبصير ، وأشار إليه ابن تيمية في كتاب النبوات(٧) . وذكر أن عبدالجبار بن أحمد قاضي قضاة المعتزلة صنف كتابا في نقض اللمع لأبي الحسن الأشعري . ورد عليه الباقلاني بكتاب سماه «نقض نقض اللمع» . وذكره القاضي عياض في مصنفاته ، ووصفه بأنه كبير .

---

(٥) تاريخ التراث لسزكين ٥٠/٤/١ .
(٦) التبصير في أصول الدين ص ١١٩ .
(٧) النبوات ص ٤٤ .

٨ ـ كتاب النقض الكبير :

ذكره إمام الحرمين في الشامل على ما ذكره السيد أحمد صقر في مقدمة إعجاز القرآن[٨] فقال إمام الحرمين : «قال أبوبكر الباقلاني في النقض الكبير : من زعم أن السين من بسم الله بعد الباء والميم بعد السين الواقعة بعد الباء لا أول له ، فقد خرج عن المعقول» .

والمذكور في ترتيب المدارك «كتاب نقض الفنون للحافظ» ، ولا أعلم هل هما كتابان أم كتاب واحد ؟ نرجو أن يكشف المستقبل جوابا لهذا السؤال .

٩ ـ كتاب الإبانة عن إبطال مذهب أهل الكفر والضلالة .

ذكره ابن تيمية في الفتاوي ٩٨/٥ ، والفتاوي الحموية ص ٦٧ ، والرسالة التسعينية ص ٤٢١ ، وكذلك تلميذه ابن القيم في كتابه اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية ص ١٤٧ ، وابن العماد في شذرات الذهب : ١٦٩/٣ والقاضي عياض في ترتيب المدارك .

١٠ ـ كتاب كيفية الاستشهاد في الرد على أهل الجحد والعناد .

ألفه قبل التمهيد ، لأنه يحيل عليه ، فقال في ص ٣٤ «وتقصينا طرفا من الكلام في الأبواب التي قدمنا ذكرها في كتاب «كيفية الاستشهاد في الرد على أهل الجحد والعناد» بما نستغني به عن الترداد . وذكره القاضي عياض باسم كتاب «الاستشهاد» .

١١ ـ كتاب إكفار المتأولين وحكم الدار .

ذكره في التمهيد ص ٤٧٩ حيث قال : «وقد ذكرنا ما في هذا الباب في كتاب إكفار المتأولين وذكرنا ما روي في معارضتها» . وقد ذكره في كتابه التقريب والارشاد هذا ، وذكره في ترتيب المدارك باسم «الكفار

---

(٨) إعجاز القرآن للباقلاني ص ٥٥ .

المتأولين وحكم الدار» . وذكره البغدادي في الفرق بين الفرق ص ١٣٣ ، ونقل منه حوالي عشر صفحات في الطعن على النظام .

١٢ - كتاب التعديل والتجوير :

ذكره في ترتيب المدارك باسم «التعديل والتجريح» وهو تصحيف .

١٣ - كتاب شرح اللمع .

اللمع لأبي الحسن الأشعري شرحه الباقلاني أثناء إقامته بشيراز ، وطبع الأصل بتحقيق د. حمود غرابة سنة ١٩٥٥م ، وترجمه للإنجليزية الأب مكارتي ، على ما ذكره سزكين في تاريخ التراث العربي ١/٤/٣٨ ، وذكره القاضي عياض .

١٤ - كتاب كشف الأسرار وهتك الأستار في الرد علي الباطنية .

ذكره ابن السبكي في طبقاته ٤/١٩٢ بعنوان «كشف أسرار الباطنية» وذكره ابن كثير في البداية والنهاية ١١/٣٤٦ وأفاد منه ابن حزم في الفصل ٤/٢٢٢ ، وذكره القاضي عياض .

١٥ - كتاب مناقب الأئمة ونقض المطاعن عن سلف الأمة .

ذكره الباقلاني في التمهيد ص ٥٤٨ ، فقال : وقد بسطنا ذلك ضربا من البسط في كتاب مناقب الأئمة . قال سزكين : موجود منه الجزء الثاني في ٢٣٥ ورقة في الظاهرية برقم ٦٦ تاريخ . وذكره القاضي عياض .

١٦ - كتاب دقائق الكلام والرد على من خالف الحق من الأوائل ومنتحلي الاسلام .

ذكره ابن كثير في البداية والنهاية ١١/٣٥٠ بعنوان : «دقائق الحقائق» .

وذكره القاضي عياض باسم «دقائق الكلام» .

١٧ ـ كتاب التبصرة .

ذكره ابن كثير في البداية والنهاية ١١/٣٥٠ ، والقاضي عياض في ترتيب المدارك .

١٨ ـ كتاب الإمامة الكبيرة .

ذكره ابن حزم في الفصل ٤/٢٢٥ ، وذكره القاضي عياض باسم الأمانة الكبيرة .

١٩ ـ كتاب الإمامة الصغيرة . ذكره القاضي عياض باسم الأمانة الصغيرة .

٢٠ ـ كتاب إمامة بني العباس .

ذكره القاضي عياض .

٢١ ـ نصرة العباس وإمامة بنيه في المعجزات .

أورده القاضي عياض بلفظ نبيه بدل بنيه . وقال هو جواب أهل استيجاب .

٢٢ ـ كتاب على المتناسخين .

ذكره القاضي عياض .

٢٣ ـ كتاب الحدود في الرد على أبي طاهر محمد بن عبدالله بن قاسم

ذكره القاضي عياض .

٢٤ ـ كتاب على المعتزلة فيما اشتبه عليهم من تأويل القرآن .

ذكره القاضي عياض .

٢٥ ـ كتاب المقدمات في أصول الديانات .

ذكره القاضي عياض .

٢٦ ـ تصرف العباد والفرق بين الخلق والاكتساب .

ذكره القاضي عياض .

٢٧ ـ كتاب البيان عن فرائض الدين وشرائع الاسلام ، ووصف ما يلزم ممن جرت عليه الأقلام من معرفة الأحكام .

ذكره القاضي عياض .

٢٨ ـ كتاب رسالة الأمير .

ذكره القاضي عياض .

٢٩ ـ كتاب المسائل القسطنطينية .

ذكره القاضي عياض .

٣٠ ـ المجالسات المشهورة .

ذكره القاضي عياض .

٣١ ـ كتاب جواب أهل فلسطين .

ذكره القاضي عياض .

٣٢ ـ البغداديات .

ذكره القاضي عياض .

٣٣ ـ النيسابوريات .

ذكره القاضي عياض .

٣٤ ـ الجرجانيات .

ذكره القاضي عياض .

٣٥ ـ مسائل سأل عنها ابن عبد المؤمن .

ذكره القاضي عياض .

٣٦ ـ الأصبهانيات .

ذكره القاضي عياض .

٣٧ ـ كتاب شرح أدب الجدل .

ذكره القاضي عياض .

٣٨ ـ كتاب في أن المعدوم ليس بشيء .

ذكره القاضي عياض .

٣٩ ـ كتاب فضل الجهاد .

ذكره القاضي عياض .

٤٠ ـ كتاب الدماء التى جرت بين الصحابة .

ذكره القاضي عياض .

٤١ ـ كتاب الأحكام والعلل .

نقل منه الزركشى في البحر المحيط ٥/١١١ باسم «الأخبار عن أحكام العلل» . وقال هو مجلد لطيف . وذكره القاضي عياض .

٤٢ ـ كتاب أمالي اجماع أهل المدينة .

ذكره القاضي عياض .

٤٣ ـ كتاب مسائل من الأصول .

ذكره القاضي عياض .

٤٤ ـ كتاب الأصول الكبير . أو التقريب والارشاد الكبير .

أحال عليه في كتابنا هذا بإسم الأصول الكبير . ووصفه الاسفرائيني في كتابه التبصير في الدين ص ١١٩ أنه يبلغ عشرة آلاف ورقة . ذكره القاضي عياض بالاسمين . ويغلب على الظن أنهما كتاب واحد .

٤٥ ـ كتاب الأصول الأوسط . أو التقريب والارشاد الأوسط .

أحال عليه في كتابنا هذا . ولم يذكره القاضي عياض ، ولكن ذكر مختصر التقريب والارشاد الأوسط . وقال لم أره . والذي يظهر لي أنهما كتاب واحد سمي بالاسمين . بدليل اشتراكهما في كلمة الأوسط . وكذلك فإن القاضي عياض ذكره بالاسم الأول في الكتب التي رآها . وذكره بالاسم الثاني في الكتب التي لم يرها .

٤٦ ـ كتاب الأصول الصغير . أو التقريب والإرشاد الصغير .

ذكره القاضي الباقلاني في الكتب التي رآها بالاسم الأول ، وفي الكتب التي لم يرها بالاسم الثاني . والذي يبدو لي أنهما كتاب واحد ، وهو هذا الكتاب الذي بين أيدينا ، بدليل أنه أحال على الكبير والأوسط في كتابه هذا ، فإذن هذا الكتاب هو التقريب والارشاد الصغير .

٤٧ ـ المقنع في أصول الفقه .

ذكره القاضي عياض بهذا الاسم .

وقد ذكر آخرون كتبا أخرى أظن أنها من باب الاختلاف في التسمية فقط . وهذه القائمة الطويلة من الكتب ، والتي بلغ عدد صفحات بعضها عشرة آلاف ورقة تدل على قدرة فائقة على التأليف والتصنيف ، وعلى أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ بارك للباقلاني في وقته ، وقد ذكر أبوالفضل التميمي أن مصنفات الباقلاني سبعين ألف ورقة في الرد على الملحدين على ما في تبيين كذب المفتري ص ٢٢١ .

المبحث الحادي عشر
وفاته

توفي الباقلاني - رحمه الله - آخر يوم السبت لسبع بقين من ذي القعدة سنة ٤٠٣هـ . ودفن يوم الأحد . وصلى عليه ابنه الحسن ، الذي اخترمته المنية بعد أبيه . ودفن القاضي - رحمه الله - في داره بنهر دابق في بغداد ، ثم نقل بعد ذلك إلى مقبرة باب حرب ، ودفن بجوار قبر الإمام أحمد بن حنبل - رحمهم الله جميعاً ، وقال القاضي عياض في ترتيب المدارك(١) : وجدت عند غير الخطيب البغدادي أنه توفى سنة ٤٠٤هـ ، أيام بهاء الدولة ، والخليفة القادر بالله . ولكنه جزم بخطئه . والتاريخ الذي اختاره القاضي عياض اعتمد فيه على الخطيب البغدادي في تاريخه .

ذكر القاضي عياض أن تلميذه أباعمران الفاسي أثبت سماعه منه إملاء في رمضان من سنة ٤٠٢هـ .

وذكر ابن عساكر في تبيين كذب المفتري(٢) أن شيخ الحنابلة أباالفضل التميمي الحنبلي المتوفى سنة ٤١٠هـ حضر يوم وفاته العزاء حافيا مع إخوته وأصحابه ، وأمر أن ينادى بين يدي جنازته : «هذا ناصر السنة والدين ، هذا إمام المسلمين ، هذا الذي كان يذب عن الشريعة ألسنة المخالفين ، هذا الذي صنف سبعين ألف ورقة رداً على الملحدين ، وقعد للعزاء مع أصحابه ثلاثة أيام فلم يبرح ، وكان يزور تربته كل يوم جمعه» . وقد كان بين أبي الفضل والقاضي مخالطة ومؤانسة وإعجاب وتقدير ، وذلك لما ذكره القاضي أبوالفضل بأنه اجتمع رأسه ورأس القاضي على مخدة واحدة سبع سنين» .

---

(١) ترتيب المدارك : ٤٩/٧ .

(٢) تبيين كذب المفتري ص ٢٢١ .

وهكذا انتهت حياة القاضي الباقلاني بعد صراع متواصل مع المعتزلة وسائر الفرق والطوائف تارة بالتصنيف وأخرى بالمناظرات . تصدَّر المجالس شابا وكان له فيها القدح المعلى . وفارق هذه الدنيا شيخاً عن عمر يزيد على الستين بقليل . وخلف وراءه ما خلَّد ذكراه من هذا التراث الضخم ، الذي يبهر المطلع على عناوينه والذي يتمنى كل طالب علم أن تظهر مصنفاته الكثيرة والعظيمة إلى حيز الوجود .

الباب الثاني

في

كتاب التقريب والارشاد

وفيه مباحث

الأول : اسم الكتاب وصحة نسبته للباقلاني .

الثاني : مخطوطة الكتاب وصفتها .

الثالث : المصادر التي أفاد منها ، والتي أفادت منه في شتى العلوم .

الرابع : مختصراته وشروحه .

الخامس : أهمية الكتاب ومدى حاجته إلى التحقيق والنشر.

السادس: دراسة مسألة «الألفاظ الشرعية» .

السابع : دراسة مسألة «حمل اللفظ المشترك بين معنيين على معنييه» .

الثامن : عملي في الكتاب .

المبحث الأول

اسم الكتاب وصحة نسبته للباقلاني

ختم ناسخ نسخة الكتاب التي بين يَديْ الجزء الأول بما يلي : «تم الجزء الأول من كتاب التقريب والارشاد ، ويتلوه في الجزء الثاني . باب : الكلام في حكم أفعال الرسول صلوات الله عليه وسلامه ، والحمد لله حق حمده ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم . وهو بخط يد العبد الفقير إلى رحمة الله الغنى بالله محمد بن المظفر بن هبة الله بن سرايا القدسي ، رحم الله من دعا له بالمغفرة» .

وكتب على الصفحة الأولى من المخطوطة : «الجزء الأول من التقريب والارشاد» وكتب في موضع آخر من الصفحة الأولى بخط مخالف لخط الناسخ ، ويبدو أنه من المفهرس للمكتبة : «التقريب والارشاد في علم الكلام والأصول للحافظ محمد بن المظفر بن هبة الله بن سرايا المقدسي . وهذه النسخة بخط مؤلفها كتبها بيده سنة ٥٤٨» .

وأقول ما كتب في آخر المخطوط بنفس خط المخطوطة يعتمد عليه في تعيين الكتاب أكثر مما يدونه مصنفو المكتبات . لأن مصنف المكتبة ظن أنه لنفس الناسخ وفي الواقع والحقيقة هو لغير الناسخ .

والكتاب بهذا الاسم نسبه للباقلاني كل من ترجم للباقلاني أو أرخ لعلم أصول الفقه . والمصدر الأهم في معرفة مصنفات الباقلاني هو كتاب القاضي عياض المالكي «ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك» . والقاضي عياض رحمه الله يشاركه في المذهب ، وقريب العهد به وفاةً ، حيث توفي سنة ٥٤٤هـ . وقد جمع القاضي عياض في كتابه هذا للقاضي الباقلاني ما ينوف على خمسين مصنفاً معظمها وجدها بخط

شيخه أبي علي الصدفي كما ذكر هو ذلك عند ذكر هذه الكتب . وقد ذكر القاضي عياض للباقلاني ثلاثة كتب تسمى بالتقريب والارشاد أحدها الكبير والثاني الأوسط والثالث الصغير . وقد أحال الباقلاني في موضعين من الكتاب الذي أيدينا إلى الكبير والأوسط . مما يدل على أن الكتاب الذي بين أيدينا هو «التقريب والارشاد الصغير» .

كما يشهد إلى أن الكتاب الذي بين أيدينا هو الصغير لا الكبير ولا الأوسط أن أبا المظفر الاسفرائيني في كتابه التبصير في الدين[1] ذكر أن كتابه الكبير يشتمل على عشرة آلاف ورقة . والذي بين أيدينا لا يزيد على ألف صفحة .

والكتب التي ترجمت للباقلاني نسبت عامتها له كتاب التقريب والارشاد ، ولكن الكتب التي نقلت أراء الباقلاني فتارة كانت تذكر قول الباقلاني بدون عزوه لأحد من كتبه ، وتارة تعزوه إلى كتاب التقريب والارشاد وتارة تعزوه لكتاب التقريب على عادة كثير من المصنفين في اختصار اسم الكتاب المعزو إليه لشهرته بين العلماء ، وتارة كانت تعزو القول إلى «مختصر التقريب والارشاد» للباقلاني ، وتارة تعزوه إلى «تلخيص التقريب» لإمام الحرمين. وسنبين هذا بالتفصيل في الفصل المخصص لمن استفاد من كتاب التقريب والارشاد .

وزيادة في التوثق من صحة نسبة الكتاب لمؤلفه . قابلت الكتاب الذي بين أيدينا بمختصر التقريب لإمام الحرمين الذي عندي مصور له . فوجدت الكتابين يخرجان من مشكاة واحدة ، وكثيراً يكون التوافق في العبارة بالإضافة إلى المعنى .

---

(١) التبصير في الدين ص ١١٩ .

وزيادة في التوثق اخترت مواضع من الكتب التي نقلت عبارات منه وخاصة الكتب التي كانت تنص على أن هذا لفظ القاضي في التقريب ككتاب الزركشي «البحر المحيط» الذي ذكر في مقدمة كتابه أن عنده نسخة من التقريب والارشاد ولهذا كان ينقل منه مباشرة بدون واسطة .

وإليك بعض النماذج المنقولة منه ومعزوة إليه باسم التقريب والارشاد:

١ ـ *قال الزركشي في البحر المحيط*(٢) : وبهذا الأخير صرح القاضي في التقريب فقال : «فإن قيل : ما تقولون لو ثبت أسماء شرعية هل تحمل على موجب اللغة أو الشرع ؟ قلنا : يجب الوقف ، لأنه يجوز أن يراد بها ما هو لها في اللغة ، ويجوز أن يراد ما هو في الشرع ، ويجوز أن يريد الأمرين ، فيجب لتجويز ذلك الوقف حتى يدل دليل على المراد» ، وهذا النقل مطابق لما هو موجود في كتابنا هذا في الصفحة الخامسة والتسعين من المخطوطة .

٢ ـ *قال الزركشي في البحر المحيط*(٣) :

قال القاضي : واعتلوا لذلك بضرب من الجهل ، وهو أنه لو توهم عدم الفعل لعدمت أحكامه بأسرها ، فوجب أن تكون أحكامه هي هو» .

وهذا مطابق لما هو في الصفحة الخامسة والأربعين من المخطوط من كتابنا هذا .

---

(٢) البحر المحيط : ٢/١٦٩ .
(٣) البحر المحيط : ١/١٢٠ .

٣ ـ *قال الزركشي في البحر المحيط*[٤] :

«وهو الذي نص عليه القاضي في التقريب قال : ولا يحتاج إلى تكرارها والتكلم بها في وقتين ، لعلم كل عاقل أنه يصح قصده من نفسه يقول : لا تَنكِح ما نكح أبوك ، إلى نهيه عن العقد ، وعن الوطء جميعا» .

وهذا موافق لما في الكتاب الذي بين أيدينا في الصفحة السابعة عشرة بعد المائة من المخطوط .

وقد وجدت عشرات المواضع متطابقة مع ما نقله الزركشي وعزاه إلى التقريب والارشاد مما لا يدع مجالا للشك أن الكتاب الذي بين أيدينا هو التقريب والارشاد .

---

(٤) البحر المحيط : ١٢٨ .

المبحث الثاني

مخطوطة الكتاب وصفتها

مخطوطة الكتاب محفوظة في مكتبة آصفية في سركار عالي بمدينة حيدرآباد الدكن برقم (٢٢٤٩) كلام قديم . ولاتزال هي النسخة الوحيدة التي نما إلى علمي وجودها ، بالرغم من البحث المتواصل في فهارس المكتبات العامة والخاصة منذ أكثر من اثنتي عشرة سنة . ولعل بإخراج الكتاب إلى النور ونشره أن تظهر له نسخ أخرى ممن هو مبتور الأول والآخر ، ولا تعرف هويتـه .

والمخطوطة مكونة من جزئين . وصلني الجزء الأول منها ، وعدد صفحاته ست وثلاثون وخمسماية صفحة . تتفاوت سطور صفحاته ، فتتراوح ما بين تسعة عشر سطراً وخمسة وعشرين سطراً . وهي مكتوبة بخط نسخ جميل جداً ، وأكثر حروفها منقوطة ، وبهامشها تصويبات وتعليقات مفيدة . بعضها إكمال لنقص وسقط وقع في المخطوط ، يشير له بإشارة خاصة . وبعض العبارات توضيح للعبارة الموجودة في المتن ، لأنها بنفس معنى المتن ، لكن بأسلوب آخر . وكل هذا يؤكد أن ناسخها من طلاب العلم ، بل من العلماء .

حالة المخطوط ممتازة خالية من النقص أو الطمس أو عبث الأرضة والرطوبة سوى سقط يسير جداً في أولها يتعلق بتعريف الفقه لغة ، وتداركتُ هذا النقص من كتاب «تلخيص التقريب» لإمام الحرمين .

النسخة مكتوبة في سنة ٥٤٨هـ بعد وفاة المصنف بمائة وخمس وأربعين سنة بخط الحافظ محمد بن المظفر بن هبة الله بن سرايا القدسي . كما هو مدون في الصفحة الأخيرة من المخطوط . وأشار كاتبها إلى أن الجزء الثاني يبدأ بحكم أفعال الرسول صلوات الله وسلامه عليه .

وأما مصنف المكتبة فقد وهم وظن أن الكتاب لنفس الناسخ ، فكتب على الصفحة الأولى : «التقريب والارشاد في علم الكلام والأصول للحافظ محمد بن المظفر بن هبة الله بن سرايا ، وهذه النسخة بخط مؤلفها كتبها بيده» . وهذا سبب عدم الاهتداء للكتاب هذه السنوات من عمر النهضة العلمية الحديثة .

وقد تابع بروكلمان في كتابه تاريخ الأدب العربي (763) S,I . مصنف المكتبة الآصفية . فنسب الكتاب لكاتبه محمد بن المظفر بن هبة الله بن سرايا القدسي . وتابع بروكلمان على هذا محمد رضا كحالة في كتابه معجم المؤلفين : ٣٨/١٢ حيث نسب كتاب التقريب والارشاد إلى كاتبه المتقدم أيضا .

المبحث الثالث

المصادر التي أفاد منها الباقلاني ، والكتب التي استفادت منه

المصادر التي أفاد منها :

نقل القاضي عياض في ترتيب المدارك(١) عن علي بن محمد الحنائي قوله : «إن القاضي كان يَهِم أن يختصر ما يصنفه ، فلا يقدر لسعة علمه وحفظه ، وما صنف أحد كلاماً إلا احتاج أن يطالع كتب المخالفين غير أبي بكر ، فإن جميع ما يذكره من حفظه» .

ونقل عن الخطيب البغدادي أنه ذكر في تاريخه(٢) : «كان الباقلاني كل ليلة إذا صلى العشاء وقضى ورده ، وضع الدواة بين يديه ، وكتب خمسا وثلاثين ورقة تصنيفا من حفظه ، فإذا صلى الفجر دفع إلى بعض أصحابه ما صنفه ليلته وأمر بقراءته عليه ، وأملى عليه الزيادات فيه» .

فعالم هذه حاله أصبح علمه في صدره ، ووهبه الله من دقة الفهم وقوة البيان ونبوغ الاستنباط قلما يشير فيما يؤلفه إلى مصادر معلوماته ، لأنها أصبحت محفوظة في صدره ، لا يرجع عند تأليفه كتبه إلى تلك المصادر . فهي كالمادة الخام يصنعها ويصقلها وينقحها فيخرجها بكراً .

ثم إن الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣هـ . لم يتقدم عليه من فرسان فن أصول الفقه إلا اليسير . فبعد أول مدوِّنٍ لعلم أصول الفقه ــ الشافعي رحمه الله ــ اقتصر طائفة ممن صنف في أصول الفقه إما على شرح الرسالة ، أو

---

(١) ترتيب المدارك : ٤٧/٧ .

(٢) تاريخ بغداد : ٣٧٩/٥ .

التأليف في مباحث في أصول الفقه ، كما فعل عيسى بن أبان وابن سريج وأبوالحسن الكرخي . وأول من ألف كتابا جمع فيه مباحث أصول الفقه - فيما أعلم - هو الجصاص أبوبكر أحمد بن على الرازي الحنفي في كتابه المسمى بالفصول . الذي ألفه مقدمة لكتابه أحكام القرآن . ويعتبر كتاب القاضي الباقلاني هذا هو الثاني الذي لمّ فيه شمل مباحث أصول الفقه . ولكنه كان أكمل وأشمل من كتاب الجصاص . وقد عاصره في التأليف قرينه قاضي قضاة المعتزلة عبدالجبار بن أحمد الهمذاني الذي توفى بعد الباقلاني سنة ٤١٥هـ ، فكاد العلم أن يكتمل على يد قاضي قضاة المعتزلة . وقاضى الأشاعرة القاضي الباقلاني .

ولأجل ما تقدم ، لا نجد ذكراً لكتب المتقدمين ، ولا لأسماء العلماء في كتابه هذا إلا نادراً . فقد ذكر من الكتب كتاب «أحكام القرآن» للشافعي فيما انتهيت من تحقيقه ، ولم أجد أنه أشار إلى غيره . وأما بالنسبة لمن سبقه من العلماء فقد أكثر من الإشادة لرأي القدرية ، حتى لا تكاد مسألة تخلو منه ، وقد ذكر بعض علمائهم بالاسم ، منهم أبوالحسن الكرخي والثلجي وابن الجبائي . كما ذكر بعض الحنفية منهم عيسى بن أبان . كما ذكر من الطوائف الأخرى أباشمر المرجئ .

وقد كان - رحمه الله - يكثر من الاحالة على كتبه تارة بذكر اسمها مثل : إعجاز القرآن والكبير والأوسط في أصول الفقه ، والفرق بين معجزات الرسل وكرامات الأولياء . وإكفار المتأولين ، وغيرها .

أما إحصاء اسماء الواردين في الكتاب من العلماء الذين نسبت لهم أقوال أصولية على وجه الدقة لا يكون إلا بعد الانتهاء من الكتاب كاملاً ، وكذلك بالنسبة للكتب التي استفاد منها مباشرة .

الكتب التي استفادت منه :

الكتب التي استفادت منه لا تدخل تحت حصر ، لأن كل من ألف كتابا في أصول الفقه أو كتب العلوم الشرعية الأخرى ، التي لها علاقة بمباحث أصول الفقه على طريقة المتكلمين ، لابُدَّ وأن يذكر آراء القاضي الباقلاني ، سواء صرح باسم الكتاب الذي استقى منه آراء الباقلاني أو لم يصرح به .

ومن أهم من أفاد من كتاب الباقلاني «التقريب والارشاد» هذا تلميذ الباقلاني ـ إمام الحرمين ـ الذي اختصر كتابه هذا وسماه «تلخيص التقريب» حيث أفاد منه في كتابه «البرهان» فيما يزيد على مائة وخمسين موضعا . لم يذكر اسم الكتاب الذي بين أيدينا إلا مرتين فقط . وكان في عامتها ينقل رأي الباقلاني دون نسبته لكتاب باسمه ، ولكن بتتبع هذه الآراء وجدتها موافقة لما في التقريب والارشاد إلا نادراً .

وقد تابع إمام الحرمين في نقل آراء الباقلاني ، إما اعتماداً على كتب الباقلاني مباشرة أو بواسطة كتب إمام الحرمين حجة الاسلام محمد بن محمد الغزالي ، وسيف الدين الآمدي ، وفخر الدين الرازي . وهؤلاء هم أساطين علم أصول الفقه على طريقة المتكلمين . وكل من جاء بعدهم من الأصوليين الذين صنفوا على طريقة المتكلمين كان عالة عليهم ، وأفاد من مصنفاتهم ، التي لا تخلو من آراء الباقلاني ، فنقلوها بواسطتهم أو بالاطلاع على كتب الباقلاني مباشرة .

والناظر إلى فهارس ما حقق منها ، وزيِّن بفهارس تنبؤ عن أسماء الكتب الواردة فيها ، وعن أسماء العلماء الواردة في متن الكتاب يشعر بأهمية القاضي الباقلاني وآرائه الأصولية . وسأذكر نماذج للكتب التي استفادت منها اعتماداً على فهارس ما حقق منها :

١ ـ البحر المحيط للزركشي :

ورد النقل عن الباقلاني فيه فيما يزيد على خمسماية موضع في معظمها عزا النقل للباقلاني فقط ، وفي بعضها عزاها للتقريب مقرونة باسم الباقلاني . وورد في بعضها العزو للتقريب بدون اقترانه بالباقلاني ، وفي مواضع يسيره معزواً للتقريب والارشاد .

٢ ـ ذكره ابن النجار الحنبلي في كتابه «شرح الكوكب المنير» في ست مواضع باسم التقريب . ونقل عن الباقلاني بدون نسبة إلى كتاب محدد في خمس وستين موضعا آخر .

٣ ـ ذكره كمال الدين بن أبي شريف المقدسي في حاشيته على الدرر اللوامع في تحرير جمع الجوامع في موضعين باسم التقريب والارشاد ، وفي أحد عشر موضعاً باسم التقريب ونسب للقاضي الباقلاني آراء بدون عزوها إلى كتاب في خمس وسبعين موضعا .

٤ ـ ونسب الباجي في إحكام الفصول للباقلاني آراء في ستين موضعا بدون نسبتها لكتاب معين . ولم يذكر الباقلاني مقرونا بكتابه التقريب إلا في موضع واحد .

٥ ـ ونسب أبواسحاق الشيرازي في شرح اللمع للباقلاني أقوالاً في أربع وعشرين موضعا لم يقرن باسمه اسم الكتاب الذي أخذ منه آراءه .

٦ ـ ذكره القاضي أبويعلي بن الفراء الحنبلي ـ الذي عايشه فترة من الزمن ـ في كتابه العدة في ستة عشر موضعاً . لم يذكر فيها اسم كتابه التقريب إلا مرة واحدة . وقد وجدته استفاد منه في مواضع لم ينسبها إليه وخاصة في أول الكتاب .

٧ ـ ذكره الزركشي في كتابه سلاسل الذهب في ست وثلاثين موضعاً . قرنه مرة واحدة بالتقريب والارشاد وأخرى بالتقريب فقط .

٨ ـ نقل عن الباقلاني الطوفي في شرح مختصر الروضة في سبع وثلاثين موضعاً ، ولكنه لم يقرنه باسم كتابه الذي أخذ منه هذه الآراء .

٩ ـ ذكره الأصفهاني محمود بن عبدالرحمن في شرح المنهاج للبيضاوي في أربعين موضعاً لم يقرنه باسم كتابه الذي أخذ منه أراءه .

١٠ ـ أكثر من النقل عنه ابن السبكي في الإبهاج في شرح المنهاج . وكان غالبا يقرن اسمه بالتقريب والارشاد .

والقصد من ذكر هذه الكتب التمثيل والتدليل على إنتشار آرائه والعناية بكتبه عموماً والتقريب والارشاد على وجه الخصوص . وبهذا يظهر مدى استفادة من جاء بعده بآرائه وكتبه .

المبحث الرابع

مختصرات الكتاب وشروحه

ذكر القاضي عياض في ترتيب المدارك[١] للباقلاني ثمانية كتب في أصول الفقه . الذي يغلب على ظني أنها على وجه الحقيقة خمسة . ويكون قد كرر ثلاثة منها لتعدد تسميتها ، وهو أنه ورد تسميتها تارة بكتاب الأصول الكبير ، وكتابه الأوسط وكتابه الصغير ، ووردت مرة أخرى باسم التقريب والارشاد الكبير والأوسط والصغير . أما الكتابان الآخران لم يحدث فيهما تعدد الاسم وهما : المقنع في أصول الفقه وكتاب أمالي إجماع أهل المدينة .

والباقلاني - رحمه الله - اشتهر عنه بسط العبارة في مؤلفاته ، كما غلب عليه الاستطراد في نصب الحجج والبراهين بما لا تحتاج كتبه معه إلى شرح وتوضيح . وهذا شأن الباقلاني حتى في مناظراته ، كما أورد ذلك عنه كل من ترجم له . فنقل القاضي عياض في ترتيب المدارك قول معاصريه فيه ، فقال : «كان القاضي أبوبكر يهم أن يختصر ما يصنفه فلا يقدر لسعة علمه وحفظه» .

ويقول اليافعي في مرآة الجنان[٢] : «وكان ذا باع طويل في بسط العبارة مشهوراً بذلك حتى أنه جرى بينه وبين أبي سعيد الهاروني مناظرة يوماً ، فأطال القاضي أبوبكر فيها الكلام ووسع في العبارة ، وزاد في الإسهاب ، وبالغ في الايضاح والاطناب ، ثم التفت إلى الحاضرين ، وقال : اشهدوا عليّ أنه إن أعاد ما قلت ، لا غير ، لم أطالبه بالجواب» .

---

(١) ترتيب المدارك : ٤٧/٧ .
(٢) مرآة الجنان : ٦/٣ .

وقال ابن خلكان في وفيات الأعيان[٣] : «وكان كثير التطويل في المناظرة مشهوراً بذلك عند الجماعة» .

وقد ذكر أبوالمظفر الاسفرائيني في كتابه التبصير في الدين[٤] «إن كتاب الباقلاني الكبير في الأصول اشتمل على عشرة آلاف ورقة» .

وبعد أن ألفه شعر القاضي الباقلاني لطول الكتاب أنه بحاجة إلى اختصار ، فاختصره في الأوسط . ثم شعر ثانية أنه في حاجة إلى اختصار ، فاختصره في الصغير ـ وهو الذي بين أيدينا ـ وهذا الكتاب ذكر ابن السبكي أنه كان عنده في أربع مجلدات . ومعظم من ينقل آراء الباقلاني ينقلها منه ، ولذا كان أكثر تداولاً من الكبير والأوسط .

ولم يبلغني أن أحداً شرح الكتاب الذي بين أيدينا ، وذلك لأنه مبسوط العبارة مع أنه مختصر لكتابه الكبير . ولذا فإن كتابه الكبير يقوم مقام الشرح له ، ولذا كان يحيل عليه وعلى الأوسط في كتابه الذي بين أيدينا . وحتى ولو قدر له أن شرح ، فلا يتصور أن يكون في قيمة أصله ، لأن خير من يشرح عبارة مؤلف من المؤلفات هو مؤلفه ، لأنه أعلم بمقصوده .

والكتاب الذي بين أيدينا مع أنه مختصر لكتاب من قبل مؤلفه ، فهو أيضا أشد حاجة من الشرح إلى ربط أفكاره بعضها مع بعض ، لأن طوله قد ينسي المتأخرُ المتقدم . كما أنه بحاجة إلى بيان مواضع الإحالات الكثيرة ، التي كان يحيلها على كتبه الأخرى الأصولية وغيرها .

وشعر إمام الحرمين الجويني ـ رحمه الله ـ أن الكتاب بحاجة إلى اختصار ، ولذا قام بالمهمة فاختصره قبل أن يصنف كتابه «البرهان» الذي

---

(٣) وفيات الأعيان : ٤/٢٦٩ .

(٤) التبصير في الدين ص ١١٩ .

استقلت فيه شخصيته العلمية ، والذي أكثر فيه من مخالفة القاضي الباقلاني ، وقد سمى إمام الحرمين المختصر بـ «تلخيص التقريب» .

وتلخيص التقريب عندي صورة لمخطوطته في ٢١٠ ورقات ، كل ورقة فيها خمسة وعشرون سطراً . وهي مكتوبة بخط دقيق . وفي هوامشها مقابلات . وبأولها تمزيق وسقط لعبث الأرضة بها في أكثر من عشرين ورقة من أولها . وسقط من وسطها ورقة كاملة لعلها من المصور . ويوجد للمخطوط صورة في قسم مخطوطات الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة برقم (١٨٧٢) والأصل موجود في جامع المظفر بتعز بالجمهورية اليمنية برقم (٣١٤) .

وبمقابلة الكتاب الذي بين أيدينا بكتاب إمام الحرمين وجدت أنه اختصره إلى النصف تقريباً . وقد كان في اختصاره له مقراً لأقواله قلما يخالفه في رأي كسائر المبتدئين في متابعة من يشتغلون بكتبهم . وهذا كان هو شأن الغزالي مع إمام الحرمين ، كان متابعا له في كتابه المنخول . ولكن لما نضج فكره واستقلت شخصيته وألف المستصفى خالف إمام الحرمين في كثير من اختياراته .

وكثير ممن ينقل آراء الباقلاني من المتأخرين يعتمد في نقلها على «تلخيص التقريب» لإمام الحرمين . وقد حدث خلط من بعض الأصوليين بين كتاب إمام الحرمين «التلخيص» وبين الكتاب الذي نحققه ، لأن بعض الأصوليين يطلق على هذا الكتاب «مختصر التقريب» وبعضهم يقرن اسم الكتاب باسم المؤلف فيقرنه بإمام الحرمين ، أو بالباقلاني ، فيكون تمييزا لأحدهما عن الآخر .

المبحث الخامس

أهمية الكتاب ، ومدى حاجته إلى التحقيق والنشر

ذهب جميع من أرخ لأصول الفقه خصوصا وللتشريع عموما إلى أن أول من صنف في أصول الفقه هو الإمام محمد بن ادريس الشافعي ، حيث وضع كتابه المسمى بالرسالة من أجل توحيد الصفوف وإنهاء الفرقة وإحلال الألفة بين مدرسة الحديث ومدرسة الرأي في المشرق بطلب من الإمام عبدالرحمن بن مهدي ، وقد أثمرت «الرسالة» فكانت هي البلسم الذي ضمد الجراح وشفا الصدور ، فكانت هي المولود المبارك . ثم أردفها الشافعي ـ رحمه الله ببعض الكتب الأخرى في أصول الفقه كإبطال الاستحسان ، واختلاف الحديث ، وجماع العلم . وكل من جاء بعد الشافعي حاول أن يكمل المسيرة ، ويتم ما بدأ به الشافعي إما بشرح وتوضيح ماحتوت عليه ، أو التأليف في مباحث متفرقة في أصول الفقه ، كما فعل عيسى بن أبان الحنفي حيث ألف حجية خبر الواحد ، وحجية القياس . وبقي الأمر كذلك حتى وضع الجصاص أبوبكر أحمد بن علي الرازي كتابه الفصول مقدمة لكتابه أحكام القرآن ، فجمع معظم مباحث أصول الفقه على طريقة الحنفية.

ويقول الزركشي في مقدمة البحر المحيط(١) : «وجاء من بعد الشافعي فبينوا وأوضحوا وبسطوا وشرحوا حتى جاء القاضيان ، قاضي السنة أبوبكر بن الطيب وقاضي المعتزلة عبدالجبار بن أحمد ، فوسعا العبارات ، وفكا الإشارات ، وبينا الاجمال ، ورفعا الاشكال» . وقد ألف الأول عدة كتب كما تقدم في مصنفاته ، وألف الثاني كتابه «العمد» وكتباً أخرى . وكتاب

---

(١) البحر المحيط : ٦/١ .

التقريب والارشاد وكتاب العمد يعتبران أول كتابين جمعا مسائل أصول الفقه وفوائده .

فكتاب الباقلاني الذي بين أيدينا يعتبر أول كتاب مستوعب لجميع مباحث أصول الفقه . ويمتاز عن كتاب القاضي عبدالجبار ـ العمد ـ بخلوه عن قواعد المعتزلة الأصولية ، بل وجه الباقلاني همه فيه إلى إبطال قواعد المعتزلة التي لها علاقة بأصول الفقه كالقول بالتحسين والتقبيح العقليين ، ووجوب الأصلح على الله ، وخلق العباد أفعالهم وغيرها .

كما أن أهمية الكتاب تكمن ـ أيضا ـ في كون كل من جاء بعد الباقلاني من المتكلمين كان عالة عليه ، لابُدَّ وأن يزين كتابه بذكر أقوال الباقلاني .

فالعثور على كتاب «التقريب والارشاد» ـ في نظري ـ يعتبر حدثاً مهما بالنسبة للمتخصصين في علوم الشريعة عموما وأصول الفقه خصوصاً .

ولكل ما تقدم فالحاجة ماسة جداً لإخراج الكتاب من سجنه في ثوب قشيب بعد سجن دام ما يزيد على عشرة قرون . ولا أظن أن هناك كتابا في هذا الفن أحق بالإخراج والظهور منه ، لأن الكتاب يمثل مدرسة خاصة في آرائه . واعتمد عليه من جاء بعده أكثر مما اعتمد هو على غيره ، فآراؤه تتسم بالابتكار إجمالاً .

وأما أهمية تحقيق الكتاب فهي نفسها التي تدعو لتحقيق أي كتاب آخر . ومنها : التأكد من صحة ما عزي إليه من أقوال في كتب المتأخرين عنه ، وخاصة أن أكثر من ينقل أقواله كان ينقلها بالواسطة اعتماداً على كتاب إمام الحرمين «تلخيص التقريب» أو البرهان ، أو كتب من سبقهم عموما . وقد يعتري الناقل الغفلة أو الوهم فينسب للباقلاني ما لم يقله ،

وفعلا وجدت نماذج لذلك فعلى سبيل المثال نسب البعلي في القواعد والفوائد الأصولية وابن النجار في شرح الكوكب المنير(٢) إلى الباقلاني القول بالتفريق بين الفرض والواجب ، وهو يقول في كتابه هذا : «فصل في أن الواجب هو الفرض»(٣) .

ومنها : قد وجدت بعض الأقوال نقلت عن الباقلاني مبتورة مما توهم خلاف مراده . وبذلك لا يكون نقلها دقيقا ، وبتحقيق الكتاب ومقابلة ما فيه بالكتب التي أكثرت من النقل عنه يتضح ما بينه وما بين غيره من فوارق .

ومنها : حاجة الكتاب لربط مادته العلمية ببيان مواضع الإحالة في كتبه المطبوعة أو في المواضع المتقدمة في نفس كتابه هذا . حتى يسهل على الناظر فيه الوصول إلى ما يريد . وسأبين في الفصل الخاص بمنهج التحقيق ما قمت به ومدى فائدته .

---

(٢) القواعد والفوائد الأصولية : ص ٦٣ وشرح الكوكب المنير ٣٥٢/١ .

(٣) هذا الكتاب ص ٥٦ من المخطوطة .

المبحث السادس

الأسماء الشرعية(١)

بين يدى هذه المبحث :

نظراً لأن الحواشي في كثير من الأحيان تضيق عن كل ما يريد أن يقوله المحقق للكتاب . وقد يكون ضروريا في بعض الأحيان استقصاء الكلام في بعض المسائل الواردة في الكتاب المحقق . لذا رأيت أن أقوم ببحث مسألتين من المسائل الواردة في الكتاب على وجه التفصيل والاستقصاء بقدر المستطاع من حيث جمع الأقوال ، والاستطراد في الاستدلال لها ، وبيان ثمرة النزاع فيها . أرجو أن يكون في ذلك نفع للناظر في الكتاب ، وقد وقع اختياري على مسألتين ، جعلت كل واحدة منهما في مبحث خاص . وسأبين في كل مسألة سبب وقوع اختياري عليها دون سائر المسائل ، ولولا ما أخشاه من الإطالة لقمت ببحث أكثر من مسألتين . وكانت المسألة الأولى التي وقع اختياري عليها هي ما عنونت بها لهذا المبحث «الأسماء الشرعية» .

سبب اختيار هذه المسألة :

الذي وجدته في معظم كتب أصول الفقه عدم الدقة في نسبة القول للباقلاني في هذه المسألة حتى من أقرب الناس للباقلاني وأكثرهم اشتغالاً بكتبه ، مثل إمام الحرمين في البرهان(٢) فقد قال : «وقال آخرون : هي مقرة

---

(١) عنون الرازي في المحصول : ٤١٤/١/١ للمسألة بعنوان آخر هو : «الحقيقة الشرعية» . وقد نبه الزركشي في البحر المحيط إلى أن ما عنون به الرازي ليس بمرضي ، والصواب العنونة «بالأسماء الشرعية» لتدخل الحقائق والمجازات الشرعية ، لأن البحث جارٍ في كونها حقيقة أم مجازا .

وسبب آخر لاختيار العنوان هو عدم دخول الحرف والفعل ، لأنه لا يوجد الحرف الشرعي والفعل الشرعي بعد الاستقراء ، كما ذكر ذلك فخرالدين الرازي .

(٢) البرهان : ١٧٤/١ .

على حقائق اللغات ، لم تنقل ولم يزد في معناها ، وهو اختيار القاضي أبي بكر - رحمه الله» . ثم قال : «واستمر القاضي على لجاج ظاهر» . ثم قال : «وهو غير سديد ، فإن حملة الشريعة مجمعون على أن الركوع والسجود من الصلاة ، ومساق ما ذكره أن المسمى بالصلاة الدعاء فحسب» .

وسيأتي عند ذكر الأقوال في المسألة وبيان حقيقة قول الباقلاني أن ما نقله عنه إمام الحرمين لم يكن دقيقاً . وقد تابع إمام الحرمين على هذا النقل جماعة باعتبار أنه أوثق مصدر لنقل أقواله في ظنهم . علما بأن الزركشي في البحر المحيط(٣) نقل الاتفاق على وجود زيادة في المعنى الشرعي عن المعنى اللغوي .

تعريف الأسماء الشرعية :

عرف أبوالحسين البصري في المعتمد(٤) الاسم الشرعي بأنه «ما استفيد بالشرع وضعه للمعنى» .

وعرفها فخرالدين الرازي في المحصول(٥) بنفس تعريف أبي الحسين فقال : «هي اللفظة التي استفيد من الشرع وضعها للمعنى» . وقال بعد ذكره التعريف : سواء كان المعنى واللفظ مجهولين عند أهل اللغة ، أو كانا معلومين ، لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى ، أو كان أحدهما مجهولاً والآخر معلوما . فدخل في تعريف أبي الحسين الأقسام الأربعة المتقدمة . لكن القسم الرابع وهو ما كان المعنى معلوما لأهل اللغة واللفظ غير معلوم - لا يعتبره الجمهور من الأسماء الشرعية . وتابع فخرالدين الرازي أباالحسين البصري في تعريفه ، وبالتالي تابعه في اعتبار القسم الرابع من الأسماء الشرعية ، كما تابع الرازي بعض الأصوليين على ذلك .

---

(٣) البحر المحيط : ٢/١٦٥ .
(٤) المعتمد : ١/٢٤ .
(٥) المحصول : ١/١/٤١٤ .

وذكر أبوالحسين البصري أن عبدالجبار بن أحمد اشترط في الاسم الشرعي شرطين هما : كون المعنى ثابتا بالشرع . وكون وضع الاسم له بالشرع .

ومثل الصفي الهندي على ما في الإبهاج بشرح المنهاج(٦) الأقسام الأربعة الداخلة في تعريف أبي الحسين والرازي ، فقال : مثال ما كانا مجهولين أوائل سور القرآن . ومثال ما كانا معلومين لأهل اللغة لفظة «الرحمن» في إطلاقها على الله سبحانه . ومثال ما كان اللفظ معلوما لهم والمعنى غير معلوم هو لفظ «الصلاة والصوم» . ومثال ما كان المعنى معلوما لهم واللفظ غير معلوم كلفظة «الأب» .

أما الفريق الآخر ، وهم الذين يرون أن هذه الألفاظ كانت معروفة في اللغة ، ولكن الشرع استعملها استعمالا آخر ، فقد أشعرت عباراتهم بذلك .

فعرفها أبويعلي في العدة(٧) بأن الاسم الشرعي : «هو الاسم المستعمل في الشريعة على غير ما كان عليه في موضوع اللغة» .

وعرفها أبواسحاق الشيرازي في شرح اللمع(٨) بأنها «كون اللفظ في اللغة موضوعاً لمعنى وورد الشرع به في غيره» .

فكل عرَّف الأسماء الشرعية بحسب حقيقتها عنده . فالمعتزلة ومن قال بقولهم ـ وهو أنها نقلت إلى معاني جديدة لا تشترط فيها علاقة بين المعنى التي كانت له في اللغة والمعنى الشرعي الجديد ـ عرفها بما عرفها به أبوالحسين .

---

(٦) الإبهاج : ٢٧٦/١ .
(٧) العدة : ١٨٩/١ .
(٨) شرح اللمع : ١٨١/١ .

ومن قال إنها نقلت من اللغة إلى الشرع ، ولكن لوجود علاقة بين معناها اللغوي ومعناها الشرعي عرفها به أبويعلى وأبواسحاق الشيرازي .

فيما بينته في تعريف الألفاظ الشرعيةما يكفي لمعرفة المراد بها ، ولكن نظراً لأن المعتزلة قسموها إلى دينية وشرعية كان من المناسب بيان أصل هذا التقسيم وما يترتب عليه ، وبيان سبب تفريق بعض الأصوليين بين الدينية والشرعية .

الأصل في تقسيم الأسماء الشرعية إلى دينية وشرعية هم المعتزلة . فقالت المعتزلة الأسماء الدينية ثلاثة : الإيمان والكفر والفسق . وهي عندهم مستعملة في الشرع في غير معناها اللغوي تماما . ولهذا أثبتوا المنزلة بين الإيمان والكفر وهي الفسق ، وهي منزلة بين المنزلتين ، فالفاسق ليس بمؤمن ولا كافر ، فالمقصود بالدينية الاعتقادية أو ما يتعلق بأصول الدين .

وأما الشرعية عندهم فكما سبق بيان حقيقتها أنها أسماء لغوية نقلت في الشرع عن أصل وضعها اللغوي إلى أحكام شرعية كالصلاة والحج والزكاة والصيام . فالمقصود بالشرعية العملية .

ولكن الرازي في المحصول(٩) : نقل عن المعتزلة أنهم يقسمون الأسماء التي نقلها الشرع إلى أسماء أجريت على الأفعال كالصلاة والزكاة ، وهي المسماة بالشرعية وإلى أسماء أجريت على الفاعلين كالمؤمن والفاسق ، وهي المسماة بالدينية . وما نقله الرازي مخالف لما نقله غيره عنهم ، وهو ليس بسديد ، لأنه يلزم عليه دخول المصلي والمزكي لأنها من أسماء الفاعلين في الأسماء الدينية ، ويلزم ـ أيضا ـ دخول لفظ الإيمان والكفر والفسق في الشرعية ، لأنها أفعال .

---

(٩) المحصول : ٤١٤/١/١ .

وذكر الشيخ أبو اسحاق الشيرازي ـ رحمه الله ـ في شرح اللمع[١٠] أن هذه أول مسألة نشأت في الاعتزال ، وذلك أن عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه ـ لما قتل ظهرت البدع ، وكثرت الشرور . فقال أهل الشام : نحن نطالب بدم عثمان ، وقوم من أصحاب علي تبرؤا منه . وجرت بينهم من الحروب مالا يخفي . فجاءت المعتزلة بعدهم بقليل فقالوا : ننزلهم منزلة بين المنزلتين ، فلا نسميهم كفاراً ولا مؤمنين ، ونقول : هم فسقه ، حتى أطلقوا هذا القول على عظماء الصحابة كطلحة والزبير ، حتى قال كبراؤهم ، مثل واصل بن عطاء : «لو شهد عندي علي وطلحة على باقة بقل لم أقبل حتى يكون معهما ثالث ، لأن أحدهما فاسق» . فقيل لهم : «إن الإيمان في اللغة هو التصديق ، وهؤلاء مصدقون موحدون» ، فقالوا إن هذا حقيقته في اللغة، وقد نقل في الشرع إلى غيره ، فجعل اسماً لمن لم يرتكب شيئاً من المعاصي ، فمن ارتكب شيئاً منها خرج من الإيمان ولم يبلغ الكفر» .

تحرير محل النزاع في المسألة :

١) محل النزاع هو الأسماء الشرعية فقط دون الحرف والفعل .

قال الرازي في المحصول[١١] : الأقرب أنه لا يوجد الفعل الشرعي والحرف الشرعي ، والدليل على ذلك الاستقراء ، وكذلك فإن الفعل يكون شرعياً تبعا للمصدر ، وليس لذاته .

٢) النزاع في الألفاظ التي وضعها المشرع لتدل على معاني جديدة بلا قرينة ، فهي حقائق شريعة ، مثل الصلاة والزكاة والصيام .

---

(١٠) شرح اللمع : ١٧٢/١ .
(١١) المحصول : ٤٣٩/١/١ والإبهاج : ٢٨٨/١ .

أما ما استعمله المتشرعة ـ الفقهاء والمتكلمون ـ من ألفاظ ، كلفظ الاجماع ولحن الخطاب فتحمل على المعنى الشرعي فقط اتفاقاً ، لأنها أصبحت حقائق عرفية ، تعارف عليها أهل الشرع ، فلا حاجة لهم فيها إلى قرينة(١٢) .

٣) اتفق جميع أهل العلم على أن الأسماء الشرعية يستفاد منها في الشرع معنى زائداً عن أصل وضع اللغة ، وهذا صرح به الباقلاني .

واختلفوا في تلك الزيادة هل تجعل الأسماء موضوعة كالوضع الابتدائي من قبل الشرع ، كما يقول المعتزلة ، أو هي منقولة للشرع مع وجود علاقة بين المعنيين ، أو هي مبقاة على الوضع اللغوي ، وإنما تصرف الشرع في شروطها وأحكامها .

وتتميما للفائدة نقل الزركشي في البحر المحيط(١٣) عن تعليقة القاضي حسين أن التصرف الذي حدث من الشرع في هذه الأسماء لا يعدو عن ثلاث حالات هي :

الأولى : ما زاد فيها من كل وجه ، كالصلاة ، فإنها في اللغة الدعاء، فأبقاها الشارع على معنى الدعاء ، وزاد القراءة والركوع والسجود .

الثانية : ما نقص فيها من كل وجه كالحج ، فإنه في اللغة القصد ، وفي الشرع القصد إلى بيته الحرام .

الثالثة : ما نقص فيها من وجه وزاد من وجه ، كالصوم ، فإنه في اللغة الامساك ، وفي الشرع إمساك مخصوص مع شروط أخرى كالنية وغيرها .

---

(١٢) إرشاد الفحول : ص ٢٢ ، والبحر المحيط : ١٦٩/٢ . وقال : «لم أر من نبه على الفصل بين المقامين غير القاضي عضد الدين والملة الإيجي .

(١٣) البحر المحيط : ١٦٥/٢ .

وبهذا اتضح أن محل النزاع هو الأسماء الشرعية دون الحرف والفعل ، وكذلك هو الألفاظ التي استعملها المشرع دون الألفاظ التي اصطلح عليها المتشرعة ، وفي أن المعنى الزائد الذي دلّت عليه هذه الأسماء هل يكون نقلاً للفظ نقلا كلياً بدون علاقة ، أو هو نقل مع علاقة بين المعنيين ، أو لا يوجد نقل ، بل هي مبقاة . وسيأتي مزيد تفصيل لذلك عند ذكر أقوال أهل العلم في محل النزاع بإذن الله .

الأقوال في المسألة :

١ ـ نقل أبوالحسين البصري في المعتمد(١٤) عن قوم من المرجئة نفي جواز نقل الألفاظ ، وقال : «وبعض عللهم تدل على أنهم أحالوا ذلك ، وبعض عللهم الأخرى تدل على أنهم قبحوه» . وكذلك فعل أبوالخطاب الكلوذاني في التمهيد(١٥) فقال : والكلام في هذه المسألة في فصلين : أحدهما : إنه يجوز نقل الأسماء ، وكذلك فعل في الجزء الثاني من التمهيد .

ولكن الرازي في المحصول والآمدي في الإحكام(١٦) نقلا الاجماع على جواز النقل عقلاً وحصرا الخلاف في الوقوع . ومن علم حجة على من لم يعلم . فما ذكره أبوالحسين ـ من وجود الخلاف في الجواز مع تسمية من قال بعدم الجواز ، واستدل لهم ـ يُقَدَّم على نفي الرازي والآمدي .

٢ ـ ذهب المعتزلة والخوارج وتابعهم على ذلك بعض الفقهاء إلى جواز نقل الألفاظ اللغوية إلى معاني شرعية نقلاً كليا بدون أي علاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي . فهي معاني مبتكرة ابتكرها المشرع ، يجوز أن لا يلاحظ فيها المعنى اللغوي ، وإذا حدث أن وجدت علاقة بين المعنى اللغوي

---

(١٤) المعتمد : ٢٣/١ .
(١٥) التمهيد : ٨٩/١ ، ٢٥٣/٢ .
(١٦) المحصول : ٤١٤/١/١ والاحكام : ٣٥/١ .

والمعنى الشرعي فإنه اتفاق بطريق الصدفة ليس مقصوداً . فالأسماء الشرعية عندهم ليست حقائق لغوية ولا مجازات عنها .

قال أبوالحسين في المعتمد(١٧) : «ذهب شيوخنا والفقهاء إلى أن الاسم اللغوي يجوز أن ينقله الشرع إلى معنى آخر . ثم قال : ولا فرق بين أن يوضع لتلك العبادة اسم مبتدأ ، وبين أن ينقل إليها اسم من أسماء اللغة مستعمل في معنى له شبه بالمعنى الشرعي ، بل نقل اسم لغوي إليه أولى» :

ووافق المعتزلة في مذهبهم أبوالخطاب في التمهيد رأيا واستدلالاً . ونقله عن شيخه أبي يعلي . ولكن الموجود في العدة خلافه . ونقله عن أبي حنيفة . وما نقله أصحاب أبي حنيفة خلافه ، والصحيح أن الذي قال بهذا القول هو الدبوسي والسرخسي والبزدوي ، كما في فواتح الرحموت وأصول السرخسي وميزان الأصول(١٨) .

٣ـ ذهبت جماهير الأصوليين إلى أن الشرع تصرَّف في اللفظ اللغوي ، كما تصرف أهل العرف في بعض الألفاظ بنقلها عن معناها الموضوعة له أصلاً ، إما على سبيل قصر اللفظ على بعض معناه ، كقصر لفظ الدابة على ذوات الأربع ، أو على سبيل التجوز بإضافة الشئ إلى غير ما هو له كقولهم : الخمر محرمة ، والمحرم شربها . وقالوا : وكذلك الألفاظ الشرعية خصصت لفظة الصلاة ، واستعملت في دعاء مخصوص .

ولكن اختلفت عباراتهم في التعبير عن هذا الواقع .

فبعضهم عبَّر عنه أنه نقل ، ولكن ميزة عن قول المعتزلة بأنه ليس نقلاً مطلقاً ، بل مع وجود علاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي ، مثل فعل

---

(١٧) المعتمد : ١/ ٢٣ .

(١٨) فواتح الرحموت : ١/ ٢٢٢ ، وأصول السرخسي : ١/ ١٩٠ ، وميزان الأصول : ص ٣٧٩ .

أهل اللغة بالألفاظ العرفية . وبعضهم اضطرب مثل الشيخ أبي اسحاق الشيرازي فسماه في التبصرة نقلاً ، وتردد في شرح اللمع(١٩) .

وبعضهم أبى أن يسميه نقلاً . وحرروا مرادهم بدون وصفه بأنه نقل . وهذا القول كما هو ظاهر إنه مذهب وسط بين مذهب الباقلاني والمعتزلة . واتفق أصحاب هذا القول على أنها مجازات لغوية لعدم استعمال المشرع لها في معانيها اللغوية . وذهب بعضهم إلى أنها اشتهرت فأصبحت حقائق شرعية(٢٠) .

٤ ـ مذهب الباقلاني : قال في التقريب ص ٣٨٧ «إن الذي عليه أهل الحق وجميع سلف الأمة من الفقهاء وغيرهم أن الله سبحانه وتعالى لم ينقل شيئاً من الأسماء اللغوية إلى معان وأحكام شرعية ، ولا خاطب الأمة إلا باللسان العربي ، ولا أجرى سائر الأسماء والتخاطب إلا على ما كان جارياً عليه في وضع اللغة» .

ولكنه في نقاشه للمعتزلة في ص ٣٩٥ قال : «الصلاة في اللغة هي الدعاء ، ولكن أخذ علينا أن تكون دعاء على شروط ومعه نية وإحرام وركوع وسجود وقراءة وتشهد وجلوس ، فالاسم في الشريعة لما كان صلاة في اللغة ، وإن ضمت إليه شروط شرعية» . وقال : «الحج في اللغة هو القصد ، ولكنه في الشرع قصد إلى بيت مخصوص» .

ويضم كلام الباقلاني إلى بعضه يظهر أنه يقول بوجود تغيير في استعمال اللفظ في الشرع عن استعماله في اللغة . ولكن مع هذا فإنه لا يقر بوجود ألفاظ تسمى بالشرعية ، ولا يسلم بالنقل . ونقلُ كثير من الأصوليين عن الباقلاني موافق لما هو في التقريب .

---

(١٩) فواتح الرحموت : ١/٢٢٢ ، وأصول السرخسي : ١/١٩٠ ، وميزان الأصول : ص ٣٧٩ .
(٢٠) فواتح الرحموت : ١/٢٢٢ ، وأصول السرخسي : ١/١٩٠ ، وميزان الأصول : ص ٣٧٩ .

وأما إمام الحرمين ـ وهو أكثر العلماء اشتغالاً بآراء الباقلاني الأصولية ـ قال في البرهان[٢١] : وقال آخرون : هي مقررة على حقائق اللغات ، لم تنقل ، ولم يزد في معناها ، وهو اختيار القاضي أبي بكر ، رحمه الله» ثم وصف ما هو عليه أنه لجاج ظاهر ، ووصفه بأنه قول غير سديد .

ونسب المازري قول الباقلاني في شرحه للبرهان للمحققين من الفقهاء والأصوليين من المالكية . ونقله الزركشي في البحر المحيط[٢٢] عن أبي الحسن الأشعري .

٥ ـ ذهب أبواسحاق الشيرازي للقول بالنقل في الأسماء الشرعية دون الأسماء الدينية احترازاً عن بدعة المعتزلة والخوارج . ونسب هذا القول الزركشي في البحر المحيط لابن الصباغ واختاره . قال في شرح اللمع[٢٣] : ويمكننا أن نحترز من هذه المسألة عن الألفاظ الدينية ، فنقول : إن الأسماء منقولة إلا هذه المسألة» . وقال : «ويمكننا نصرة ذلك ـ أى النقل ـ من غير أن نشارك المعتزلة في بدعتهم ، وليس من ضرورة النقل أن يكون في جميع الألفاظ» .

٦ ـ ذهب الآمدي في الإحكام إلى التوقف .

قال في الاحكام[٢٤] : «وإذا عرفت ضعف المأخذ من الجانبين ، فالحق عندي في ذلك إنما هو إمكان كل واحد من المذهبين ، وأما ترجيح الواقع منهما فعسى أن يكون عند غيري تحقيقه .

---

(٢١) البرهان : ١٧٤/١ .
(٢٢) على ما في البحر المحيط : ١٦١/٢ .
(٢٣) شرح اللمع : ١٧٣/١ ، ١٨٣ .

فهذه أهم الأقوال في المسألة . وسأحاول الاستدلال لها مع مناقشة الأدلة التي فيها ضعف إن شاء الله .

أدلة القول الأول وهم القائلون بعدم الجواز :

١) نقلها عما وضعت له في اللغة يكون قلبا للحقيقة ، وقلب الحقائق مستحيل لا يجوز .

وأجيب : إن كون الاسم اسماً للمعنى غير واجب له ، وإنما هو تابع للاختيار ، بدلالة انتفاء الاسم عن المعنى قبل المواضعة ، وأنه كان جائزاً أن يسمى المعنى بغير ما سمي به نحو تسمية البياض سواداً ، إلى غير ذلك . وعليه يجوز أن يصطلح على سلب الاسم عن معناه ونقله إلى غيره وقولكم «إنه مستحيل» يصح لو كان انفكاك الاسم عن المعنى مستحيلا .

٢ ـ ومن قال بالقبح قال : إن نقل الاسم عن معناه إلى معنى آخر يقتضى تغيير الأحكام المتعلقة به وتعطيلها ، وهو قبيح .

وأجيب : بأننا لا نسلم أن تعطيل الأحكام قبيح ، فإن النسخ يعطل الأحكام وليس قبيحا . ولو سلمنا قبحه ، فإنما يكون في الاسم الذي تعلق به فرض دون ما لم يتعلق به فرض ، ثم لو نقل اسم الصلاة عن الدعاء لم يسقط فرض الدعاء . ولو قصد المشرع سقوطه لبين لنا ذلك .

واستدل أبوالحسين البصري في المعتمد للقول بالجواز :

١ ـ إن الشريعة جاءت بعبادات لم تكن معروفة في اللغة ، فلم يكن بدٌ من وضع اسم لها لتتميز به عن غيرها ، كما يجب ذلك في مولود يولد للإنسان ، كما يضع أهل الصنائع لكل ما يستحدثونه من أدوات أسماء تعرف بها ، ولا فرق بين أن يوضع لتلك العبادة اسماً مبتدأ ، وبين أن ينقل

---

(٢٤) الاحكام للآمدي : ٤٤/١ .

إليها اسم من أسماء اللغة مستعمل في معنى له شبه بالمعنى الشرعي ، بل نقل اسم لغوي إليه أولى .

٢ ـ لا يمتنع تعلق مصلحة بنقل اسم من معناه اللغوي إلى معنى شرعي ، كما لا يمتنع ثبوتها في جميع العبادات ، ولا يكون في هذا النقل وجه قبح . وإذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع حسنه ، إذ المصلحة وجه حسن(٢٥) .

وبهذا يتضح أن نقل الاسم من معناه اللغوي إلى معناه الشرعي غير مستحيل ، بل هو جائز عقلاً . لأن الاسم ليس واجبا للمعنى بدليل انتفاء الاسم قبل التسمية ، وأن أرباب الحرف يحدثون أسماء لأدواتهم المستحدثة ، وكذلك من يولد له مولود يضع له اسما .

أدلة المعتزلة والخوارج على وقوع النقل :

١) احتج المعتزلة ومن قال بقولهم على وقوع النقل بأن الشرع أطلق اسم إسلام وإيمان وكفر وفسق على معاني مخصوصة . وهو ما لم يعرفه أهل اللغة ، ولا وضعوا هذه الأسماء لما أطلقت عليه . ويدل على ذلك الحديث المتفق عليه(٢٦) والذي فيه : جاء جبريل عليه السلام إلى الرسول ﷺ في صورة رجل ، فقال : يا محمد ، ما الاسلام ؟... ثم قال : ما الإيمان ؟... ثم قال ﷺ : ﴿هذا جبريل أتاكم يعلمكم أمر دينكم﴾ . فلولا أن الاسم شرعي لما احتاج إلى بيانه ، لأن العرب تعرفه .

واعترض على هذا بأن صاحب الشريعة بعث ليعلم الناس الأحكام لا الأسماء .

---

(٢٥) ينظر ما يتعلق بأدلة هذا القول : التمهيد لأبي الخطاب ١/٨٩ ، ٢/٢٥٢ ، والمعتمد : ١/٢٤ ، والأحكام للآمدي : ١/٣٥ .

(٢٦) البخاري : ١/١١٤ ، ومسلم : ١/٣٩ .

وأجيب : بأن المشرع إذا وضع حكما فلابد أن يضع له اسماً يعرف الناس هذا الحكم ، ليميزه عن غيره ، فصار ذلك عائداً إلى الأحكام .

٢ ـ إن لفظ «الصلاة» لم يكن مستعملاً في اللغة لمجموع الأفعال الشرعية كالركوع والسجود والتسبيح والتكبير والقعود والنية وغيرها ، لأن أهل اللغة لم يكونوا يعرفون هذه الصلاة ولا شروطها وأركانها ، ثم صار اسم الصلاة اسما لمجموع هذه الأفعال ، حتى لا يعقل من إطلاق اسم الصلاة سواها . فيكون بذلك نقلها المشرع إلى استعمال جديد .

واعترض الباقلاني على هذا الدليل بأن الصلاة أطلقت على جميع هذه الأفعال ، لأن الصلاة في اللغة بمعنى الاتباع ، فالتالي للسابق يسمى مصلٍ لأنه تالٍ له ، وكذلك المأموم متبع لفعل الإمام ومقتفٍ أثره .

وأجاب المعتزلة أنه يلزم على ذلك أن لا تسمى صلاة المنفرد صلاة ، وهو مخالف لاجماع الأمة ، وكذلك السنة التي ورد فيها تسمية صلاة المنفرد صلاة .

واعترض الباقلاني ـ أيضا ـ بأن الصلاة سميت صلاة للدعاء الذي فيها . ولذا لم تنقل الصلاة في الشرع ، بل بقيت في معناها الذي وضعت له ، وهو الدعاء .

وأجاب المعتزلة عن هذا الاعتراض بأنه إذا قصد الباقلاني من كلامه أن لفظ الصلاة تطلق على جملةٍ من الأفعال التي تتألف منها الصلاة لأن فيها دعاء فقد سلمتم بما نريده من إفادة الاسم لما لم يكن يفيده في اللغة . وإن قصدتم أن اسم الصلاة واقع على الدعاء ، فذلك باطل ، لأن المفهوم من لفظة «صلاة» جملة الأفعال . لأننا نفهم من قولكم فلان خرج من الصلاة إذا فرغ من أفعالها ، وإن كان متشاغلاً بالدعاء .

ويلزم على قولكم أن الصلاة هي الدعاء أن صلاة الأخرس لا تسمى صلاة لأنه لا دعاء فيها . ويلزم ـ أيضا ـ أن المصلي إذا أخل بالقراءة والركوع والسجود أن يقال إنه قد صلى .

ويرد على هذين الإلزامين بعدم صحتهما . وهو أن صلاة الأخرس فيها دعاء ، ولا يلزم النطق في الدعاء . ويبطل الإلزام الثاني ، لأننا لا نقول بصحة الصلاة بدون شروطها[(٢٧)] .

٣ ـ كان لفظ الصوم يفيد في اللغة الامساك عموما سواء كان عن الكلام كقوله تعالى : ﴿إني نذرت للرحمن صوما فلن أكلم اليوم إنسيا﴾[(٢٨)] أو الأكل والشرب ليلاً أو نهارا ، وأصبح يفيد في الشرع إمساكاً مخصوصا .

وكذلك لفظ «الزكاة» يفيد في اللغة النماء . ثم جعل في الشرع اسم لإخراج جزء من المال طهرة له . وهو في الحقيقة نقصان وليس بزيادة .

وكذلك «الحج» في اللغة القصد مطلقاً . وفي الشرع هو قصد البيت الحرام ، مع الوقوف والإحرام والطواف .

فالشرع في جميع هذه الألفاظ تصرف بنقلها إلى معان غير معانيها اللغوية .

وأجاب الباقلاني ـ رحمه الله ـ أن هذه الألفاظ بقيت في معانيها اللغوية ولم تنقل ، ولكن شرط المشرع في كونها مجزئة شروطاً آخر تنضم إليها ، فالمشرع تصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع . ولم يسلم الباقلاني بأن الشرع أحدث عبادة لم يكن لها في اللغة اسم[(٢٩)] .

---

(٢٧) ينظر هذا الدليل في التمهيد لأبي الخطاب ٩١/١ ، ٢٥٥/٢ . والمعتمد : ٢٥/١ .

(٢٨) سورة مريم : ٢٦ .

(٢٩) ينظر ما يتعلق بهذا الدليل المعتمد : ٢٥/١ . والتمهيد لأبي الخطاب ٢٥٦/٢ ، ٩٣/١ .

٤ ـ نقل أبواسحاق الشيرازي في شرح اللمع(٣٠) عن أبي علي الجبائي بأنه استدل لوقوع النقل بأن المشرع شرع عبادات ذات أركان وهيئات ، ولم يكن لها اسم في اللغة ، لذا دعت الحاجة إلى وضع أسماء لها تتميز بها عن غيرها ، وكان أولى الأسماء بها ما ثبت له عرف في الشرع ، وكثر استعماله فيه . وصار هذا بمنزلة أرباب الصناعات في صناعتهم إذا استحدثوا آلات وأدوات لم يكونوا وضعوا لها أسماء تتميز بها عن غيرها . لحاجتهم إلى ذلك ، وعلى هذا وضع الأسامي في اللغات ، فكذلك هنا .

والباقلاني يرد على هذا الدليل بعدم التسليم بإحداث الشرع عبادة لم يكن لها اسم في اللغة ، كما تقدم .

والذي يجيب به أصحاب القول الوسط عن أدلة المعتزلة . بأنهم يسلمون بتصرف المشرع في استعمال الألفاظ ، وذكر الرازي في المحصول أن استعمال المشرع وتصرفه من باب التجوز ، فأصبحت الألفاظ مجازات لغوية . ومن المعلوم أن التجوز لا يكون إلا بعلاقة بين المعنى الأصلي والمعنى الجديد . فالمشرع لما اختار لفظ الصلاة ليدل على العبادة المعروفة إنما اختارها لوجود علاقة بين المعنيين ، وهي أن الصلاة في الشرع فيها حقيقة الدعاء . بل الدعاء مخ العبادة ، وكذلك لفظ «الصوم» يوجد علاقة بينه وبين المعنى الشرعي لأن كلا منهما إمساك . وكذلك سائر الأسماء الشرعية . ولذا يمنعون نقل المشرع للفظ نقلاً مطلقاً بدون علاقة ، كما فعل المعتزلة .

(٣٠) شرح اللمع : ١٨٤/١ .

أدلة الباقلاني على عدم النقل :

١) وصف الله - سبحانه وتعالى - القرآن الكريم بأنه عربي في آيات كثيرة منها : قوله تعالى : ﴿إنا جعلناه قرآنا عربيا﴾(٣١) ، وقوله تعالى : ﴿بلسان عربي مبين﴾(٣٢) . وقوله تعالى : ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾(٣٣) . وظواهر هذه الآيات وغيرها يوجب كون القرآن كله عربيا مستعملا فيما استعملته العرب ، وإلاَّ كان خطابا لهم بغير لغتهم . وبذلك يبطل دعوى المعتزلة وغيرهم أن المشرع تصرف بوضع أسماء على غير اطلاق اللغة .

وأجاب الجمهور وغيرهم عن هذه الآيات بأن استعمال الشرع لبعض هذه الألفاظ في غير ما وضعته له العرب لا يخرج القرآن عن كونه خطابا بلسان العرب . فالعرب استعملت بعض الألفاظ في غير ما وضعت له ، مثل كلمة حمار للبليد ، والبحر للكريم ، ولم يقل أحد إن هذا إخراج للخطاب عن لغة العرب .

وكذلك اشتمال القرآن على ألفاظ شرعية قليلة لا يخرجه عن كونه عربياً . فالعبرة بالأعم الأغلب . ولذا لا يمتنع اطلاق اسم الأسود على الثور الأسود وإن كان في جلده شعرات بيض .

ثم الآيات التي استدللت بها لا تدل على كون القرآن كله عربي ، لأنه قد يطلق لفظ القرآن على بعض القرآن . فقد قال الله سبحانه في سورة يوسف ﴿إنا أنزلناه قرآنا عربيا﴾(٣٤) وأراد تلك السورة . وذهب الفقهاء إلى

---

(٣١) سورة الزخرف : ٣ .
(٣٢) سورة الشعراء : ١٩٥ .
(٣٣) سورة ابراهيم : ٤ .
(٣٤) سورة يوسف : ١ .

أنه لو حلف شخص أن لا يقرأ القرآن فقرأ آية منه حنث في يمينه . فالآية الواحدة تسمى قرآنا(٣٥) .

٢ ـ لو كان الرسول ﷺ قد نقل بعض الأسماء اللغوية إلى أحكام شرعية لوجب عليه ﷺ أن يوقف الأمة على نقل هذه الأسماء توقيفا تقوم به الحجة على المكلفين ليقطع عذرهم ، فيكون بطريق يفيد العلم الضروري أو النظري . ومادام لم يثبت خبر يفيد القطع في ذلك ولا ورد في الكتاب ، ولا أجمعت الأمة عليه ، ولا دل على ذلك العقل الجازم يجب القطع على كذب دعوى المعتزلة(٣٦) .

وأجاب عن هذا الدليل أصحاب القول الوسط والمعتزلة . أن النبي ﷺ قد بيّن بيانا تاما ما المعاني التي نقلت الألفاظ إليها ، فبين المقصود بالصلاة بصلاة جبريل بالرسول ﷺ ، ثم صلاته ﷺ بأصحابه ، وقال : «صلوا كما رأيتموني أصلي»(٣٧) وبين المقصود بالحج وقال : «خذوا عني مناسككم»(٣٨) وبين ما تجب فيه الزكاة وأنصبتها وشروطها ولمن تدفع وكيف تدفع . كما قام جبريل عليه السلام ببيان بعض هذه الأسماء كما حدث في بيان معنى الاسلام والإيمان والإحسان . وكذلك قام الصحابة ببيان مدلولات هذه الألفاظ لمن بعدهم .

وأجابوا عن اشتراط الباقلاني حدوث البيان بطريق يفيد العلم بأنه قد حدث في بعضها ، وذلك بتكرار فعل تلك العبادة كالوضوء والصلاة . وكذلك

---

(٣٥) ينظر هذا الدليل التمهيد لأبي الخطاب : ١/ ٩٤ ، ٢/ ٢٥٨ وشرح اللمع : ١/ ١٨٤ .

(٣٦) ينظر في هذا الدليل والإجابة عليه التمهيد لأبي الخطاب : ١/ ٩٥ ، ٢/ ٢٥٨ ، وشرح اللمع : ١/ ١٨٥ ، وكتابنا هذا ـ قسم التحقيق ص ٣٩٢ .

(٣٧) رواه البخاري عن مالك بن الحويرث برقم ٦٣١ ، ٦٠٠٨ ، ٧٢٤٦ . والإمام أحمد في مسنده : ٥/ ٥٣ .

(٣٨) رواه مسلم عن جابر برقم (١٢٩٧) وأبوداود برقم (١٩٥٤) والنسائي : ٥/ ٢٧٠ . وأحمد : ٣/ ٣٠١ ، ٣١٨ ، ٣٢٢ ، ٣٣٧ ، ٣٧٨ .

اشتراطه ثبوت البيان بطريق قطعي إنه لا دليل عليه ، وهو متعذر لا يصح إلاّ على قول من يقول بالتكليف بما لا يطاق .

٣ - يلزم على قول المعتزلة بأن المشرع نقل الأسماء عن معانيها اللغوية ولو لم يكن بينهما مناسبة أنه يجوز أن يقول المشرع : اقتلوا المشركين وهو يريد المؤمنين . ويقول : ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا﴾ وهو يريد القاتلين ، وبذلك يكون قد خاطبهم بغير لغتهم .

وأجاب الجمهور عن هذا أنه لازم على قول المعتزلة والخوارج ، لأنهم يقولون بالنقل المطلق . وأما القائلون بالنقل بشرط وجود علاقة فلا يلزم على قولهم . وقد يجيب المعتزلة بأن لازم القول ليس بقول لقائلة ، ولم ينقل أحد عن المعتزلة ولا عن غيرهم مثل هذا الاستعمال .

دليل من قال بالتفريق بين الدينية والشرعية :

حجة أبي اسحاق الشيرازي في عدم القول بالنقل مطلقا ، بل يقول بالنقل فيما دل الدليل عليه . هو ترتب حدوث بدعة على قول المعتزلة في جوازه في الألفاظ الدينية . ولهذا حصر قوله في النقل في الألفاظ الشرعية . ولهذا قال في شرح اللمع(٣٩) : «ويمكننا نصرة ذلك ـ يعنى النقل ـ من غير أن نشارك المعتزلة في بدعتهم . فنقول : إن هذه الألفاظ التي ذكرناها منقولة من اللغة إلى الشرع ، وليس من ضرورة النقل أن يكون في جميع الألفاظ ، وإنما يكون على حسب ما يدل عليه الدليل . ولم يثبت النقل في جميع الألفاظ مثل : الفرس والتمر ، والخبز ، وإنما ثبت في بعض الأسماء دون بعض» .

---

(٣٩) شرح اللمع : ١/١٧٣ ، ١٨٣ . والبحر المحيط : ٢/١٦٤ .

دليل القول بالتوقف :

أما الآمدي في الإحكام بعد أن ذكر أدلة الأقوال الواردة في المسألة وناقشها قال : «وإذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين ، فالحق عندي في ذلك إنما هو إمكان كل واحد من المذهبين ، وأما ترجيح الواقع منهما ، فعسى أن يكون عند غيري تحقيقه» وهذا يدل على أنه متوقف في المسألة لعدم وجود دليل قطعي يدل على أحد القولين ، وخاصة وأن الآمدي يرى أن القواعد الأصولية قواعد قطعية لا تثبت بأدلة ظنية .

حجة القول الوسط :

استدل من توسط بين المذهبين سواء صرح بالنقل مع وجود علاقة ، أو أثبت تصرف المشرع ، ولكن لم يسمه نقلا . وبعض أصحاب هذا القول مثل فخرالدين الرازي اقتصر على تسميتها مجازات لغوية ، وبعضهم قال : إن هذه المجازات اللغوية اشتهرت حتى أصبحت المعاني المجازية هي المتبادرة إلى الذهن . وبذلك أصبحت حائق شرعية .

ويمثل هذا الرأى الوسط جماهير الأصوليين منهم الشافعي وإمام الحرمين والغزالي وابن برهان وغيرهم . وقد أنكر هؤلاء على أصحاب القول بالنقل للألفاظ اللغوية من اللغة إلى الشرع ، نقلاً بدون علاقة ، وهم المعتزلة ، كما تقدم في إجابتهم عن أدلة المعتزلة . وأنكروا على من أنكر تصرف المشرع في بعض الألفاظ بنوع من التصرف ، سواء سموه نقلا لوجود علاقة ، أو لم يسموه نقلا .

وقال هؤلاء : إن الموضوعات الشرعية مسميات لم تكن معهودة من قبل ، فلابُدَّ لها من أسماء تعرف بها تلك المسميات . وهذا التصرف الذي حدث من المشرع فيها لا يخرج عن حالتين :

أولهما : تخصيص اللفظ ببعض المسميات ، كما فعل أهل اللغة في الألفاظ العرفية ، كلفظ الدابة : ولم ينكر أحد هذا التصرف . ومثله فعل المشرع في لفظ الحج والصوم والإيمان . حيث استعملها في معان لها علاقة بمعناها اللغوي . فهو ليس نقلاً كليا للفظ . كما يقول المعتزلة ، بل يوجد ارتباط وعلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي .

ثانيهما : إطلاق أهل اللغة الاسم على ما يتعلق به ويتصل به ، كتسميتهم الخمر محرمة ، وفي الحقيقة المحرم شربها . وكذلك تصرف المشرع في لفظ الصلاة بعد أن كانت لا يفهم منها إلا الدعاء ، أصبحت في الشرع تدل عليه وعلى غيره معه من تكبير وقراءة وركوع وسجود وقيام ، وكل ما أدخله عرف الشرع في معناها .

وبذلك أثبت أصحاب هذا القول تصرفاً للمشرع في بعض الألفاظ ، ولكن انكروا على المعتزلة ما ذهبوا إليه من القول بالنقل بدون ارتباط أو علاقة .

ومما أنكر به أصحاب هذا القول على من لم يُثْبِت للمشرع تصرفا ما قاله الغزالي[٤٠] : «إنه لا سبيل إلى إنكار تصرف الشرع في هذه الأسامي، ولا سبيل إلى دعوى كونها منقولة عن اللغة بالكلية كما ظنه قوم» . ثم قال : «فتسليم هذا القدر من التصرف بتعارف الاستعمال للشرع أهون من إخراج السجود والركوع من نفس الصلاة ، فما أحدثه الشرع من عبادات ينبغي أن تكون لها أسماء معروفة ، ولا يكون ذلك إلا بنوع تصرف في الألفاظ اللغوية» .

وأما إمام الحرمين[٤١] فعبارته في حق الطرفين حادة كعادته . فقال في شأن المعتزلة ، ومن قال بقولهم : «ومن قال : إنها نقلت نقلا كلياً ، فقد

---

(٤٠) المستصفى : ١/ ٣٣٠ .

(٤١) البرهان : ١/ ١٧٥ .

زلٌ ، فإن في الألفاظ الشرعية اعتبار للمعاني اللغوية» . وقال في حق الباقلاني ومن تابعه : «أما القاضي ـ رحمه الله ـ فإنه استمر في لجاج ظاهر ، فقال في الصلاة إنها الدعاء ، وطرد ذلك في الألفاظ التي فيها الكلام ، وهذا غير سديد» .

والذين لم يعبروا عن تصرف المشرع بالنقل احتجوا :

١) ـ بأن النقل خلاف الأصل .

٢) ـ التجوز في استعمال اللفظ أو قصره على بعض معانيه لا يسمى نقلاً ، لأنه كفعل أهل العرف . ولم يسم أهل العرف ما فعلوه نقلاً .

٣) ـ لم يسموه نقلاً كرد فعل على مذهب المعتزلة والخوارج ، الذين تشددوا في تسميته نقلاً . ولما ترتب على قول المعتزلة في بدعة الطعن على الصحابة بقولهم إن الإيمان الذي حدث منهم هو الإيمان اللغوي . ولم يحدث منهم الإيمان الديني .

الترجيح :

بعد ما أوردنا أدلة كافة الأقوال في المسألة وناقشناها . ظهر أن كل قول من القولين المتطرفين ـ قول المعتزلة وقول الباقلاني ـ جمع بين صواب وخطأ .

فقد أخطأ المعتزلة في قولهم وضع المشرع أسماء لما استجد من عبادات ومعاني شرعية بدون اعتبار معاني الألفاظ من جهة اللغة . والحق أن جميع الأسماء الشرعية ـ بعد التقصي ـ لها علاقة بمعانيها اللغوية .

وأصاب المعتزلة في إثبات التصرف للمشرع ، لأن تطابق المعنى الشرعي والمعنى اللغوي من كل وجه لم يحدث . وأما تسمية تصرف المشرع نقلاً أو عدم تسميته نقلاً فهو خلاف لفظي .

أما الباقلاني فجمد بقوله إن الألفاظ مبقاة على وضعها اللغوي ، وإن كان عند استدلاله أثبت تصرفا للمشرع في نطاق ضيق على فلتات لسانه ، فجعل ما دلت عليه الألفاظ الشرعية من معنى زائد عن المعنى اللغوي إنما هو شروط فقط ، ولكن لم تتغير ماهية اللفظ . والذي حدا بالباقلاني ـ رحمه الله ـ إلى الوقوف في هذا الموقف الجامد ـ الذي عابه عليه أشد الناس تأثراً بآرائه الأصولية كإمام الحرمين والغزالي ـ مسألة جد خطيرة ، وهي استغلال المعتزلة هذه المسألة في الطعن على الصحابة بعدم إثبات الإيمان الشرعي لهم . كما سنذكر ذلك في ثمرة النزاع في هذه المسألة . بل ذهب الخوارج إلى أبعد من ذلك ، فوصفوا بعض الصحابة بالكفر .

وبناء على ما تقدم يكون القول الوسط هو الراجح . وهو قول من أثبت تصرف المشرع ، فنقل الأسماء عن معناها اللغوي على سبيل التجوز لوجود علاقة بين المعنى الشرعي والمعنى اللغوي . فأصبحت الأسماء الشرعية مجازات لغوية . ثم لما اشتهرت بحيث إذا أطلقت لم يفهم منها إلا المعنى الشرعي أصبحت حقائق شرعية ، لأن أمارة الحقيقة التبادر إلى الذهن .

ثمرة النزاع في هذه المسألة :

يوجد للنزاع في هذه المسألة ثمرات عدة ، بعضها يعود للاعتقاد ، وبعضها الآخر للفروع الفقهية ، وبعضها الآخر للغة .

أما في جانب الاعتقاد فاختلف العلماء في حقيقة الإيمان بناء على اختلافهم في جواز نقل الشرع بعض الأسماء من اللغة إلى الشرع . واختلفوا أيضا في وجود منزلة بين الإيمان والكفر أو لا يوجد .

ومن أهم العوامل التي سببت النقاش حول وجود منزلة بين المنزلتين ، وحكم مرتكب الكبيرة هو ما وقع من حروب على أثر مقتل عثمان بن عفان ـ

رضي الله عنه ـ كوقعة الجمل وصفين ، مما جعل الناس يتساءلون عن المحق وعن المخطئ . وهل المخطئ كافر أو مؤمن ؟ فكانت الخوارج تقول بكفر مرتكب الذنوب ، والمرجئة تقول : إنهم مؤمنون كاملوا الإيمان ، وأهل السنة عموما ذهبوا إلى أنهم مؤمنون ناقصوا الإيمان بقدر ما ارتكبوا من الكبائر . وذهب واصل بن عطاء ـ مؤسس مذهب الاعتزال ـ إلى أنهم فاسقون في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان . وهذه أول مسألة من مسائل المعتزلة . وقد أجمعوا عليها على تعدد فرقهم واختلاف مشاربهم .

ونقل أبواسحاق الشيرازي في شرح اللمع(٤٢) حقيقة قولهم فقال : إنهم قالوا : «ننزل الصحابة منزلة بين المنزلتين ، فلا نسميهم لا كفاراً ولا مؤمنين ، ونقول إنهم فسقة» ، ونقل عن واصل بن عطاء أنه قال : «لو شهد عندي عليٌ وطلحة على باقة من البقل لم أقبل حتى يكون معهما ثالث ، لأن أحدهما فاسق» ثم قال الشيرازي : «قيل لهم : إن الإيمان في اللغة التصديق ، والصحابة مصدقون موحدون . وقد وعد الله المؤمنين الجنة في قوله تعالى : ﴿وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار﴾(٤٣) فقالوا : صدر منهم الإيمان اللغوي الذي هو التصديق ، ولكن الشرع نقل هذا اللفظ إلى فعل الطاعات . فالصحابة صدّقوا ولم يطيعوا ، بل ارتكبوا شيئاً من المعاصي فخرجوا من الإيمان ، ولم يبلغوا الكفر ، فهم فاسقون في منزلة بين المنزلتين .

وبهذا يتضح أن المعتزلة بنوا طعنهم في الصحابة ، ووصفهم إياهم بعدم الإيمان على نقل كلمة الإيمان من معناها اللغوي الذي هو التصديق إلى المعنى الشرعي . ولذا فالإيمان عند المعتزلة والخوارج هو مجموع ما أمر الله به ورسوله ﷺ .

---

(٤٢) شرح اللمع : ١/١٧٣ .
(٤٣) التوبة : ٧٢ .

والباقلاني ـ وهو القائل بعدم النقل ـ يرى أن الإيمان باق على معناه اللغوي ، وهو التصديق .

ولكن أهل الحق ذهبوا إلى أن الإيمان لم يبق على معناه اللغوي تماماً ، بل أصبح في الشرع عبارة عن «التصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالجوارح» ولم يختلفوا في دخول التصديق بالقلب فيه ، واختلفوا في دخول العمل في الإيمان . ولهم في ذلك تفصيلات . ليس الغرض من ذكر ثمرة النزاع تحرير المذاهب ، فمحل ذلك كتب العقيدة ، فيرجع في ذلك إلى لوامع الأنوار البهية ، وشرح العقيدة الطحاوية والمواقف للإيجي(٤٤) وغيرها . والمقصود من إيراد هذه الثمرة بيان استغلال المعتزلة والخوارج مسألة نقل اللفظ للطعن على الصحابة رضوان الله عليهم .

الثمرة الثانية : وهي لغوية :

ذهب من قال بالنقل من المعتزلة وغيرهم إلى أن الحقائق ثلاثة :

الأولى : الحقيقة اللغوية :

وهي اللفظ الذي وضعه أهل اللغة لمعنى ابتداء ، ولم يطرأ عليه تغيير ، مثل كلمة إنسان .

الثانية : الحقيقة العرفية .

وهي اللفظ الذي نقل عن موضوعه الذي وضع له ابتداءً وأصبح هو المتبادر للذهن . فإن كان النقل على يد أهل اللغة عموما سمي عرفية عامة، مثل كلمة دابة كانت في كل ما دب على الأرض ، وأصبحت في ذوات الأربع. لا يكاد يفهم منها إلا ذلك إذا أطلقت .

---

(٤٤) انظر في حقيقة الإيمان : شرح العقيدة الطحاوية : ٤٥٩/٢ والمواقف ص ٣٨٤ ولوامع الأنوار البهية : ٤٠٣/١ . التبصير في الدين للاسفرائيني ص ٤٢ ، وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٦٩٧ .

وإن كان النقل على يد أصحاب الفنون كالأدباء والنحويين والفقهاء مثل كلمة : الرجز والعطف والمناسخة . تسمى عرفيةً خاصة .

الثالثة : الحقيقة الشرعية :

وهي الأسماء التي استعملها المشرع فيما فرض من عبادات وغيرها .

والمعتزلة ترى أن الأسماء الشرعية وضعها المشرع وضعا مبتدئا . فهي حقائق شرعية .

ولهذا عرَّف أبوالحسين البصري المعتزلي في المعتمد(٤٥) الحقيقة بأنها : «ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به» . ثم قال : «ويدخل في هذا الحد الحقيقة اللغوية ، والحقيقة العرفية ، والحقيقة الشرعية» .

وذهب القائلون بعدم النقل إلى عدم دخول الأسماء الشرعية في الحقيقة وقصروا إطلاق الحقيقة على الحقيقة اللغوية فقط . ولذا عرفها شيخ البلاغيين عبدالقاهر الجرجاني بأنها : «كل كلمة أريد بها نفس ما وضعت له في وضع واضع وقوعاً لا يستند فيه إلى غيره» . وعرفها ابن الأثير في كتابه المثل السائر أنها «اللفظ الدال على موضوعه الأصلي» . وعرفها ابن جني بأنها : «ما أقر في الاستعمالات على أصل وضعه في اللغة»(٤٦) وقد جرى ابن قدامة في الروضة(٤٧) في تعريفه للحقيقة على هذا المذهب ، حيث قال في تعريفها : «هو اللفظ المستعمل في وضعه الأصلي» .

الثمرة الثالثة : وهي تعود للفروع الفقهية .

الأسماء الشرعية المجردة عن القرائن على ماذا تحمل ؟

---

(٤٥) المعتمد : ١٦/١ .

(٤٦) نقل هذه التعاريف الثلاثة العلوي اليمني المعتزلي في كتابه الطراز ٤٧/١ وحكم عليها بالفساد لعدم دخول الأسماء الشرعية في الحد .

(٤٧) روضة الناظر : ص ١٧٣ .

ذكرنا أن أهل العلم اختلفوا في الأسماء الشرعية على ثلاثة أقوال :

الأول : إنها حقائق لغوية ، لم تنقل عن ما وضعتها له العرب ، وهو ما ذهب إليه الباقلاني ومن تابعه .

الثاني : إنها مجازات لغوية ، وهو قول فخرالدين الرازي ، ونقله الزركشي في البحر المحيط عن الإمام الشافعي - رحمه الله .

الثالث : إنها حقائق شرعية سواء كانت متعلقة بأصول الدين أو بفروع الشريعة ، وهو مذهب المعتزلة والخوارج ، ومن قال بقولهم .

تحرير محل النزاع : اتفق أهل العلم على أنه إذا وجدت قرينة تبين المراد في الاطلاق ، فإنها تحمل عليه ، فهي ليست في محل النزاع . فإذن محل النزاع إذا تجرد الاسم عن القرائن .

١ - ذهب المعتزلة إلى حملها على عرف الشرع ، فإذا وردت لفظة الصلاة مجردة عن القرينة حملت على العبادة المعروفة ذات الركوع والسجود ، وكذلك لفظة الحج تحمل على قصد بيت الله الحرام ، وكذلك سائر الألفاظ .

قال أبوالخطاب الكلوذاني في كتابه التمهيد(٤٨) وهو ممن يقول بقول المعتزلة في هذه المسألة : «وفائدة الخلاف أن يخاطبنا الشرع بشئ مثل الصلاة ، فإنها عندنا محمولة على الصلاة الشرعية ، لا يجوز العدول عن ذلك إلا بدليل وقرينة ، وعندهم المراد به الصلاة اللغوية ، لا يجوز العدول عنها إلى هذه الشرعية إلا بقرينة» .

---

(٤٨) التمهيد لأبي الخطاب : ٨٩/١ .

٢ ـ وقال الباقلاني في كتابه هذا ـ التقريب والارشاد(٤٩) .

فإن قيل : فما تقولون لو ثبتت أسمـاء شرعية ، وإن كانت ألفاظاً لغوية ، لكنها منقولة في الشرع إلى أحكام غير التي وضعت لها في حكم اللسان ، ثم ورد الشرع بذكرها ، هل كان يجب حملها على موجب اللغة أو موجب الشرع ؟

قيل : «كان يجب الوقف في ذلك ، لأنه يجوز أن يراد بها ما هي له في اللغة ، ويجوز أن يراد بها ما هي له في الشرع ، ويجوز أن يراد بها الأمران إن كانا مثلين يمكن أن يقعا معاً في وقت واحد أو وقتين . فإن كانا خلافين صح أن يريدهما جميعاً معاً ، وإن كانا ضدين صح أن يريدهما على الترتيب ، ويجب لتجويز ذلك أجمع الوقف إلى أن يدل دليل على المراد به ـ على ما نبينه من بعد في حكم المحتمل من الألفاظ» .

فخلاصة كلام القاضي أنه ذهب إلى الوقف لوجود الاحتمالات التي ذكرها ، فعاملها معاملة المجمل ، لأنها لفظ مشترك عنده .

وعاب الإبياري في شرح البرهان(٥٠) على الباقلاني ما ذهب إليه ، فقال : «قول القاضي : إنه مجمل يناقض مذهبه في حجة الأسماء الشرعية ـ اللهم إلا أن يكون له قول آخر بإثباتها ، وإلا فالإجمال مع اتحاد جهة الدلالة محال . أو يكون ذلك منه تفريعاً على قول من يثبتها ، وهذا ضعيف . فإنه من أين له الحكم عليهم أنهم يسوون بين النسبة إلى المسميين» .

وتعقيبا على كلام الإبياري أقول : «لقد تقدم في تحقيق الأقوال في المسألة أن ما نسبه إمام الحرمين في البرهان للقاضي أبي بكر الباقلاني

---

(٤٩) انظر ص ٣٧١ من القسم التحقيقي .
(٥٠) على ما في البحر المحيط : ١٦٩/٢ .

من عدم تصرف الشرع أدنى تصرف في الألفاظ اللغوية لا بزيادة ولا بنقص مخالف لما صرح به الباقلاني ، ونقلته عنه من التقريب ، وقد جرى الإبياري في نقده على ما نقله إمام الحرمين عن الباقلاني في البرهان . ولذا ما نقد به الإبياري الباقلاني صحيح لو كان نقل إمام الحرمين لمذهب الباقلاني صحيحا . ولذا استدرك الإبياري في نقده بعبارة لطيفة ، تدل على شدة يقظته ، وحدة ذكائه ، وذلك لبعد احتمال وقوع الباقلاني في مثل هذا التناقض .

وبناء على ما تقدم أقول : لقد صرح الباقلاني في كتابه هذا بأن المشرع استعمل بعض الألفاظ اللغوية ، وتصرف فيها نوعاً من التصرف ، ولهذا حكمه عليها بالاجمال متناسب مع مذهبه لترددها بين إرادة المعنى اللغوي والمعنى الشرعي عند إطلاقها . فمثلا لفظ «الوضوء» هل يراد به الطهارة التي تبيح الصلاة وترفع الحدث ، أو يراد به النظافة ، وكذلك غيرها . والإبياري معذور في نقده الباقلاني ، لأنه بناء على ما وجده في البرهان ، فظنه هو حقيقة مذهب الباقلاني .

٣ ـ وممن قال بالاجمال القاضي أبويعلى في العدة[٥١] حيث قال : «فأما قوله تعالى : ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾[٥٢] فإن ذلك مجمل ، لأن الصلاة في اللغة الدعاء ، فكان كما قال تعالى : ﴿وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاءً وتصدية﴾[٥٣] وفي الشريعة هي التكبير والقيام والقراءة والركوع والسجود والتشهد والسلام ، ولا يقع على شيء من ذلك اسم الصلاة ، فإذا كان اللفظ لا يدل على المراد به ولا ينبئ عنه وجب أن يكون

---

(٥١) العدة لأبي يعلي : ١/١٤٣ .
(٥٢) آيات كثيرة منها البقرة : ٤٣ ، ١١٠ .
(٥٣) الأنفال : ٣٥ .

مجملا ، وكذلك الزكاة في اللغة النماء والزيادة ، من قولهم زكا الزرع إذا زاد ونما ، والمراد في الشريعة بالزكاة غير ذلك ، واللفظ لا يدل عليه ولا ينبئ عنه . وهذا ظاهر كلام أحمد ـ رحمه الله ـ ذكره في كتاب طاعة الرسول ﷺ» . ثم قال «ومن أصحاب الشافعي من قال : ليس بمجمل ، وأن الصلاة في اللغة دعاء ، فكل دعاء يجوز إلا أن يخصه الدليل» .

٤ ـ وقال الغزالي في المستصفى[٥٤] :

«والمختار عندنا أن ما ورد في الإثبات والأمر فهو للمعنى الشرعي ، وما ورد في النهي كقوله ﷺ : «دعي الصلاة أيام أقرائك»[٥٥]. فهو مجمل .

وبني على قول الغزالي هذا صحة صيام النفل بنية من النهار لقوله ﷺ : «إني إذن صائم»[٥٦] حملا على الصيام الشرعي . أما نهيه ﷺ عن صيام يوم النحر[٥٧] فيكون مجملا ، لأنه في النهي .

قال الآمدي في الإحكام[٥٨] :

«والمختار ظهوره في المسمى الشرعي في طرف الاثبات ، وظهوره في المسمى اللغوي في طرف الترك» .

---

(٥٤) المستصفى : ١/٣٥٩ .

(٥٥) متفق عليه : بلفظ : «إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة» البخاري برقم (٣٢٠) ومسلم برقم (٣٣٣) .

(٥٦) رواه مسلم عن عائشة برقم (١١٥٤) والترمذي برقم (٧٣٠) وأبوداود برقم (٢٤٣٨) . والنسائي ٤/(١٩٣ ـ ١٩٥) والدارقطني ٢/١٧٣ والبيهقي ٤/٢٧٥ وأحمد : ٦/٤٩ ، ٢٠٧ وغيرهم .

(٥٧) متفق عليه عن أبي هريرة بلفظ : «أن رسول الله ﷺ نهى عن صيام يومين: يوم الفطر ويوم الأضحى ، البخاري : ٤/٢٤٠ برقم (١٩٩٣) ومسلم : ٢/٧٩٩ (١١٣٨) .

(٥٨) الاحكام للآمدي : ٣/٢٣ .

١ ـ فمن فروع خلافهم هذا اختلافهم في المراد بقوله ﷺ : «الطواف بالبيت صلاة»[٥٩] هل المراد به أن الطواف كالصلاة حكما في الافتقار للطهارة ، فيكون المراد بالصلاة الصلاة الشرعية ، أو أن الطواف يشتمل على الدعاء الذي هو صلاة لغة .

٢ ـ وكذلك اختلافهم في المراد بقوله ﷺ : «الاثنان فما فوقهما جماعة»[٦٠] هل المراد به أقل عدد تنعقد به الجماعة في الصلاة أو المراد به الجماعة الحقيقية . فذهب جماعة إلى أن لفظ الصلاة ، ولفظ الجماعة في الحديثين مجملان ، فلا يحمل كل لفظ على أحد معنييه إلا بقرينة ، وذهب آخرون إلى أنه أظهر في المعنى الشرعي. فيحمل الحديث الأول على أن الطواف كالصلاة في اشتراط الطهارة ويحمل الثاني على أن أقل عدد يحصل به فضيلة الجماعة هو إثنان[٦١] .

٣ ـ وكذلك اختلفوا في قوله ﷺ : ﴿توضؤا مما مست النار﴾[٦٢] هل المقصود به الوضوء الشرعي أو الوضوء اللغوي . فمنهم من قال : إنه مجمل لوجود الاحتمالين ، فلا يحمل على أحدهما إلا بقرينة . ومنهم من يرى أنه يحمل على المسمى الشرعي ، لأن حمل لفظ المشرع على عرفه أظهر[٦٣] .

---

(٥٩) جزء من حديث رواه الحاكم عن ابن عباس وصححه في المستدرك ١/٤٥٩ ورواه النسائي ٥/٢٢٢ والترمذي : ٣/٢٨٤ برقم ٩٦٧ والدارمي ٢/٤٤ برقم ١٨٥٤ ، ١٨٥٥ وابن حبان كما في الموارد برقم (٩٩٨ ، والبيهقي (٥/٨٥) وأحمد في المسند : ٣/٤١٤ ، ٤/٦٤ ، ٥/٣٧٧ . وصحح إسناده الزركشي في المعتبر ص ١٧٩ وانظر التلخيص الحبير : ١/١٣٩ .

(٦٠) أخرجه ابن ماجة في السنن : ١/٣١٢ برقم ٩٧٢ وفيه الربيع بن بدر . قال ابن كثير في تحفة الطالب ص ٢٥٣ اتفق أئمة الجرح والتعديل على جرحه . وأخرجه الدارقطني : ١/٢٨١ . وفيه عثمان الوقاصي متروك الحديث .

(٦١) انظر الكلام على تأويل هذين الحديثين الإحكام للآمدي : ٣/٢٢ ومنتهى ابن الحاجب ص ١٣٩ ومفتاح الوصول للتلمساني ص ٧٤ .

(٦٢) رواه مسلم عن أبي هريرة ١/١١٤ برقم ٣٥٢ ، ٣٥٣ . والترمذي : ١/١١٤ برقم ٧٩ وأبوداود ١/١٣٤ برقم ١٩٤ والنسائي : ١/١٠٥ وابن ماجة : ١/١٦٣ برقم ٤٨٥ وأحمد : ٢/٢٦٥/٢٧١ ، ٤٧٠ ، ٥٠٣ ، ٥٢٩ .

(٦٣) أنظر مفتاح الوصول ص ٧٤ .

٤ - وكذلك اختلفوا في المراد من قوله ﷺ : «لا يَنْكِحُ المحرم ولا يُنْكِحِ»(٦٤) . فذهب أصحاب أبي حنيفة إلى أن المراد به المعنى اللغوي ، وهو الوطء ومنه قول الشاعر :

كبكر تريد لذيذ النكا ح وتهرب من صولة الناكح(٦٥)

ولذا ذهب الحنفية إلى أنه يحرم الوطء على المحرم ولا يحرم عليه العقد .

وذهب المالكية وغيرهم إلى حمل النكاح في الحديث على العقد ، ولهذا ذهبوا إلى تحريم العقد أيضا ، وذلك لأن حمل كلام المشرع على المعنى الشرعي أظهر(٦٦) .

٥ - وكذلك اختلفوا في المراد بقوله تعالى : ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف﴾(٦٧) . فحمل الحنفية كلمة (ما نكح) على معناها اللغوي ، وهو الوطء فيكون المعنى لا تطؤا ما وطأها الأب بزنى أو غيره ، ولذا من زنى بها الأب فهي موطوءة له .

وذهب الشافعية وغيرهم إلى أن المراد بالنكاح في الآية العقد ، لأن النكاح حقيقة شرعية ، ولفظ المشرع يحمل على المعنى الشرعي ، ولذا فإن الزنى لا يوجب حرمة المصاهرة عندهم(٦٨) .

---

(٦٤) رواه مسلم في النكاح . باب تحريم نكاح المحرم النووي على مسلم ١٩٣/٩ . وأبوداود في المناسك ١٦٩/٢ والترمذي في الحج ١٩١/٣ والنسائي في الحج ١٩٢/٥ وابن ماجة في النكاح ٦٣٢/١ وأحمد في المسند : ٥٧/١ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٣ .

(٦٥) لم استطع معرفة قائل البيت .

(٦٦) انظر الكلام على حديث نكاح المحرم مفتاح الوصول ص ٧٧ والتمهيد للأسنوي ص ٢٧٢ .

(٦٧) النساء : ٢٢ .

(٦٨) نفس مراجع الحاشية رقم (٦٦) .

المبحث السابع

(في دراسة مسألة حمل اللفظ المشترك على معنييه أو معانيه)

سبب اختيار هذه المسألة للدراسة :

اخترت هذه المسألة للدراسة لأمرين :

أولهما : إن الأصوليين لم يحرروا مذهب الباقلاني ، بل نسبوا له ما لم يقل به .

وسنذكر حقيقة مذهبه كما هو في كتابنا هذا ، ونبين ما نسبه له الأصوليون في كتبهم عند بيان الأقوال في المسألة .

ثانيهما : أن هذه المسألة من أهم المسائل الأصولية اللغوية ، التي لها فروع فقهية كثيرة جداً . وهذه المسألة لأهميتها اشتهرت عند الأصوليين باسم «المسألة الشافعية» كما ذكر ذلك ابن السبكي في رفع الحاجب(١) . وستظهر أهميتها عند ذكر بعض مايتفرع عليها من فروع في نهاية المسألة.

تحرير محل النزاع :

عنون الآمدي في الإحكام(٢) لها بما يلي :

«اختلف العلماء في اللفظ الواحد ، من متكلم واحد ، في وقت واحد ، إذا كان مشتركا بين معنيين – كالقرء للطهر والحيض – أو حقيقة في

---

(١) رفع الحاجب لابن السبكي – مخطوط – ورقة ٣٨٦أ .
(٢) الاحكام للآمدي : ٢/٢٤٢ .

أحدهما ، مجازاً في الآخر ـ كالنكاح المطلق على العقد والوطء ـ ولم تكن الفائدة فيهما واحدة ، هل يجوز أن يراد به كلا المعنيين معاً ، أو لا ؟» .

ذكرت ما عنون به الآمدي للمسألة ، لأن في القيود التي ذكرها تحرير جزئي لمحل النزاع في المسألة . وسأبين ما خرج عن محل النزاع بالقيود التي ذكرها . أضيف قيوداً أخرى لكي يتحرر محل النزاع في المسألة فأقول :

احترز «باللفظ الواحد» عن اللفظين ، فإنه يصح أن يراد بهما معنيين إجماعاً .

واحترز بقوله : «من متكلم واحد» عن المتكلمين ، لأنه يجوز أن يريد أحدهما باللفظ المشترك أحد المعنيين ، ويريد الآخر المعنى الآخر إجماعا .

واحترز بقوله : «في وقت واحد» عن إطلاق المتكلم الواحد اللفظ المشترك لمعنيين في وقتين ، فإن ذلك جائز إجماعا . فيقول مثلاً : رأيت عيناً ، ويريد الباصرة . وفي وقت آخر يقول : رأيت عيناً ، ويريد الجارية .

وقال : «إذا كانت مشتركة بين معنيين ، أو حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر ، لأن الكلام في المسألتين واحد ، عند جمهور المتكلمين فيهما . ويلحق بالحقيقة والمجاز ما له معنيان أحدهما صريح والآخر كناية ، مثل قولهم : «كثير الرماد» . والجمهور على أن الكناية من المجاز خلافا لفخر الدين الرازي وعجز التعريف عن إدخال صورة ثالثة وهي : ماله حقيقة ومجازان ، وقام الدليل على عدم إرادة الحقيقة ، فهل يحمل على مجازيه ؟

واحترز بقوله : «ولم تكن الفائدة فيهما واحدة» عن اطلاق اللفظ المتواطئ ، كالأسود يطلق على الزنجي والقار ، فهو يفيد فائدة واحدة ، وهي القدر المشترك بينهما ، وهذا متفق على أنه يدل على معنييه ـ الزنجي والقار[٢] .

---

(٢) ينظر شرح تنقيح الفصول : ص ١١٥ .

بهذا تبين أنه خرج من محل النزاع : اللفظين، واللفظ الواحد إذا كان من متكلمين أو كان من متكلم واحد ولكن في وقتين ، واللفظ المتواطئ لأن الفائدة من إطلاقه على معنييه واحدة .

واشترط القائلون بحمل اللفظ على معنييه أو معانيه أن يكون الجمع بين المعنيين ممكنا ، فخرج بذلك ما كان معنياه ضدين ، كاستعمال صيغة «إفعل» في الطلب والتهديد ، فإنه لا يمكن الجمع بينهما ، ولا الحمل عليهما .

وكذلك يخرج النقيضان ، كإطلاق لفظة (عسعس) على الإقبال والإدبار ، ولم ينقل عن أحد القول بالجواز في حالة كونهما ضدين أو نقيضين إلا عن أبي الحسن الأشعري ، كما ذكره الزركشي في البحر المحيط(٤) نقلا عن صاحب الكبريت الأحمر ، واستغرب هذا النقل ، ونقل الاجماع على المنع في حالة الضدين والنقيضين عن الأستاذ أبي منصور .

وبهذا تحرر محل النزاع في المسألة ، وظهر أنه فيما إذا كان الجمع بين معنيي المشترك ممكنا بالإضافة لكون الإطلاق في آن واحد ، من متكلم واحد ، بلفظ واحد .

المقصود بالأقسام الثلاثة الداخلة في المسألة :

الأول : اللفظ المشترك :

عرفه فخرالدين الرازي في المحصول بأنه : «اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً أولاً من حيث هما كذلك»(٥) .

---

(٤) البحر المحيط : ٢/١٢٧ .

(٥) المحصول : ١/١/٣٥٩ .

فخرج بقوله : «الموضوع لحقيقتين مختلفتين» الأسماء المفردة الموضوعة لحقيقة واحدة .

وخرج بقوله : «وضعا أولا» ما يدل على معنيين أحدهما حقيقي والآخر مجازي .

وخرج بقوله : «من حيث هما كذلك» اللفظ المتواطئ ، فإنه يتناول الماهيات المختلفة ، لكن لا من حيث إنها مختلفة ، بل من حيث إنها مشتركة في معنى واحد .

وقوع المشترك في لغة العرب وطرق معرفته :

المشترك واقع في لغة العرب والقرآن والسنة على الصحيح(٦) . ومنه لفظ «القرء» للطهر والحيض ، «وعسعس» للإدبار والإقبال . «والصريم» لليل المظلم وللصبح .

ويعرف كون اللفظ مشتركا بطرق ثلاث هي :

١ ـ يثبت بإحدى طرق إثبات كون المعنى حقيقي على المعنيين أو المعاني كلها ، كأن تكون جميع المعاني تبادرها للذهن على حد سواء .

٢ ـ بسماع أهل اللغة التصريح بالاشتراك في كتبهم اللغوية والمعاجم .

٣ ـ الاستدلال بحسن الاستفهام ، لأن الاستفهام يحسن عند تردد الذهن بين معنيين .

---

(٦) أنظر في ذلك الإحكام للآمدي : ١٩/١ .

الثاني : ماله معنى حقيقي ومعنى مجازي :

والمعنى الحقيقي : هو المعنى المستفاد في أصل وضع اللغة . وأما المعنى المجازي هو المعنى المستفاد من نقل اللفظ إلى معنى آخر ، لوجود علاقة بين المعنيين ، وقرينة صارفه عن إرادة المعنى المراد في أصل وضع اللغة ، وذلك مثل استعمال لفظة «اللمس» في مس البشرة للبشرة على سبيل الحقيقة ، وفي الجماع على سبيل التجوز ، وكذلك استعمال كلمة «الأب» في الوالد على سبيل الحقيقة وفي الجد على سبيل المجاز .

ويلحق بالحقيقة والمجاز الصريح والكناية ، لأن جماهير أهل اللغة على أن الكناية من المجاز خلافا لفخر الدين الرازي على ما ذكره صاحب الطراز(٧) مثل قولهم : «كثير الرماد» فمعناه الصريح أنه كثير الرماد المتخلف من إحراق الحطب . ومعناه المستفاد من الكناية هو كونه كريم . وعند جماهير أهل اللغة إن المعنى الحقيقي والصريح راجح على المعنى المجازي والكناية إذا تجرد عن القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي والصريح .

الثالث : وهو وجود لفظ له معنى حقيقي قامت الدلالة على أنه غير مراد ، وله مجازان أو عدة مجازات متساوية فهل يحمل على جميع مجازاته المتساوية إذا كان ممكنا الجمع بينها ؟ . ويمثلون لهذه الصورة بلفظ «الشراء» في قول القائل «لا أشتري» فلها معنى حقيقي ، وهو نفي الشراء عن نفسه . فإذا قامت قرينة على عدم إرادته يكون المراد أحد معنييه المجازيين الذين هما : السوم وشراء الوكيل . والنزاع في كون اللفظ يحمل عليهما معاً أولا»(٨) .

---

(٧) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة : ٣٧٥/١ .

(٨) ينظر في هذا القسم والتمثيل له : نهاية السول مع البدخشي ٢٣٥/١ والتقرير والتحبير ٢٤/٢ .

الأقوال في المسألة :

١ ـ ذهب الشافعي وأبوعلي الجبائي وعبدالجبار بن أحمد إلى جواز أن يراد باللفظ جميع ما يتناوله إذا تجرد عن القرينة ، فيكون إطلاقه على معنييه على سبيل الحقيقة .

نسب هذا القول للثلاثة الرازي في المحصول والآمدي في الإحكام ، ونسبه أبوالحسين في المعتمد للجبائي وعبدالجبار ، ونسبه إمام الحرمين في البرهان لجماهير الفقهاء ، ونسبه الزركشي في البحر المحيط للشافعي ولأبي علي ابن أبي هريرة . واختاره أبواسحاق الشيرازي في اللمع وشرحها والتبصرة ، وابن النجار في شرح الكوكب ، ونسبه لأكثر أصحابه، ونسبه السمرقندي في الميزان لعامة أهل الحديث ، واختاره الإسنوي في التمهيد ، ونسبه الجصاص لأبي يوسف ومحمد بن الحسن[٩] .

ونسب الرازي في المحصول والآمدي في الاحكام وابن الحاجب في المنتهى والإسنوي في نهاية السول وغيرهم إلى الباقلاني هذا القول ، وهو مخالف لما هو في كتابه هذا حيث قال في كتابه هذا ص ٤٢٢ : «فإن قيل : فهل يجب حمل الكلمة الواحدة ـ التي يصح أن يراد بها معنى واحد ، ويصح أن يراد بها معنيان ـ على أحدهما أو عليهما بظاهرها أم بدليل يقترن بها ؟ قيل : بل بدليل يقترن بها لموضع احتمالها للقصد بها تارة إليهما ، وتارة إلى أحدهما ، وكذلك سبيل كل محتمل من القول ، وليس بموضوع في الأصل لأحد محتملية» وبهذا يظهر أن قول الباقلاني مطابق للقول الثالث وهو قول إمام الحرمين . وقد نقل الزركشي في البحر المحيط

---

(٩) المحصول : ٣٧٢/١/١ ، الأحكام للآمدي : ٢٤٢/٢ ، المعتمد : ٣٢٤/١ . البرهان : ٣٤٥/١ ، اللمع ص ٥ وشرح اللمع : ١٧٧/١ ، التبصرة ص ١٨٤ ، والبحر المحيط : ١٣٠/٢ . شرح الكوكب المنير : ١٨٩/٣ ، التمهيد للإسنوي ص ١٧٦ . الميزان للسمرقندي ص ٢٤٣ . الفصول للجصاص ٧٩/١ .

اضطرابا شديداً فيما نسبه العلماء للباقلاني . وسيأتي أن إمام الحرمين نقل عن الباقلاني التفريق بين المشترك ، فأجاز حمله على معنييه ، ولكنه لم يجز حمل اللفظ على حقيقته ومجازه ، وما هو هنا لا يوافق هذا النقل . إلا أن يكون للباقلاني كلام في كتاب آخر يغاير هذا .

٢ - ذهب لمنع حمله على معنييه أبوهاشم الجبائي وأبوالحسن الكرخي وأبوعبدالله البصري على ما في المعتمد لأبي الحسين البصري . ونسبه الرازي في المحصول لأبي الحسين البصري ونسبته ليست صحيحة . واختاره ونصره ابن الصباغ على ما في البحر المحيط . ونسبه الجصاص لأبي حنيفة . ونسبه الباقلاني في كتابه هذا لجماعة من أصحاب أبي حنيفة. واختاره أبوالخطاب في التمهيد . ونقله ابن النجار في شرح الكوكب عن ابن القيم في كتابه جلاء الأفهام ، وعزاه للأكثرين . واختاره الجصاص ووصف حمله على معنييْه بالاستحالة ونسبه الآمدي لأبي هاشم وأبي عبدالله البصري . وذكر أبوالحسين أن أبا عبدالله اشترط أربعة شروط . وهي التي سبق أن ذكرتها عند تحرير محل النزاع ، فهي شروط متفق عليها عند الجميع وليست خاصة بأبي عبدالله البصري(١٠) .

٣ - يجوز أن يحمل على معنييه إذا وجدت قرينة ، ولا يحمل على معنييه إذا تجرد عن القرائن ، وهو ظاهر كلام إمام الحرمين في البرهان ، وبه قال ابن الحاجب في المنتهى ، وابن السبكي في جمع الجوامع ، والقرافي في شرح تنقيح الفصول . وعلى هذا يكون اطلاقه على معنييه مجازاً ، فلا يحمل إلا بقرينة . وهو علامة المجاز(١١) .

---

(١٠) المعتمد : ٣٢٤/١ ، المحصول : ٣٧٢/١/١ ، البحر المحيط : ١٣٠/٢ . الفصول للجصاص ٧٩/١ التمهيد لأبي الخطاب : ٢٣٩/٢ . شرح الكوكب المنير : ١٩١/٣ الاحكام للآمدي : ٣٢٤/٢ .

(١١) البرهان : ٣٤٥/١ . والمنتهى لابن الحاجب ص ١٠٩ . وجمع الجوامع مع البناني : ٢٩٤/١ ، وشرح تنقيح الفصول : ص ٢٢ .

٤ - يجوز الحمل على معانيه في الجمع والمثنى كلفظة «الاقراء» دون لفظ «القرء» نقله الزركشي في البحر المحيط عن بعض الشافعية اعتماداً على حكاية الماوردي ذلك عنهم ، وهذا القول بناء على جواز تثنية المشترك وجمعه . ونقل هذا التفريق ابن النجار في شرح الكوكب المنير(١٢) .

٥ - يحمل اللفظ المشترك على حقائقه مطلقا ، ولا يحمل على حقيقته ومجازه جميعاً . نسبه إمام الحرمين في البرهان لجماعة منهم الباقلاني حيث قال : «وعظم نكير القاضي على من يرى الحمل على الحقيقة والمجاز جميعاً ، وعلل ذلك بأن الجمع بين الحقيقة والمجاز جمع بين النقيضين» . وقد تقدم ما وجدته في التقريب ، وهو مخالف لهذا النقل عن الباقلاني ، ولعل ما ذكره إمام الحرمين موجود في كتبه الأخرى أو في هذا الكتاب في موضع آخر لم يبلغ تحقيقنا إليه(١٣) .

وبهذا القول قال أبويعلي في العدة ١/١٨٨ . ولكنه ذهب لجواز الحمل بدون تفريق في موضع آخر من كتابه العدة وهو : ٢/٧٠٣ .

٦ - لا يجوز في وضع اللغة استعماله في معنييه على الجمع ، ولكن يجوز أن يريد المتكلم به المعنيين . وبهذا قال أبوالحسين في المعتمد والغزالي في المستصفى والرازي في المحصول . ومال لاختياره السمرقندي في الميزان ، ولم يصرح به(١٤) .

٧ - ذهب الكمال بن الهمام في التحرير على ما في التقرير والتحبير إلى أنه يحمل على معنييه لغة إذا كان اللفظ مثنى أو جمعاً ، مثل قولهم : «القلم أحد اللسانين ، والخال أحد الأبوين» . ويحمل على معنييه إن كان مفرداً عقلاً لا لغة .

---

(١٢) البحر المحيط : ٢/١٣١ ، شرح الكوكب المنير : ٣/١٩١ .
(١٣) البرهان : ١/٣٤٥ . الإبهاج : ١/٢٥٦ .
(١٤) المعتمد : ١/٣٢٦ والمستصفى : ١/٧٣ والمحصول : ١/١/٣٧٣ . والميزان للسمرقندي ص ٣٤٦ .

وهذا القول يشارك القول السادس فيما إذا كان اللفظ المشترك مفرداً[١٥] .

٨ ـ ذهب قوم إلى التفريق بين النفي والاثبات . فقالوا : يحمل اللفظ المشترك على معانيه في النفي دون الاثبات ، وذلك لأن النكرة في سياق النفي تعم . ومثلوه بأنه لو حلف لا يكلم مواليه يتناول الأعلى والأسفل[١٦] .

٩ ـ ذهب للوقف الآمدي في الاحكام[١٧] ، ولكنه لم يصرح بالوقف ، بل ناقش أدلة الفريقين ، وترك المسألة بدون ترجيح واختار حمله على معنييه في منتهى السول .

الاستدلال :

سأجمل الاستدلال بحيث أذكر أدلة المانعين عموما ، ثم أستدل لمجوزي حمل المشترك على معنييه عموما . وبعد الانتهاء من الاستدلال للفريقين ، أذكر معتمد كل قول من الأقوال الفرعية ـ بإذن الله ـ وسأبدأ بذكر أدلة المانعين .

أدلة المانعين :

١ ـ احتج أبوعبدالله البصري بدليل عقلي ، وهو أن الانسان يجد من نفسه تعذر استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه معاً ، كما يتعذر تعظيم زيد والاستخفاف به في آن واحد .

ويجاب عن ذلك بجوابين :

---

(١٥) التقرير والتحبير : ٢٤/٢ .
(١٦) الإحكام : ٢٤٣/٢ ، منتهى ابن الحاجب ص ١٠٩ والميزان للسمرقندي ص ٣٤٦ .
(١٧) الإحكام : ٢٤٢/٢ .

الأول : لا نسلم بحكم الأصل . فإنه لا يمتنع تعظيم زيد والاستخفاف به في حال واحد .

الثاني : سلمنا جدلاً بحكم الأصل ، ولكن يوجد فارق بين الأصل والفرع ، فالقياس باطل . فتعظيم زيد والاستخفاف به في آن واحد يختلف عن حمل اللفظ المشترك على معنييه . أو اللفظ على حقيقته ومجازه . فالمتكلم يجوز أن يريد المعنى الحقيقي والمعنى المجازي بخطابين في وقت واحد ، ولا يجوز أن يعظم زيداً ويستخف به بقولين في آن واحد ، فالتعظيم ينبئ عن ارتفاع حال المعظم ، والاستخفاف به ينبئ عن اتضاع حاله . ومحال أن يكون الانسان في حالة واحدة مرتفع الحال متضع الحال ، وليس كذلك إرادة الاعتداد بالأطهار ، وإرادة الاعتداد بالحيض ثم نحن لا نقول بالحمل إلا فيما يمكن فيه الجمع بين المعنيين(١٨) .

٢ - واحتج أبوعبدالله البصري - أيضا - لهذا القول بأن المتكلم لو استعمل الكلمة الواحدة في حقيقتها ومجازها في آن واحد لكان قد أراد استعمالها فيما وضعت له ، وأراد العدول بها عما وضعت له في آن واحد ، وذلك متنافي . كما يستحيل إرادة الاقتصار على الشيء والمجاوزة عنه إلى غيره .

ويجاب عن ذلك : أن المتكلم إذا استعمل لفظة «النكاح» في العقد وفي الوطء ، فإنه يكون أراد بها الوطء ، وأراد بها العقد ، فلا يوجد في فعله هذا عدول ، بل يكون استعملها في معنييها ، فإن قصد أبوعبدالله أنه أراد أن لا يستعملها فيما وضعت له فليس صحيحا .

فإن قال : هذا لازم على حملكم لها على معنييها .

---

(١٨) ينظر في هذا الدليل المعتمد : ٣٢٦/١ .

يجـاب عنه : بأنه لا يلزم ، لأننا نقـول يراد بهـا المعنى الحـقـيـقي ، والمعنى المجازي[١٩] .

٣ ـ المستـعمل للكلمة فيما هـي مجاز فيه لابدَّ أن يضمر فيـها كاف التشبيه ، وأما المستعمل لها فيما هي حقيقةفيه فلا يضمر كاف التشبيه فيها . ومحال أن يضمر الشيء ولا يضمره .

ويجـاب عن ذلك : بأن المتكلم لو قـال : «رأيت اسبـاع» وأراد أنه رأى أسداً ورجالاً شجعانا ، فإنه لا يمتنع أن يضمر كاف التشبيه في بعضـهم دون بعض ، لأن مـعنى إضـمـار الكاف هو أن يقـصـد باسم الأسـد مـا هو كالأسد[٢٠] .

٤ ـ استدل أبوبكر أحمد بن علي الجصاص في كتابه «الفصول»[٢١] بأن الصحابة لما اختلفت في المراد من قوله تعالى : (أولامستم النساء)[٢٢] أن كل من أثبت أحـد المعنيين نفى المعنى الآخـر أن يكون مـراداً . فـعلي بن أبي طـالب وابن عـبـاس ـ رضي الله عنهمـا ـ قـالا : المراد الجمـاع ، وكـان عندهما أن اللمس باليد غير مراد .

وذهب ابن عمر وعبدالله بن مسعود ـ رضي الله عنهما ـ إلى أن المراد بالآية اللمس باليـد دون الجـمـا ع . فكانا لأجل ذلك لا يريان أن للجنب أن يتيمم . فحصل من ذلك اتفاقهم على انتفاء إراد المعنيين جميعا بلفظ واحد . وهذا يدل على أنهم كانوا لا يجيزون إرادة المعنيين بلفظ واحد .

---

(١٩) ينظر في هذا الدليل المعتمد : ١/٣٢٧ .
(٢٠) المعتمد : ١/٣٢٧ .
(٢١) الفصول للجصاص : ١/٤٩ .
(٢٢) المائدة : ٦ .

ويمكن أن يجاب عن دليل الجصاص هذا بأننا لا نسلم أن كل من أثبت أحد المعنيين نفى المعنى الآخر أن يكون مراداً . بل يوجد من الصحابة من حمل اللمس على المس باليد ، ومع هذا أباح التيمم للجنب . مما يدل على أنه حمله على معنييه . والذين نقل عنهم من الصحابة أنه لا يرى للجنب أن يتيمم هم : عمر بن الخطاب ، وعبدالله بن مسعود ، وذكر الضحاك أن ابن مسعود رجع عن قوله هذا على ما في مصنف ابن أبي شيبة . ونقل قوله ورجوعه ابن قدامة في المغني أيضا[٢٣] .

٥ - واستدل لهذا القول من جهة اللغة أبوالحسين في المعتمد بقوله[٢٤] :

لا يجوز أن يراد بالكلمة الواحدة المعنيين المختلفين سواء كانا حقيقتين أو حقيقة ومجازاً . فمثلاً ، وضع أهل اللغة كلمة «حمار» للبهيمة وحدها حقيقة ، وللبليد وحده مجازاً ، ولم يستعملوه فيهما معاً ، فلو قال شخص «رأيت حماراً» لم يفهم رأيت البهيمة والبليد معاً . ولو قال : «رأيت حمارين» لم يعقل منه أنه رأى بهيمتين ورجلين بليدين وكذلك في الحقيقتين مثل : القرء للحيض والطهر . فقد وضعته أهل اللغة للحيض وحده ، وللطهر وحده ، ولم يضعوه لهما معاً . لأنهم لو وضعوه لهما معاً ، لكان استعماله في أحدهما مجازاً ، وللزم - أيضاً وضعهم لهما معاً ، أن يفهم من لفظة «قرءان» طهرين وحيضتين ، ولا يمكن أن يكون مراداً من قوله : اعتدي بقرء أن تعتد بالطهر والحيض معاً .

وأجيب : لا نسلم بأنه إذا لم يكن موضوعاً للمجموع لم يجز استعماله في المجموع ، بل وضعه لكل واحد من المعنيين كافٍ في الاستعمال في المجموع مجازاً .

---

(٢٣) مصنف ابن أبي شيبة ١٥٧/١ ، المغني : ٢٥٧/١ .
(٢٤) المعتمد : ٣٢٧/١ .

ويمكن تقرير الجواب على وجه آخر : الوضع لكل واحد من معنييه كاف لاستعماله في الجميع . ويكون ذلك استعمالاً له فيما وضع له ، لأن كل واحد من تلك المعاني قد وضع له ذلك اللفظ ، ولا يلزم من استعماله في المجموع اشتراط الوضع للمجموع .

٦ ـ ذكر الباقلاني في كتابه الذي بين يديك[٢٥] أنهم استدلوا لمذهبهم بأنه لو جاز حمل اللفظ على معنييه لجاز أن يراد بالقول «إفعل» الإباحة والزجر والإيجاب والندب . وكذلك لو جاز الحمل على معنييه لجاز أن يريد بقوله : «اقتلوا المشركين» المشركين والمؤمنين ، وبقوله تعالى : ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم﴾[٢٦] الناس والبهائم .

وأجاب الباقلاني عن ذلك :

بأننا لا نقول بحمل اللفظ على معنييّه إلا إذا لم يمتنع الجمع بين المعنيين ، وفي جميع الأمثلة التي ذكرتموها يمتنع الجمع للتضاد الموجود . كما أن لفظ «الناس» لا يجرى على البهائم ، وكذلك لفظ «المشركين» لا يجرى على المؤمنين في حقيقة ولا مجاز .

أدلة المجوزين لاستعماله في معنييه :

١ ـ وقوعه في قوله تعالى : ﴿إن الله وملائكته يصلون على النبي﴾[٢٧] . والصلاة من الله سبحانه وتعالى «الرحمة أو المغفرة بالاتفاق ، ومن الملائكة «الاستغفار» . وهما معنيان متغايران ، واستعملت لفظة الصلاة فيهما دفعة واحدة ، وذلك بإسنادها إلى الله تعالى وإلى الملائكة . وإنما عدت الصلاة بحرف «على» ولم تعدً باللام لمعنى التعطف والتحنن .

---

(٢٥) التقريب والارشاد ص ٤٢٦ .
(٢٦) النساء : (١) ، الحج : (١) ، لقمان : (٣٣) .
(٢٧) الأحزاب : ٥٦ .

واعترض على الاستدلال بهذه الآية تاج الدين الأرموي بأن قوله تعالى : «يصلون» فيه ضميران ، أحدهما عائد إلى الله ، والآخر عائد إلى الملائكة ، وتعدد الضمائر بمنزلة تعدد الأفعال ، فكأنه قال : «إن الله يصلي وملائكته تصلي» . فهو بمثابة ذكر فعلين . ومسألتنا في استعمال اللفظة الواحدة في معنيين وليس في استعمال لفظين في معنيين .

وأجيب على هذا الاعتراض :

بأن الفعل في هذه الآية لم يتعدد قطعاً ، وإنما تعدد في المعنى ، فاللفظ واحد والمعنى متعدد .

واعترض الغزالي - أيضا - على الاستدلال بهذه الآية بأن لفظ الصلاة في الآية استعمل في القدر المشترك بين المغفرة والاستغفار ، وهو الاعتناء وإظهار الشرف . فقال في المستصفى(٢٨) : الأظهر عندنا أن هذا إنما أطلق على المعنيين بإزاء معنى واحد مشترك بين المعنيين ، وهو العناية بأمر النبي ﷺ لشرفه وحرمته ، والعناية من الله تعالى مغفرة ، والعناية من الملائكة استغفار ودعاء .

وأجيب عن اعتراض الغزالي :

بأن إطلاقها على الاعتناء مجاز لعدم التبادر إلى الذهن ، وقد ثبت أن الصلاة في الآية مشتركة بين المغفرة والاستغفار ، فالحمل عليهما أولى لما فيه من مراعاة المعنى الحقيقي .

واعترض - أيضا - على الاستدلال بالآية : بأنه يجوز أن يكون قد حذف الخبر لوجود قرينة تدل عليه ، كما حدث في قول الشاعر :

---

(٢٨) المستصفى : (٧٥/٢) .

نحـن بما عندنـا وأنـت بما عندك راض والرأي مختلف(٢٩)

ويكون أصله : إن الله يصلي وملائكته يصلون .

وأجيب : بأن الاضمار خلاف الأصل .

٢ ـ وقوعه في قوله تعالى : ﴿ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس﴾(٣٠) .

ووجه الاستدلال بأنه أسند السجود إلى المذكورين في الآية . وحقيقة سجود الناس وضع الجبهة على الأرض ، وهو غير متصور من الدواب ومن الشمس والقمر والنجوم ، فالسجود منها هو الخضوع والخشوع ، فاستعمل السجود في الآية في معنييه .

واعترض تاج الدين الأرموي على هذا الاستدلال بعدم تسليم أنه استعمال للفظ الواحد في معنييه ، إنما هو استعمال ألفاظ متعددة ، لأن حرف العطف بمثابة تكرار العامل ، فيكون تقدير الآية : إن الله يسجد له من في السموات ، ويسجد له من في الأرض ، وتسجد له الشمس ، ويسجد له القمر ، إلى آخر المذكورات في الآية ، فليس فيه إعمال للمشترك في معنييه ، بل أعمل مرة في معنى ، ومرة في معنى آخر .

وأجيب عن هذا الاعتراض :

بأننا لا نسلم أن حرف العطف بمثابة العامل ، بل هو موجب لمساواة الثاني بالأول في مقتضى العامل إعرابا وحكما . والعامل في الثاني هو الأول بواسطة العاطف على الصحيح عند النحويين .

---

(٢٩) البيت لقيس بن الحطيم . شاعر جاهلي . وابنه ثابت بن قيس من الصحابة .

(٣٠) الحج : ١٨ .

وأجيب بجواب آخر وهو :

أنه لو سلمنا أن العاطف بمثابة العامل للزم أن يكون المراد من سجود الشمس والقمر والجبال والشجر هو وضع الجبهة على الأرض لأنه مدلول الأول ، وهو باطل ، لأنه لا يمكن أن يكون سجود الشمس والقمر كذلك .

٣ ـ استدل أصحاب هذا القول بأن ابن عمر ـ رضي الله عنه ـ يرى أن قبلة الرجل لامرأته تنقض الوضوء لأنها من الملامسة . وأنه يرى أن الجنب يلزمه التيمم إذا فقد الماء ، وأخذ الحكمين من قوله تعالى : ﴿أولامستم النساء﴾[٣١] مما يدل على أنه حمل اللمس في الآية على الوطء والمس باليد معاً .

وأجيب : بأنه لا يمتنع أن يكون علم وجوب التيمم على الجنب إذا لم يجد الماء أخذاً من السنة كحديث عمران بن الحصين المتفق عليه[٣٢] وغيره .

٤ ـ قال سيبوية : «قول القائل لغيره ، الويل لك ، خبر ودعاء ، فقد جعله مفيدا لكلا المعنيين معاً .

وأجاب الآمدي أنه ليس فيه ما يدل على أن كل الألفاظ المشتركة ، أو ما له معنيان ـ أحدهما حقيقي والآخر مجازي موضوعة لهما معاً ، كما أن عبارة سيبوية ليست صريحة في الاستعمال في المعنيين جميعا في آن واحد ، بل قد يكون مستعملا فيهما على البدل[٣٣] .

---

(٣١) المائدة : ٦ ، والنساء : ٤٣ .

(٣٢) وهو : «رأى رسول الله ﷺ رجلا معتزلاً ، لم يصل مع القوم ، فقال : يا فلان ما منعك أن تصلي مع القوم ؟ فقال : أصابتني جنابة ولا ماء . قال : عليك بالصعيد ، فإنه يكفيك» البخاري برقم (٣٤٨) واللفظ له ، ومسلم : ١/٢٨٠ في التيمم .

(٣٣) الإحكام : ٢/٢٤٤ .

٥ ـ واستدل القاضي أبوبكر الباقلاني في كتابه هذا على الجواز وإمكان الوقوع . بأن كل عاقل يصح أن يقصد بقوله : لا تنكح ما نكح أبوك، نهيه عن العقد وعن الوطء جميعا من غير تكرار اللفظ ، وقال : ومن ينكر هذا يكون مكابراً(٣٤) .

حجة القول الثالث . وهو الذين اشترطوا وجود قرينة للحمل على المعنيين . اللفظ المشترك وضع في لغة العرب لمعنييه على البدل ، فاستعماله في كلا المعنيين في آن واحد يكون استعمالا مجازيا . واللفظ لا يحمل على المعنى المجازي إلا إذا وجدت قرينة صارفة عن إرادة المعنى الحقيقي .

وأما بالنسبة لماله معنى حقيقي ومعنى مجازي ، فإن حمل اللفظ على معنييه الحقيقي والمجازي معاً استعمال مجازي ـ أيضا ـ فلا يتم إلا بوجود قرينة تدل على أن المراد المعنيين معاً(٣٥) .

حجة القول الرابع : وهم الذين قالوا بحمله على معنييه في المثنى والجمع دون المفرد . قالوا : المثنى والجمع في حكم تعدد الأفراد ، فقولك : ثلاث عيون في قوة قولك ، عين وعين وعين ، فكما يجوز أن تريد بالأولى العين الجارية مثلاً ، وبالثانية العين الباصرة ، وبالثالثة عين الشمس ، فكذا في الجمع .

وأجيب : بعدم التسليم أن الجمع في حكم تعديد الأفراد ، ولو سلمناه لكان في حكم تعديد أفراد نوع واحد(٣٦) .

حجة القول الخامس : وهم الذين فرقوا بين المشترك ، وبين ماله معنيان ، أحدهما حقيقي والآخر مجازي ، فأجازوه في الأول دون الثاني .

---

(٣٤) التقريب والارشاد : ٤٢٦/١ .

(٣٥) البرهان : ٣٤٥/١ ، المنتهى لابن الحاجب ص ١٠٩ ، جمع الجوامع مع حاشية البناني ٢٩٤/١ ، وشرح تنقيح الفصول ص ٢٢ .

(٣٦) شرح الكوكب المنير : ١٩١/٣ والبحر المحيط : ١٣١/٢ .

قالوا : ماله معنيان أحدهما حقيقي والآخر مجازي يحمل اللفظ على معناه الحقيقي إذا تجرد عن القرينة ، ويحمل على معناه المجازي إذا وجدت قرينة صارفة له عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي ، فلا يكون اللفظ مجملا .

أما اللفظ المشترك فحكمه التوقف لأنه مجمل ، فإذا لم يقم دليل على أن المراد أحدهما يتوقف فيه . فإذا أمكن حمله على معنييه ، فإنه يحمل ، وبذلك يحل إشكال التوقف(٣٧) .

حجة القول السادس : وهو من يرى عدم جواز إطلاقه على معنييه معاً في وضع اللغة ، ويجوز في قصد المتكلم على خلاف وضع اللغة .

واستدل له أبوالحسين في المعتمد : المشترك وضع في اللغة لمعانيه على سبيل البدل ، أما إذا استعمله شخص وقصد به معانيه يكون مقبولا لإمكانه ، كقول أحدهم «اعتدى اللصوص على عيون زيد» ويقصد على العين الباصرة ففقؤوها ، وعلى العين الجارية فغوّروها ، وعلى عين الذهب والفضة فسرقوها . وعلى جاسوسه فضربوه صح ذلك(٣٨) .

حجة القول السابع : وهم القائلون يحمل على معنييه لغة إذا كان اللفظ مثنى أو جمعا ويحمل على معنييه عقلاً لا لغة إن كان مفرداً .

استدل لذلك الكمال بن الهمام على ما في التقرير والتحيير بأن قولهم : «القلم أحد اللسانين ، والخال أحد الأبوين» أريد باللسان الكلام حقيقة والقلم مجازا ، وأريد بالأبوين الوالد حقيقة والخال مجازا(٣٩) .

---

(٣٧) البرهان : ٣٤٥/١ ، الابهاج : ٢٥٦/١ ، العدة : ١٨٨/١ .

(٣٨) المعتمد : ٣٢٦/١ ، والمستصفى : ٧٣/١ والمحصول : ٣٧٣/١/١ ، والميزان للسمرقندي ص ٣٤٦

(٣٩) التقرير والتحبير : ٢٤/٢ .

حجة القول الثامن : وهم القائلون بجواز استعمال المشترك في معنييه في السلب دون الاثبات ، وكذلك فيما له معنيان أحدهما حقيقي والآخر مجازي . بأن النكرة في سياق النفي تعم ، فيجوز أن يراد بها معانيها المختلفة . كأن يقول : «لا تعتدي بقرء» فيحمل على معنييه الطهر والحيض . ولو قال اعتدي بقرء فلا يحمل إلا على أحد معنييه إما الطهر وإما القرء .

وضعف الآمدي الفرق بين النفي والاثبات تبعا لأبي الحسين البصري، وتابعهما على ذلك البيضاوي في المنهاج على ما في نهاية السول للاسنوي .

كما أنه أجيب عن هذا الدليل بأن النكرة في سياق النفي تعم في أفراد مدلول واحد لا في أفراد المدلولات المختلفة(٤٠) .

حجة القول التاسع : وهو القول بالتوقف .

وسبب توقفه هو تعارض الأدلة عنده مع عدم القدرة على الترجيح بين أدلة الفريقين(٤١) .

الترجيح :

لقد بينت باختصار ما تمسك به القائلون بالأقوال المتقدمة . مع مناقشة هذه الأدلة في الغالب لتظهر مدى قوة الاحتجاج بها . وظهر لي من ذكر هذه الأدلة ومناقشتها أن اللفظ المشترك وضع في أصل اللغة ليدل على

---

(٤٠) نهاية السول : ٣٤١/١ ، البحر المحيط : ١٣١/٢ ، الإحكام للآمدي : ٢٤٢/٢ ، الميزان للسمرقندي ص ٣٤٦ .

(٤١) الإحكام للآمدي : ٢٤٢/٢ .

معانيه على البدل . فإذا وجدت قرينة تدل على المعنى المراد باللفظ المشترك حمل اللفظ عليه .

وإذا لم توجد قرينة تدل على المعنى المراد ، فالراجح أنه لا يمتنع أن يرا باللفظ سواء كان مفرداً أو جمعا مثبتا أو منفيا جميع معانيه الصالح لها بشرط إمكان الجمع بين معانيه . وأما إذا لم يكن الجمع بين معانيه ممكنا لتضادها أو تناقضها فلا يجوز حمله على معانيه المختلفة .

ويبقى النزاع في آحاد الصور بين المجوزين لحمل اللفظ على معانيه في تحقق الحمل وعدمه بالفعل بناء على مدى توفر الشروط التي سبق بيانها في تحرير محل النزاع في المسألة .

وقد اختلف الفقهاء في حكم بعض الفروع الفقهية بناء على اختلافهم في جواز حمل اللفظ على معانيه أو عدم جواز حملها . وسنذكرها كثمرة للنزاع في هذه القاعدة الأصولية الهامة .

ثمرة النزاع :

ظهرت ثمرة النزاع في فروع كثيرة جدا ، وسنذكر بعضها فيما يلي :

١ - لمس المرأة يوجب نقض الوضوء عند الشافعي - رحمه الله - وكذلك الجماع لقوله تعالى : ﴿أو لامستم النساء﴾[٤٢] فحمل اللمس على حقيقته ومجازه معاً . وعند أبي حنيفة لا ينتقض الوضوء بلمس المرأة ، لأن المراد باللمس في الآية «الجماع» وهو المعنى المجازي ، ولا يمكن عنده حمل اللفظ على حقيقته ومجازه معاً ، فقصره على معناه المجازي[٤٣] .

---

(٤٢) النساء : ٤٣ ، والمائدة : ٦ .

(٤٣) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ٦٩ وأصول السرخسي ١/١٧٣ والمغني لابن قدامة : ١/١٩٣ .

٢ ـ شرب النبيذ المسكر يوجب الحد عند الشافعي ـ رحمه الله ـ كالخمر حملاً للفظ الخمر في قوله تعالى : ﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه﴾[٤٤] على حقيقته وهو المعتصر المسكر من العنب ، وعلى مجازه ، وهو المسكر من غير العنب .

وعند أبي حنيفة لا يوجب شرب النبيذ الحد ، لأن النص ورد بإيجاب الحد بشرب الخمر ، وهو حقيقة في ماء العنب المسكر ، وإنما سميت باقي الأشربة خمراً من باب المجاز ، وعنده ـ رحمه الله ـ لا يجوز إرادة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي معاً ، ولذا قصره على المعنى المجازي[٤٥] .

٣ ـ ذهب الشافعية إلى عدم جواز عقد الزواج للمحرم[٤٦] ، ولا يجوز له الوطء أيضا حملاً للفظ على حقيقته وهو الوطء ، وعلى مجازه وهو العقد في قوله ﷺ «لا ينكح المحرم ولا يُنكح» .

وعند أبي حنيفة يجوز له العقد دون الوطء حملاً للفظ على حقيقته فقط .

٤ ـ ذهب الشافعية وغيرهم إلى أن أولياء الدم يخيرون بين القصاص والدية في القتل العمد العدوان حملاً لكلمة «سلطانا» في قوله تعالى : ﴿ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا﴾[٤٧] على معنييها ، وهما القصاص والدية .

---

(٤٤) المائدة : ٩٠ .

(٤٥) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ٦٩ ، وأصول السرخسي : ١٧٣/١ ، والمغني لابن قدامة ٣٠٥/٨ .

(٤٦) تخريج الفروع على الأصول ص ٢٧٢ ، والمغني لابن قدامة : ٦٤٩/٦ ، ٣٠٦/٣ ، والمهذب : ٢١٠/١ وفتح القدير : ٢٣٢/٣ .

(٤٧) الاسراء : ٣٣ .

وذهب الحنفية لعدم التخيير ، فحملوا قوله «سلطانا» على القصاص فقط ، لعدم جواز حمل اللفظ على معنييه معاً(٤٨) .

٥ ـ احتج الشافعية على أن طلاق المكره لا يقع بقوله ﷺ الذي أخرجه أبوداود وغيره(٤٩) عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ بلفظ «لا طلاق ولا عتاق في إغلاق» حملاً للفظ «إغلاق» على معنييه، وهما الجنون والإكراه»(٥٠).

وذهب الحنفية إلى أن اللفظ مشترك ، والمشترك حكمه التوقف لأنه مجمل ، فلا يحمل على معنييه ، ولا على أحدهما إلا بقرينة . ولهذا ذهب الحنفية إلى وقوع طلاق المكره .

٦ ـ ذكر التلمساني في مفتاح الوصول : أن بعض أهل العلم ذهبوا إلى أن المدعو لتحمل الشهادة تلزمه الإجابة كالمدعو لأدائها بعد التحمل ، وذلك حملاً للفظة الشهداء على معناها الحقيقي ، وهو إطلاقها على من تحمل الشهادة ، وحملاً لها على معناها المجازي ، وهو ما سيصير إليه بعد التحمل . ونقل هذا القول الماوردي عن الحسن البصري . وهو مذهب الشافعية . قال الشيرازي في المهذب : «تحمل الشهادة وأداؤها فرض لقوله عز وجل ﴿ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا﴾(٥١) . ونقل الماوردي عن ابن عباس وقتادة والربيع أنهم حملوا اللفظ على تحمل الشهادة . ونقل ـ أيضا ـ عن مجاهد والشعبي وعطاء أنهم حملوا اللفظ على أدائها عند الحاكم(٥٢) .

---

(٤٨) تخريج الفروع على الأصول ص ٣١٤ ، فتح القدير : ٢٠٦/١٠ ، المهذب : ١٨٨/٢ ، المحلى ٣٦٠/١٠ .

(٤٩) رواه أبوداود : ٢٥٨/٢ ، وابن ماجة : ٦٥٩/١ ، وأحمد : ٢٧٦/٦ ، وابن أبي شيبة ٤٩/٥ والدارقطني ٣٦/٤ ، والبيهقي : ٣٥٧/٧ . والحاكم ١٩٨/٢ وقال صحيح على شرط مسلم ، وتعقبه الذهبي بتضعيف محمد بن عبيد ، وحسنه الألباني في إرواء الغليل : ١١٣/٧ .

(٥٠) مفتاح الوصول للتلمساني ص ٩١ ، المهذب : ٧٨/٢ المغني : ١١٨/٧ ، المحلى : ٢٠٢/١٠ . معاني الآثار للطحاوي ٩٥/٣ وما بعدها .

(٥١) البقرة : آية (٢٨٢) .

(٥٢) مفتاح الوصول للتلمساني ص ٩١ ، النكت والعيون للماوردي : ٢٩٥/١ ، المهذب : ٣٢٤/٢ ، المغني : ١٤٦/٩ ، المحلى : ٤٢٩/٩ .

٧ ـ ذكر السرخسي في أصوله أن الحنفية ذهبوا إلى أنه لو أوصى رجل بثلث ماله لمواليه . وله موالٍ أعتقوه ، وموال أعتقهم لا تصح الوصية ، لأن الاسم مشترك يحتمل أن يكون المراد به «المولى الأعلى» ويحتمل أن يراد به «المولى الأسفل» وفي المعنى تغاير ، فالوصية للمولى الأعلى تكون للمجازاة وشكرهم على إنعامهم ، والوصية للأسفل تكون للزيادة في الإنعام عليه . ولا ينتظم اللفظ المعنيين جميعا ، للمغايرة بينهما ، فبقى الموصى له مجهولاً ، فلا تصح الوصية .

وقال الإسنوي في التمهيد في المسألة وجوه : أصحها كما قاله في الروضة والمنهاج أنه يقسم بينهما ـ ويكون هذا بناء على حمل اللفظ على معنييه ـ وقيل : يصرف إلى الموالي من أعلى ، لقرينة مكافأتهم ، وقيل : يصرف للموالي من أسفل ، لجريان العادة بذلك لأجل احتياجهم غالبا . وقال في المغني : «وإن اجتمعوا فالوصية لهم جميعاً يستوون فيها ، لأن الاسم يشمل جميعهم ، وقال أصحاب الرأي : الوصية باطلة لأنها لغير معين»(٥٣) .

٨ ـ وفى أصول السرخسي : قال أبوحنيفة ـ رحمه الله ـ فيمن أوصى لبني فلان ، وله بنون لصلبه ، وأولاد البنين ، فإن أولاد البنين لا يستحقون شيئا ، لأن الحقيقة مرادة فيتنحى المجاز ، لعدم جواز حمل اللفظ على حقيقته ومجازه معاً .

وذهب ابن قدامة في المغني إلى أن بني فلان إذا لم يكونوا قبيلة فهو لولده لصلبه ، ولا يدخل أولاد الأولاد إلا بقرينة . ثم قال : ويحتمل أن يدخل

---

(٥٣) أصول السرخسي : ١٢٦/١ ، التمهيد للأسنوي ص ١٨٠ ، المغني لابن قدامة : ١٢٣/٦ ، الإبهاج ٢٦٧/١ .

ولد البنين في الوصية إذا لم تكن قرينة تخرجهم ، لأنهم دخلوا في اسم الولد في كل موضع ذكره الله تعالى من الإرث والحجب وغيره(٥٤) .

٩ ـ ونقل السرخسي في أصوله عن كتاب السير أنه إذا استأمنوا على آبائهم لا يدخل أجدادهم في ذلك لعدم حمل اللفظ ، وهو «الآباء» على حقيقته ومجازه معا .

وإذا استأمنوا على أمهاتهم ، لا تدخل الجدات في ذلك ، لأن الحقيقة مرادة فيتنحى المجاز ، ولا يجوز حمل اللفظ على حقيقته ومجازه في آن واحد .

ولم أجد قولاً للشافعية في خصوص مسألة الاستئمان ، ولكن أصولهم تقتضي دخول الأجداد والجدات ، حملا للفظ على حقيقته ومجازه(٥٥) .

١٠ ـ ونقل السرخسي في أصوله أنه قال في الجامع : لو أن عربيا لا ولاء عليه أوصى لمواليه ، وله معتقون ومعتق معتقين فإن الوصية لمعتقه فقط، وليس لمعتَق المعتَق شيء ، لأن اسم الموالي للمعتقين حقيقة ، وأما معتق المعتَق فيسمى مولى مجازاً ، وإذا صارت الحقيقة مرادة يتنحى المجاز . ولا يحمل اللفظ على حقيقته ومجازه معا .

ولم أجد قولاً للشافعية في خصوص هذه الصورة . ولكن أصولهم تقتضي أن يحمل اللفظ على المعتقين ومعتق المعتقين(٥٦) .

في هذا العدد من الفروع الفقهية المترتبة على هذه القاعدة الأصولية تظهر ثمرة النزاع فيها .

---

(٥٤) أصول السرخسي : ١/١٧٣ ، المغني : ٦/٥٢ .
(٥٥) أصول السرخسي : ١/١٧٣ .
(٥٦) أصول السرخسي : ١/١٧٤ .

وكما ذكرنا أن القول بعدم حمل اللفظ المشترك على معنييه ، وكذلك اللفظ الذي له معنيان معنى حقيقي ومعنى مجازي منسوب للحنفية . ولكن توجد بعض الفروع الفقهية حمل فيها الحنفية ، وخاصة قاضي القضاة أبويوسف ومحمد بن الحسن اللفظ على معنييه . واختلف العلماء إزاء ذلك على قولين فبعضهم يرى أن القاضي أبا يوسف ومحمد بن الحسن يقولان بحمل اللفظ على معنييه ، وبعضهم مثل السرخسي يري أن هذه الفروع خارجة عن القاعدة ، وسنذكر بعض هذه الفروع . ومن ذلك ما ذكره السرخسي وغيره من أصولي الحنفية(٥٧) .

١ ـ قال السرخسي : قال أبوحنيفة ومحمد بن الحسن : إذا قال : لله عليَّ أن أصوم رجب ونوى به اليمين كان نذراً ويمينا ، واللفظ للنذر حقيقة ولليمين مجازاً .

٢ ـ من حلف أن لا يضع قدمه في دار فلان يحنث إذا دخلها ماشيا أو راكبا ، حافياً أو منتعلا ، مع أن حقيقة وضع القدم أن يكون حافيا .

٣ ـ قال السرخسي : قال أبويوسف ومحمد بن الحسن ـ رحمهما الله : إذا حلف أن لا يشرب من الفرات ، فأخذ الماء من الفرات في كوز فشربه يحنث كما لو كرع في الفرات ، وعند أبي حنيفة لا يحنث إلا بالكروع .

٤ ـ وعند القاضي أبي يوسف ومحمد بن الحسن ـ رحمهما الله ـ أنه لو حلف لا يأكل من هذه الحنطة فأكل من خبزها يحنث كما لو أكل عينها ، وفي هذا جمع بين الحقيقة والمجاز في اللفظ في حالة واحدة .

وعند أبي حنيفة لا يحنث إلا إذا أكل من عين الحنطة قبل طحنها .

---

(٥٧) ذكر هذه الفروع السرخسي في أصوله وأجاب عنها : ١/١٧٤ ـ ١٧٧ . والتقرير والتحبير : ٢/٢٥ ـ ٢٧ .

٥ - لو قال : يوم يقدم فلان امرأته طالق . فقدم ليلاً أو نهاراً يقع الطلاق واسم اليوم للنهار حقيقة ولليل مجازا .

٦ - لو حلف لا يدخل دار فلان فدخل داراً يسكنها فلان عارية أو بأجر يحنث كما لو دخل داراً مملوكة له .

٧ - قال محمد بن الحسن في السير : ولو استأمن على بنيه يدخل بنوه وبنو بنيه وهو مخالف لما سبق نقله عن الإمام أبي حنيفة من القول بعدم دخول بني بنيه .

٨ - لو استأمن على مواليه ، وهو ممن لا ولاء عليه يدخل في الأمان مواليه وموالي مواليه .

وهو مخالف لما سبق عن جمهور الحنفية في القول بعدم دخول موالي مواليه .

والسرخسي اعتذر عن هذه الفروع . فقال إن ظاهرها الخروج عن أصلهم ، ولكنها في الواقع إنما حمل فيها اللفظ على معنييه من باب العموم في المجاز .

فمثلا يقول : إن المقصود بالحلف عن دخول دار فلان هو مكان سكناه ، وهو شامل لكونه حافيا أو منتعلاً مالكا أو مستأجرا ، ماشيا أو راكبا .

وكذلك يقول : إن المقصود بطلاق زوجته يوم قدوم فلان هو وقت قدومه ، وهو شامل لليل والنهار .

ومع هذا فقد توجد بعض الفروع يتعذر الاعتذار عنها بهذا العذر وذلك مثل حمل الحنفية قوله تعالى : ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم﴾(٥٨) . على الأمهات والجدات ، والبنات وبنات البنات .

---

(٥٨) النساء : ٢٣ .

وحملوا قوله تعالى : ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم﴾[٥٩] على الآباء والأجداد عملاً للفظ على حقيقته ومجازه ، ولا أظن أن عندهم عن هذا الحمل جواب معتد به يصلح للاعتذار . والله أعلم .

وبهذا انتهى الكلام على هذه المسألة الأصولية اللغوية الهامة ، تحريراً لعنوانها ، ولمحل النزاع فيها ، ولأقوال أهل العلم وأدلتهم على اختلاف مناهجهم مع مناقشتها ، وبيان الراجح ، ثم ختمنا البحث فيها ببيان بعض الفروع الفقهية المترتب النزاع فيها على النزاع في المسألة الأصولية .

وقد اقتصرت في المبحثين الأخيرين على دراسة مسألتين ، كل مسألة في مبحث ، خشية الإطالة والملل .

---

(٥٩) النساء : ٢٢ .

المبحث الثامن

عملي في الكتاب

بعد أن قدمت دراسة وافية لمؤلف الكتاب أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني ، في باب يتكون من أحد عشر مبحثا تناولت فيها كل ما يتعلق بالمؤلف ، وقد قدمت لهذا الباب بمبحثين بينت فيهما حالة عصره السياسية والعلمية . واتبعت هذا بباب مكون من سبعة مباحث خصصتها للكتاب موضع التحقيق . مما ألقى الأضواء الكاشفة على المصنف وكتابه ، حتى يكون المطالع للكتاب على علم مسبق بحال المؤلف وكتابه .

ولابد لي أن أبين الآن - بين يدي القسم التحقيقي - ما قمت به أثناء تحقيق نص الكتاب ليكون المطالع على دراية بمصطلحات التحقيق وأسلوبه وطريقته .

في نظري إن مهمة المحقق الأولى في تحقيق أي كتاب هي إخراج الكتاب موضع التحقيق في ثوب جذاب ، تزينه عناوين بارزة ، مقسماً إلى فقرات ، مع التدخل بوضع علامات للترقيم كالنقط والفواصل وعلامات الاستفهام وغيرها . تعين على فهم المعنى بيسر وسهولة . مع المحافظة التامة على نص المؤلف ، وعدم التدخل فيه بالتغيير إلا في حالة الضرورة القصوى ، كعدم استقامة العبارة على أي محمل من المحامل . أو حدوث تصحيف في آية ، مع التنبيه على ذلك في حواشي الكتاب .

وأما مهمة المحقق الثانية هي تزيين النص بحواشٍ توضح مبهم النص وتشرح غامضه ، وتنبه على إشاراته وإيماءاته . مع الترجمة للأعلام والطوائف والفرق ، والكتب الواردة في متن الكتاب . وترقيم الآيات وتخريج الأحاديث والآثار والأشعار الواردة في النص .

والمهمة الثالثة للمحقق هي إتباع الكتاب بفهارس تسهل للناظر في الكتاب الرجوع لكل ما يريده منه من موضوعات وغير ذلك .

وفعلا قد قمت بهذه المهمات الثلاث بشكل أرجو أن يكون مقبولا . أما بالنسبة للمهمة الأولى ، فقد نسخت صورة مخطوط الكتاب بحسب قواعد الاملاء الحديثة . وأبرزت العناوين بعد أن كانت في ثنايا السطور ، ولكن لم أتدخل في وضع عناوين جديدة إلا نادراً لأن مصنف الكتاب قد كفاني المؤنة حيث إنه كان يضع عنوانا لكل باب . حيث إنه قسم كتابه إلى أبواب . وكل باب بمثابة المسألة عند غيره من الأصوليين . وكان أحيانا يقسم الأبواب إلى فصول . وكل فصل هو عبارة عن جزء مسألة عند غيره .

وأثناء نسخ صورة المخطوط كنت أقسم النص إلى فقرات بحسب المعنى ، وتدخلت في النص بوضع نقط بين الجمل ، وفواصل كلما احتاج النص إلى ذلك .

وحاولت المحافظة على نص المؤلف ، فلم أتدخل إلا في حالات نادرة جداً ، مثل إضافة ألفاظ تنزيه الله كلفظ «تعالى» قبل ذكر الآية ، أو إضافة «ﷺ» قبل الحديث ، لأن الناسخ أو المؤلف كان يتساهل في ذلك أحيانا . ولم أشر في الحواشي إلى إضافة لفظ تنزيه الله والصلاة والسلام على رسوله لكثرتها .

أما المهمة الثانية ، وهي خدمة النص فقد قمت فيه بما يلي :

١ ــ أعدت مقابلة المنسوخ بالمخطوط للتأكد من صحة النسخ .

٢ ــ وضحت المبهم وشرحت الغامض في نظري .

٣ ــ حاولت ربط لواحق الكلام بسوابقه كلما طال الفصل ، نظراً لاستطراد المصنف في بعض الأحيان في الاستدلال والمناقشة .

٤ - وثقت الأقوال المنسوبة للمذاهب وبعض العلماء بقدر الإمكان ، وهي قليلة ، بسبب تقدم المصنف ، وما اشتهر عنه من تدوين علومه من حفظه .

٥ - أبديت وجهة نظري في بعض ما ورد من لفظ المؤلف إذا كنت أرى خلافه مع التدليل والتعليل ، وخاصة بالنسبة لمباحث الكتاب الأولى التي تطرق فيها لبعض أحكام العقائد .

٦ - كنت أذكر بعض من وافق الباقلاني أو خالفه في رأيه ، مع بيان مكان وجود المسألة في بعض كتب أصول الفقه .

٧ - رقمت الآيات القرآنية الواردة في النص .

٨ - خرجت الأحاديث والآثار الواردة في النص وفي القسم الدراسي من كتب الأحاديث مستعينا بكتب تخريج الأحاديث .

٩ - خرجت الأشعار الواردة في النص ، وتركت ما تعذر تخريجه ، وهو نادر .

١٠ - ترجمت للأعلام الواردة في النص ، وتركت ترجمة من لا يسع طالب العلم جهله من الأعلام لوضوحه كالخلفاء الأربعة وغيرهم .

١١ - ترجمت للفرق والطوائف التى لها أقوال علمية فقط .

١٢ - عرفت بالكتب الواردة في النص كلما أمكن ذلك .

١٣ - وضعت خطاً مائلاً عند بدء كل صفحة في المخطوطة وبمحاذاته رقم تلك الصفحة في المخطوطة .

١٤ - ألحقت بالكتاب نماذج لصور صفحات الكتاب .

وأما بالنسبة للمهمة الثالثة فقد ألحقت الكتاب المحقق بالفهارس التالية :

١ ـ فـهـرس الآيات القـرآنيـة الواردة في النص ورتبـتـهـا حـسب سـور القرآن .

٢ ـ فهرس الأحاديث والآثار ، ورتبتها حسب ورودها في النص .

٣ ـ فهرس الأشعار ، ورتبتها حسب قافيتها .

٤ ـ فهرس الكتب الواردة في النص ، ورتبتها حسب حروف الهجاء.

٥ ـ فـهـرس الأعـلام الواردة في النص فـقط . مـرتبـة حـسب حـروف الهجـاء .

٦ ـ فهرس الفرق والطوائف مرتبة حسب حروف الهجاء .

٧ ـ فهرس موضوعات الكتاب .

صل ١

صفحہ

٣٨ 538 Page

الجزء الاول من التقريب والارشاد

التقريب والارشاد في علم الكلام والاصول
للحافظ محمد بن المظفر بن عقبة ابن سرايا المقدسي وهذه النسخة بخط مؤلفه
كتبها بيده سنة ٥٤٨

مواضعة الفقهاء والمتكلمين فهو العلم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية
دون العقلية نحو التحريم والتحليل والإباحة والندب والوجوب وأجزاء
الفرض أو لزوم قضائه وصحة العقد وفساده ووجوب غرم وضمان قيمة
متلف وجناية الى غير ذلك من الأحكام الشرعية وقد يعرف هذه الأحكام
من لا يعرف أحكام فعل المكلف العقلية من نحو كونه عرضاً محدثاً مخصوصاً
ومخالفه للأجسام الى غير ذلك من الأحكام المعلومة بقضية العقل ويعرف
هذه القضايا العقلية من لا يعرف أحكام الفعل الشرعية وما يجزي منه وما لا
يجزي وما يملك به من العقود وينفذ وما لا يملك به الى غير ذلك والاتفاق
على أن إطلاق اسم الفقه لا يجري على العلم بالنحو والطب والفلسفة وعلى أن
إطلاق اسم فقيه لا يجري على أحد من العلماء بهذه العلوم في عرف المتشرعين
وإنما يجري على العالم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية وأما أصول الفقه
فهي العلوم التي هي أصول العلم بأحكام أفعال المكلفين وقد علم أن العلم بهذه
الأحكام لا يحصل إلا عن نظر في أدلة قاطعة وأمارات تؤدي النظر فيها الى حصول
العلم بأحكام فعل المكلف إما عن الدليل القاطع بغير توسط غلبة ظن لذلك
أو بتوسط الظن بحصول العلم على ما سنشرحه من بعد ويجب أن يكون العلوم
التي تبنى عليها العلوم بالفقه هي أصول الفقه وأن تكون الأدلة التي يتوصل
بالنظر فيها الى العلم بأحكام أفعال المكلفين أصول العلم بها من حيث لم يمكن
العلم بها دون حصولها وحصول العلوم التي يحصل لها تمكن النظر في تلك الأدلة
على مراتبها وليس يمكن النظر في أدلة الفقه مع عدم تلك العلوم ولا يمكن

نفيا دليل مانع من ذلك ما يدرينا انك عادم لدليل ولعلك قد وجدته لا بل جوزناه
لعلك تكتم ذلك لغرض لك من نصرة المذهب وغير ذلك من مثل هذا يسوغ ايضا ان يقال
لكل من استدل على اثبات حكم عقلي بالتقسيم وافساد جميع الاقسام الا واحدا منها
وان يقال له وما يدرينا انك صادق في قولك لا يخلو الحق ان يكون في احد هذه
الاقسام ولعله عندك في غيرها وزائد عليها غير انك تكتم ذلك لنصرة المذهب او
غيره من الاغراض وكل هذا اسراف وغلو وظلم في النظر وعلى انه اذا كان مع المسترشد نفيهم
الدلالة عدد لا يعدون مثل اعتقاده ويخبرون انهم لم يجدوا شيئا يمنع من ذلك وقيل
عنهم لا يجوز عليهم كتمان ما يعلمون كما لا يجوز عليهم افتعال الكذب لا اصل له
علم بذلك انه لا يمكن ان يكونوا علموا المنع بالمانع مع كتمانه وطلبه هذه المطالبة
وليس يمتنع ايضا عندنا ان يقال ان العالم اذا اجتهد وطلب ما يخص العموم ويمنع من
الاجتهاد في حكم الحادثة فلم يجده ولم يجد علماء الامة من فقد به دليلا على تخصيص
العام ونص مانع من الاجتهاد ان يعلم ويقطع على الله سبحانه انه لا دليل لله سبحانه
يوجب تخصيص ذلك العام والمنع من الاجتهاد في تلك النازلة لانه لو كان لله على ذلك دليل
لم يجز خفاؤه عليه وعلى سائر العلماء مع تكليفه اياهم الاصابة لانهم اذا لم يصيبوه
ولا احد منهم مع هذا التكليف كانوا اجتمعوا على الخطا وتضييع الحق الذي امروا بالمصير
اليه وذلك ممتنع عليهم في كل وقت من الاوقات مع بقاء عصرهم ومع انقراضه فيجب
لذلك ان يقطع العالم على انه لا دليل لله تعالى في مثل هذا وان لم يحتج ان يعلم انه قد احاط
بجميع ادلة اولى الشرع وعلم انه لم يخف عليه منها شيء وهذا واضح لمن تامله وهذه جملة في
هذا الباب مقنعة

تم الجزء الاول من كتاب التقريب والإرشاد
ويتلوه في الجزء الثاني باب الكلام في احكام الامر
افعال الرسول صلوات الله عليه وسلامه
والحمد لله حق حمده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم

وهو بخط العبد الفقير الى رحمة الله الغني بالله محمد بن المظفر بن هبة الله بن ... القرشي رحمه الله ... بالمغفرة
فرغ من كتابته في العشر الاواخر من شهر رمضان من سنة ثمان واربعين وخمسمائة من الهجرة النبوية
حسبنا الله ونعم الوكيل

نص الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على خاتم النبيين.

قال المؤلف رحمه الله تعالى :

بـــــاب

القول فى حقيقة الفقه وأصوله

فإن قال قائل : ما حقيقة الفقه ؟

قيل : الفقه فى حقيقة اللغة هو العلم، ولاتفصل العرب فى كلامها بين قول القائل : فَقِهت الشىء، وبين قوله عَلِمته، (١) بَيْد أن أرباب الشرائع خصصوه بضروب من العلوم تواضعاً واصطلاحاً.

فالفقه إذاً فى/ (٢) مواضعة الفقهاء والمتكلمين هو : « العلم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية التى يتوصل إليها بالنظر دون العقلية » (٣) نحو ص٢

---

(١) اختلف الأصوليون وأهل اللغة فى تفسير كلمة « الفقه » لغة، قال الجوهرى : الفقه : الفهم، تقول : فَقِهت كلامك – بكسر القاف – أي فهمته، قال الله تعالى : ﴿ فما لهولاء القوم لا يكادون يفقَهون حديثا ﴾ وقال تعالى : ﴿ ما نفقه كثيراً مما تقول ﴾. وذهب الرازى فى المحصول : ٩٢/١/١ إلى أن الفقه : فهم غرض المتكلم، وذهب أبو إسحاق الشيرازى في شرح اللمع : ١٥٧/١ إلى أنه فهم الأشياء الدقيقة، فلا يقال : فقهت أن السماء فوقنا. والأقرب من هذه المعاني أن الفقه هو الفهم كما ذكر الآمدي في الإحكام : ٦/١ . وانظر – أيضاً – المصباح المنير : ٤٧٩/٢، ومختار الصحاح ص ٥٠٩.

(٢) ما تقدم أخذته من كتاب « تلخيص التقريب » لإمام الحرمين، حيث بدأت الصفحة الثانية من النسخة بكلمة « مواضعة » .

(٣) تعريف الفقه ب « العلم » اعترض عليه جمع من الأصوليين بأن بعض أحكام الشرع ليست معلومة، بل أكثرها مظنونة، ولذا يرى أبو اسحاق الشيرازى فى شرح اللمع : ١٥٩/١ بأن الأسلم القول : « إدراك الأحكام » ، وأما فخر الدين الرازى في المحصول ومتابعوه اعتذروا عن استعمال كملة « العلم » في تعاريفهم بأن المجتهد إذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل بالحكم للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن، فالحكم مقطوع به، والظن وقع في طريقه.

واعترض على قول المصنف « بأحكام أفعال المكلفين » بأنه يلزم عليه خروج أكثر المجتهدين من الفقهاء، لأن النكرة إذا أضيفت إلى معرفة تفيد العموم، ولذا احترز الآمدي عن هذا الاعتراض بإبدالها بقوله : « العلم بجملة من الأحكام » وقال غيره : « بجملة غالبة من الأحكام ».

التحريم والتحليل [٤] والإيجاب والإباحة والندب، وإجزاء الفرض، أو لزوم قضائه، وصحة العقد وفساده، ووجوب غرمٍ، وضمان قيمة متلفٍ وجنايةٍ، إلى غير ذلك من الأحكام الشرعية. [٥]

وقد يعرف هذه الأحكام من لايعرف أحكام فعل المكلف العقلية، من نحو كونه عرضاً وجنساً مخصوصاً ومخالفته للأجسام، إلى غير ذلك من الأحكام المعلومة بقضية العقل، ويعرف هذه القضايا العقلية من لايعرف أحكام الفعل الشرعية، وما يجزيء منه وما لايجزيء، وما يملك به من العقود وينفذ، وما لا يملك به، إلى غير ذلك. ولا خلاف فى أن إطلاق إسم الفقه لا يجري على العلم بالنحو والطب والفلسفة، وأن إطلاق إسم الفقيه لايجري على أحد من العلماء بهذه العلوم فى عرف الإستعمال. وإنما يجري على العالم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية.

فصـــــل

فأما أصول الفقه فهي : « العلوم التي هي أصول العلم بأحكام أفعال المكلفين » [٦]. وقد علِمَ أن العلم بهذه الأحكام لايحصل إلاَّ عن نظر فى أدلة قاطعة وأماراتٍ، يؤدي النظر فيها إلى حصول العلم بأحكام فعل المكلف، إما عن الدليل القاطع بغير توسط غلبة ظن لذلك، أو بتوسط غلبة الظن بحصول الحكم، على ما سنشرحه من بعد، فيجب أن تكون العلوم التي تُبنى عليها

---

(٤) كان الأصوب أن يذكر المصنف بدل « التحليل » الكراهة حتى تكتمل الأحكام التكليفية الخمسة.
(٥) بهذا التمثيل بيَّن المؤلف بعض ما يدخل تحت الحكم التكليفي والحكم الوضعي.
(٦) لم يذكر المصنف – رحمه الله – عبارةً محررة في حد أصول الفقه هنا، وكذلك فعل إمام الحرمين فى البرهان : ١/٨٥ فقال : أصول الفقه، أدلة الفقه، أما الآمدي فى الإحكام : ١/٧ فيرى أن موضوع أصول الفقه مكون من ثلاثة أمور، فعرفه بأنه : « أدلة الفقه، وجهات دلالتها على الأحكام الشرعية، وكيفية حال المستدل من جهة الجملة » وعرفه الرازي في المحصول : ١/١/٩٤ بما يقارب حد الآمدي. وأما الشيرازي في شرح اللمع : ١/١٦١ فجعل موضوع أصول الفقه مكونا من أمرين، فقال في حده : « أدلة الفقه وما يتوصل به إلى الأدلة على سبيل الإجمال » . وأرى أن أفضل العبارات ما حده به البيضاوي في المنهاج، وهي : « معرفة دلائل الفقه إجمالاً ، وكيفية الإستفادة منها، وحال المستفيد ».

العلوم بالفقه هي أصول الفقه، وأن تكون الأدلة التي يتوصل بالنظر فيها إلى العلم بأحكام أفعال المكلفين أصول العلم بها، من حيث لم يمكن العلم بها دون حصولها، وحصول العلوم التى بحصولها يمكن النظر فى تلك الأدلة على مراتبها، وليس يمكن النظر فى أدلة الفقه مع عدم تلك العلوم، ولايمكن/ ص٣
التوصل بكمال العقل والعلم بالتوحيد والنبوة وما يتصل بذلك إلى العلم بأحكام أفعال المكلفين، لو لم ينصب الأدلة عليها من الخطاب فى الكتاب والسنة والإجماع والمودع في ذلك من معاينة المعلّق بها الأحكام، فيجب لذلك أن يكون ما ذكرناه هو أصول الفقه، وسنشرح ذلك ونرتبه على واجبه فى مواضعه، إن شاء الله.

فصل آخر يجب العلم به

اعلموا - وفقكم الله - أن الذي يجب البداية بذكر ماهيته وحدِّه وأقسامه ومراتبه « هو » (٧) العلم وما يتصل ببابه (٨). والدليل على وجوب هذا الترتيب أن كل ما تُنْعِمُ فيه مما عدا العلم ويخبر عن حده وماهيته من معدوم وموجود، وقديم ومحدث، وحدٍ ومحدود، ودليل ومدلول عليه، وحكم عقلي وشرعي، وعلة ذلك ودليله، وعبارة ومعبَّرٍ عنه إنما هو ضرب من ضروب المعلومات، وبعض متعلقات العلم، ولن يُتوصل إلى تفصيل حقائق المعلومات إلا بعد معرفة العلوم وأقسامها ومراتبها، أو الفرق بينها وبين ماليس منها، ليعلم المتكلم على بعض تلك المعلومات أنه عالم بما يخبر عنه، وأن ذلك الأمر معلوم له.

---

(٧) « هو » إضافة من المحقق.

(٨) بيَّن المصنف - رحمه الله - سبب وجوب البداية ببيان حد العلم ، وما يتعلق به . وهو أنه لابدَّ لمعرفة حقائق المعلومات من العلم بأقسام العلوم ومراتبها وتمييزها عن غيرها. وهذا ليس خاصاً بأصول الفقه، بل أصول الفقه فى ذلك كغيره. ولذا لايطلق عليها مقدمات أصولية أو كلامية، بل هى مقدمات منطقية.

بـــاب
القول فى حد العلم وحقيقته

إن قال قائل ، ما حد العلم ؟

قيل له ، « حده وحد كل أمر محدود هو تفسير وصف المسؤول عنه واسمه بقولٍ جامع للمحدود، ومانع من أن يدخل فيه ماليس منه، أو أن يخرج منه ما هو منه، ويكون سامعه أقرب عند سماعه إلى معرفة معنى ما يسأل عنه ». هذا هو حد كل محدود (١).

وإذا كان ذلك كذلك وجب أن يكون حد العلم أنه : « معرفة المعلوم على ماهو به » (٢) وإن حُدَّ بأنه « تبيُّن المعلوم على ما هو

(١) ما ذكره المصنف - رحمه الله - ليس حداً للعلم، ولكنه بيان لغايته، وأما حده فسيأتى فى كلامه قريباً.

ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - في كتابه الرد على المنطقيين ص ١٥ أن القصد من الحد عند جمهور المتكلمين، كالأشعري وابن الباقلاني والأستاذ/ أبي اسحاق الاسفرائيني وابن فورك وأبي يعلي وابن عقيل وإمام الحرمين، وجمع كبير منهم ذكرهم بأسمائهم هو : « التمييز بين المحدود وغيره » . ونقل عن أهل المنطق اليوناني أتباع أرسطو، ومن حذا حذوهم من الإسلاميين أنهم يقولون : إن القصد من الحد هو : « تصوير المحدود وتعريف حقيقته ». فاكتفى المتكلمون بأن الحد هو تمييز المحدود عن غيره، ولم يقتفوا أثر المناطقة بكونه تصوير المحدود وتعريف حقيقته. وقد ذكر الغزالي - رحمه الله - في « معيار العلم » أنه يستعصي وضع حد للعلم على طريقة المناطقة لأربعة أمور يصعب تحققها. بيَّنها الغزالي. ويرى شيخ الاسلام أنَّ طريقة المتكلمين أسد من طريقة المناطقة، ومع هذا أبدى عليها بعض الاعتراضات ككونهم يعظمون الحدود، ويخلطون الحدود بما ورد في السنة.

والمناطقة يذهبون إلى أن الحد لايكتسب بالبرهان لأنه تصور، وإنما يكتسب بالبرهان التصديق فقط. واعترض على هذا جمع من المتكلمين كفخر الدين الرازي وابن الحاجب، وبيَّنوا ذلك بأنه لو قال واضع الحد للإنسان بأنه حيوان ناطق بأن هذا حكم على الإنسان بالحيوانية والناطقية، فيتوجه عليه المنع والمطالبة، فيكون ما فعله حكماً ودعوى لا حداً.

وقد أجاز شيخ الإسلام توجيه المنع للحد كغيره من الدعاوي، لأنه دعوى، وخالفه آخرون.

وجوَّز بعضهم المعارضة في الحد الحقيقي دون الحد بالرسم والحد اللفظي. وممن منع ورود المنع على الحد ابن النجار في شرح الكوكب المنير : ٩٥/١.

(٢) هذا الحد نقله عن المصنف جمع من الأصوليين، ونسبوه إليه منهم إمام الحرمين فى البرهان ١١٩/١ وأبو اسحاق الشيرازى فى شرح اللمع ١٤٧/١. وبعضهم ذكره بدون نسبته إليه، منهم الباجي في إحكام الفصول ص ١٧٠ وأبو يعلى فى العدة ٧٦/١ وأبو الخطـــاب فى التمهيد =

به » (٣) جاز ذلك، لأن هذين الحدين يحيطان بجميع العلوم، فلا يُدخلان فيها ماليس منها، ولايخرجان منها ما هو منها- والحد إذا أبان المحدود مما ليس منه، ودار وانعكس (٤)، ولم ينتقض من أحد طرفيه كان صحيحاً ثابتا.

وقد حده بعض أصحابنا بأنه : « إثبات/ المعلوم على ما هو به » (٥) ص٤

وقال آخرون : بل هو « إدراك المعلوم على ما هو به » (٦).

= ٣٦/١وبعضهم اعتمد فى بحثه في حد العلم إجمالاً على التقريب كأبي يعلى وتلميذه أبى الخطاب، ولم يرتض إمام الحرمين حد الباقلاني للعلم في الإرشاد ص ٣٣ بحجة أن حده عين المحدود، لأن المعرفة هي العلم. ولكن الباقلاني بيّن أن الحد هو المحدود بعينه، وإنما على الحاد أن يأتي بعبارة يظن أنها أوضح عند السائل من العلم، ولكن إمام الحرمين لم يرتض بتوجيه الباقلاني هذا قائلاً : إن الغرض من الحد الإشعار بالحقيقة التي تميز المحدود عن غيره. وينظر في حد العلم المستصفى ص ٢٥/١.

(٣) نقد هذا الحد إمام الحرمين بأن لفظة « تبين » تشعر بوضوح الشيء بعد إشكال لقوله تعالى : ﴿ فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه ﴾ فلا يكون الحد جامعاً لعدم دخول علم الله سبحانه. ونقده - أيضاً - بعدم الجمع أبو يعلى فى العدة وأبو الخطاب في التمهيد. وزاد أبو الخطاب بأنه غير جامع لعدم دخول العلم الضروري، لأنه لايكون بعد التبيين. ينظر : التمهيد ٣٧/١، والعدة ٧٧/١، البرهان ١١٥/١ وشرح اللمع ١٤٦/١ والإرشاد لإمام الحرمين ص ٣٣.

(٤) ما ذكره المصنف - رحمه الله - في شرط صحة الحد متفق عليه. وقد ذكر غيره طائفة أخرى من الشروط تعتبر عند معظم المناطقة شروط حُسْنٍ لاصحة، وبعضهم يعتبرها شروط صحة وهى :

١- أن يكون التعريف باللفظ أوضح عند السامع من المعرَّف، كتعريف الخيثعور بالسراب، والزخيخ بالنار، ولايحسن تعريف الأسد بالغضنفر، ولا القمر بالزبرقان.

٢- أن لايكون في التعريف ألفاظ مجازية إلا مع قرينة تعين المقصود. كتعريف البليد بأنه حمار يكتب.

٣- أن لايكون في التعريف دور سبقي، كتعريف العلم بأنه « معرفة المعلوم على ما هو به ».

٤- أن لايكون في التعريف لفظ مشترك ما لم توجد قرينة تبين المراد، كقولهم في تعريف الشمس بأنها عين تضيء جميع افاق الدنيا. فلا ينبغي الإقتصار على كلمة عين. ينظر في ذلك شرح الكوكب المنير ٩١/١ واداب البحث والمناظرة لشيخنا محمد الأمين الشنقيطي - رحمه الله - ص ٣٧-٤٠.

(٥) نقل هذا الحد أبو يعلى فى العدة ٧٧/١هـ أبو الخطاب في التمهيد ٣٨/١ وأبطلاه بأن لفظة « إثبات » لفظ مشترك. وينبغى تنزيه الحدود عن اللفظ المشترك إذا لم يكن معه قرينة تحدد المراد منه.

(٦) نقل هذا الحد أبو يعلى في العدة ٧٧/١ وأبو الخطاب فى التمهيد ٣٨/١ وأبطلاه بأن لفظة «إدراك» لفظ مشترك بين العلم والحواس الخمسة - الرؤية والسمع والشم والذوق والبلوغ - فيقال: أدرك الغلام إذا بلغ وأدرك الزرع إذا حان حصاده. وقال تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾.

وقيل : « الثقة بأن المعلوم على ما هو به » (٧).

وقيل : « مايستحق أن يشتق للعالم منه اسم عالم » (٨)

وتحديده بما قدما ذكره كافٍ صحيح. وقد شرحنا القول في هذه الحدود، وأخبرنا عن المختار منها فى غير هذا الكتاب بما يغنى الناظر فيه إن شاء الله.

وقد يصح تحديد الأمر المحدود بحدين وأكثر من ذلك، إذا كانا - في حصره وإبانته عما ليس منه - يجريان مجرى واحد، إلا أنها تفسيران لوصفه وتسميته (٩) .

وقولنا : إنه معرفة (١٠) المعلوم على ما هو به أو إدراكه أو تبيينه أو إثباته إنما يستعمل على وجه التأكيد، وحذف القول على ما هو به غير مخلٍ

---

(٧) نقل هذا الحد أبو الخطاب فى التمهيد ٣٩/١ وقد أبطله بقوله « قد تقع الثقة على خيانة - فقد يثق الإنسان بصديقه فيخونه. وقد يثق بقوته فتخونه.

(٨) نقله أبو الخطاب في التمهيد ٣٩/١ وأبطله لأنه بذكر « عالم » في الحد يلزم الدور لتوقف معنى كلمة العالم على العلم.

(٩) الذى عليه الأكثر كالغزالى والقرافي أنه يجوز التعدد في الحد اللفظي، لأنه تفسير للفظ بمرادفه، وقد يكون للمحدود أكثر من مرادف. وكذلك إذا كان الحد بالرسم، لأن الحد يكون بالعوارض واللوازم، وقد تكون كثيرة فيتعدد الحد. ولكن وقع الخلاف في الحد الحقيقي والأكثر على عدم تعدده، لأن الحد يكون بالأوصاف الذاتية، وهي محصورة. وإذا لم يذكرها الحاد في حده لم يكن حداً حقيقياً. والمصنف أطلق الكلام هنا، ولم يفرق بين الحقيقي والرسمي واللفظي. وما ذكرناه هو الذي عليه الأكثر ويشهد له الدليل، والله أعلم. وينظر في ذلك البحر المحيط ٩٩/١ وشرح تنقيح الفصول ٥/١.

(١٠) بالإضافة إلى ما تقدم من اعتراض إمام الحرمين على حد الباقلاني رحمهما الله اعترض بعضهم عليه بأنه غير جامع لعدم دخول علم الله سبحانه وتعالى لأنه لا يسمى معرفة. ثم بوجود الدور في الحد حيث وردت كلمة المعلوم ونقل الشيرازي عن ابن اللبان في شرح اللمع ١٤٦/١ اعتراضه على كلمة « المعرفة » بقوله : إن العلم أوفى من المعرفة لأنه يتعدى إلى مفعولين. فتقول : علمت زيداً قائماً، ولا تقول عرفت زيداً قائماً، ولكن الشيرازي اختار حد الباقلاني.

ولكن أبو الخطاب في التمهيد دافع عن صحة حد الباقلاني من أوجه.

أولها : إن الله تعالى أقام العلم مقام المعرفة في قوله تعالى : ﴿ الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون ﴾ البقرة اية ١٤٦.

ثانيهما : إنه جامع مانع.

ثالثها : أنه أبطل الحدود الأخرى. وهذا في نظري لايلزم منه تصحيح حده والله أعلم.

بصحة الحد، لأن العلم لايصح أن يتعلق بالمعلوم - ويكون تبيناً له أو معرفةً أو إدراكاً أو إثباتاً له - إلاّ على ما هو به. ولو تعلق به على ما ليس هو به لكان جهلاً، وخرج عن كونه علماً، فيصح لذلك أن يقال : حده أنه معرفة المعلوم أو تبين أو إثبات أو إدراك من غير أن يقال على ما هو به . فإن قيل ذلك فعلى وجه الزيادة فى البيان والتأكيد (١١).

فإن قيل ، ولمَ عدلتم عن القول بأنه معرفة الشىء أو تبينه أو إثباته إلى القول بأنه معرفة المعلوم ؟

قيل له ، لأجل أن القول معلوم أعم من القول شىء، لأن الشىء لايكون إلا موجوداً، والمعلوم يكون معدوماً وموجوداً. ويعلم المعدوم معدوماً كما يعلم الموجود موجوداً. وقد ثبت أن المعدوم منتفٍ ليس بشىء.

وإذا قيل ، حده أنه معرفة الشىء أو إثباته أو تبينه خرج العلم بالمعدوم الذى ليس بشىء عن أن يكون علماً وانتقض الحد، لأنه علم بما ليس بشىء، فوجبت الرغبة لما ذكرناه عن ذكر الشيء إلى ذكر المعلوم (١٢).

---

(١١) هذا ما ارتضاه أبو يعلى في العدة ٧٨/١ دون عزوه للباقلانى وذكره الشيرازي في شرح اللمع ١٤٧/١ وعزاه للباقلاني.

(١٢) ذكر هذا الفصل أبو يعلى في العدة ٧٨/١ وأبو الخطاب في التمهيد ٤١/١ وبيَّنا أن كلمة «المعلوم» أعم من كلمة « شيء ». ولو عرَّفا بها للزم على الحد عدم الجمع لعدم دخول المعدوم. علماً بأن بعض المناطقة يرون أن كلمة « شيء » أعم من كلمة المعلوم على خلاف ما يراه الباقلاني ومن تابعه.

وأما ابن حزم في كتابه الدرة فيما يجب اعتقاده ص ٣٨٥ فقد حده بقوله : « وحد العلم منا « هو معرفة الشيء على ما هو به عن برهان باستدلال أو اتفاق بتوفيق الله - تعالى - من غير استدلال » ثم قال : ولايدخل علم الله - تعالى - تحت حد أصلاً، لأنه لانهاية لعلمه، وما لا نهاية له فلا يجوز أن يكون له حد يحصره » فابن حزم - رحمه الله - وضع كلمة « شيء » بدل « المعلوم » لاعتقاده بعدم دخول علم الله تحت حد، وكلمة شيء شاملة للموجود، ولما يقبل الوجود على الصحيح، لقوله تعالى : ﴿ والله على كل شيء قدير ﴾ ولذا قال ابن حزم - رحمه الله - « وحد العلم منا » احترازاً عن علم الله سبحانه.

فصل

الكلام على القدرية (١٣) فى حد العلم

قد زعم بعضهم أن حده « إنه اعتقـاد الشـيء على ما هو بـه فقط » (١٤).

وقال آخرون منهم ، « إنه اعتقاد الشيء على ما هو به على غير وجه الظن والتقليد »./ ص٥

وقال آخرون منهم ، حده « إنه اعتقاد الشىء على ما هو به إذا وقع

---

(١٣) القدرية هم المعتزلة، وهم فرقة تنتمى للإسلام، نشأت في القرن الثاني الهجري على الصحيح على أثر مخالفة مؤسسها واصل بن عطاء لشيخه الحسن البصري في حكم مرتكب الكبيرة، وعلى أثر اعتزاله مجلس الحسن البصري.

وقد أطلق عليهم أهل السنة أسماءً منها : القدرية لقولهم إن العباد هم الخالقون لأفعالهم. ولايكاد الباقلاني والغزالي يذكرهم إلا بهذا الإسم. وهم ينفون هذا الإسم عنهم لقوله ﷺ « القدرية مجوس هذه الأمة » وبعضهم يطلق عليهم مخانيث الخوارج لموافقتهم الخوارج في تخليد مرتكب الكبيرة في النار مع قولهم أنه ليس بكافر. ويُسمونْ بالوعيديه لقولهم بالوعد والوعيد. ويسمونْ بالمعطلة لنفيهم عن الله صفاته الأزلية.

أما هم فيسمون أنفسهم بأهل العدل والتوحيد. وأهل الحق والفرقة الناجية والمنزِّهون لله عن النقص. انقسموا مع مر الأيام إلي اثنتين وعشرين فرقة، اجتمعوا على أصولهم الخمسة وافترقوا في كثير بعدها. بعضهم غلاة كفرهم المسلمون، وبعضهم كفَّر بعضهم الآخر. مما اتفقوا عليه : استحالة رؤية الله بالأبصار في الآخرة، ونفي صفات الله الأزلية، وخلق القرآن، وخلق العباد لأفعالهم، ومرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين. ينظر تفصيل الكلام عنهم في الفرق بين الفرق للبغدادى من ص ١١٤ - ٢٣٠ والمواقف للإيجي من ص ٤١٥ - ٤١٨ ، التبصير في الدين لأبي المظفر الاسفرائيني ص ٦٢ وما بعدها.

(١٤) نقل هذا الحد عن المعتزلة جمع من العلماء في مصنفاتهم منهم الغزالي في المستصفى ٢٥/١ وأبطله من وجهين :

الأول : عدم الجمع لذكر كلمة « شيء » لأن العلم يتعلق بالمعدوم. والمعدم ليس شيئاً عند الغزالي.

الثاني : إن الإعتقاد يحصل للمقلد ويكون اعتقاداً جازماً وهو ليس بعالم.

كما أورده أبو الخطاب فى التمهيد ٣٩/١ وأبطله بأن اعتقاد المعتقد قد يحصل عن ظن وتخمين، وبأن اعتقد على وزن افتعل. وهذا يقتضي أن لايعلم الإنسان حتى يوجد من جهته فعل. مع أنه توجد علوم للإنسان بدون وجود فعل من جهته . فالإنسان يحس بالفرح والألم بدون فعل منه، فيكون الحد غير جامع لعدم دخول مثل ما ذكرناه من علوم في الحد، وقد أبطله أيضاً إمام الحرمين في البرهان ١١٦/١ وأبو يعلى في العدة ٧٩/١.

عن ضرورة أو دليل ».

وقال آخرون منهم ، حده « إنه اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس إلى معتقده » (١٥).

وكل هذه الحدود باطلة.

فأما ما يدل على فساد تحديده بأنه « اعتقاد الشيء على ما هو به فقط »، فهو أن ذلك يوجب أن يكون المخَمِّنُ والظان إذا اعتقدا الشيء على ما هو به عالمين باعتقادهما ذلك، وهذا باطل للاتفاق على أنَّ العالم بأي طريق عَلِمَ المعلوم، فإنه لايجوز كونه على غير ما علمه، والظان لكون الشيء - وإن اعتقده على ما هو به - وأصاب في اعتقاده فإنه يجد من نفسه تجويز كونه على خلاف ما ظنه به وتوهمه . فلو كان الظن علماً لوجب إذا كان اعتقاد المظنون على ما هو به أن يسد مسد العلم وينوب منابه، ولم يجوِّز الظان الأمر الذي ظنه كونه على خلاف ما اعتقده، كما لايجوِّز العالم بالشيء ذلك، ولما لم يكن الأمر كذلك بَانَ الظنُ من العلم وفارقه، وبطل ما قالوه.

وأما ما يدل على فساد ما في أقاويلهم فأمور.

أقربها ، أنها حدود تقتضي لا محالة أن يكون العالم بالعلم معتقداً في

---

(١٥) أورد حدود المعتزلة الأربعة أبو يعلى باللفظ الوارد في التقريب وترتيبه . وقال في إبطال القيود المضافة في الحدود الثلاثة الأخيرة بأن علم الله تعالى ليس عن ضرورة ولا عند سكون نفس. وأنه عالم وليس بمعتقد. كما أن القيد في الأخير يبطل بأن النفس عند المعتزلة هي الجملة المحسوسة. وسكون الجملة سكون مكان. وهذا يقتضي أن الإنسان إن كان ساكناً كان عالماً، وإن كان متحركاً لايكون عالماً. كما أن السكون يستعمل في زوال الغم وحصول الأنس. وهذا يقتضى أن يكون من زال غمه وحصل أُنْسُه أنه عالم.

وقد ذكر حد المعتزلة الأخير الشيرازي في شرح اللمع وأبطله من ثلاثة أوجه لاتخرج عن ما ذكره أبو يعلى وأبو الخطاب، إلا أنه ذكر أن حدود المعتزلة تتناسب مع معتقدهم، وهو أن الله عالم بغير علم، وأنهم يقولون أن المعدوم شيء. ينظر في ذلك التمهيد ٣٩/١ العدة ٧٩/١ شرح اللمع ١٤٧/١.

اطلاق أو تقييد، لأن العلم صفة تتعلق بالعالم، فإذا كان حده أنه اعتقاد مطلق أو اعتقاد على وجه فلابدَّ من تعلقه بمعتقد، فيجب باقتضاء هذا الحد كون العالم معتقداً في إطلاق أو تقييد وأن يتعدى تحديد العلم به إلى وجوب كون العالم معتقداً، وأن يكون ذلك حده، ولو كان ذلك كذلك لوجب كون القديم معتقداً لمعلومات على ما هي به اعتقاداً مطلقاً، أو على بعض الوجوه التي ذكروها في حد العلم، من كونه مضطراً أو مستدلاً أو متذكراً للإستدلال أو ساكن النفس إلى معتقده. ولما أجمعت الأمة على بطلان ذلك بطلت هذه الحدود وفسدت، وليس لهم أن يقولوا إنما يجب كون العالم معتقداً - إن كان ذا علم - هو اعتقاد. فإذا لم يكن للقديم علمٌ لم يكن معتقداً، لأننا إذا بيَّنا بما سلف وجوب تعدي / حد العلم إلى حد العالم ص٦
صار حده « إنه المعتقد للشيء على ما هو به مطلقاً أو على وجه ما » والحدود يجب طردها واجراؤها في الشاهد والغائب (١٦) ، وإحالة نقضها فبطل ما قالوه. وقد تكلمنا عليهم على حدودهم هذه في الكلام في أصول الديانات، وبيَّنا نقضها بغير طريق بما يغني متأمله، إن شاء الله.

---

(١٦) ذكر ابن المرتضى المعتزلي في كتابه المنية والأمل ص ٥٦ أن المعتزلة أجمعوا على أن للعالم محدثاً قديماً قادراً عالماً حياً لا لمعان. فنفوا أن يكون الله جل شأنه عالماً بعلم. فأثبتوا الأسماء ولم يثبتوا الصفات متأثرين بالفلاسفة حيث قالوا إن الله واجب الوجود بذاته. فقالت المعتزلة : إن الله عالم بذاته قادر بذاته لابعلم وقدرة. وتوهموا أنه يلزم على إثبات علم قديم لله - سبحانه - وجود اثنين قديمين، وإن أثبتوا له علماً حادثاً في نفسه يلزم كونه محلا للحوادث. ولهذا هم لايثبتون لله علماً. ولذا فهم في حدودهم لايدخلون علم الله - جل جلاله - والمصنف رحمه الله يقول : يجب اطراد الحدود وشمولها لجميع العلم سواء كان علماً للشاهد ويقصد به المخلوقين أو الغائب ويعنى به الله جل شأنه والله أعلم.

وينظر رأيهم في الصفات ونقاشهم فيها. الملل والنحل للشهرستاني ٥١/١، ومنهاج السنة النبوية ٩٥/٢. وشرح الأصول الخمسة ص ١٨٣ وما بعدها والفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٥٢.

وإطلاق لفظة الغائب على الله جل شأنه لاتليق مهما كان مرادهم. ثم نفى جمع من العقلاء صحة قياس الغائب على الشاهد : فقال إمام الحرمين فى البرهان ١٢٩/١. « فأما بناء الغائب على الشاهد فلا أصل له » . ثم قال : « إن العلم الحادث مخالف للعلم القديم، فكيف يجتمعان في الحقيقة مع اختلافهما ».

والواجب أن يقال لهم : ما معنى سكون النفس إلى معتقده ؟

فإن قالوا ، سكون النفس السكون فى المكان الذى هو ضد الحركة فقد أبطلوا، لأن الواحد منا يصح وجود العلم به، ويكون متحركاً غير ساكن، كما يصح مع وجود السكون.

وإن قالوا ، سكون النفس هي طمأنينة القلب التي هي اليقين والعلم.

قيل لهم ، فهذا العلم الذي وصفتموه بأنه سكون النفس لايخلو من أن يكون اعتقاد الشيء على ما هو به، أو ليس باعتقاد أصلاً لا مطلقاً ولا مقيداً.

فإن قلتم ، إن هذا العلم ليس باعتقاد أصلاً فقد أبطلتم حدكم للعلم بأنه اعتقاد الشيء على ما هو به فقد أثبتم علماً ليس باعتقاد.

وإن قلتم ، إن اعتقاد الشيء على ما هو به لم يخل من أن يكون معه سكون النفس إلى معتقده، أو ليس معه سكون النفس إلى معقتده. فإن لم يكن مع هذا الإعتقاد سكون النفس فقد أبطلتم حدكم للعلم بأنه اعتقاد للشيء على ما هو به مع سكون النفس إلى معتقده مع أنه يبطل بالظن والتقليد.

وإن قلتم ، هذا العلم الذى هو سكون النفس اعتقاد للشيء على ما هو به مع سكون النفس إلى معتقده.

قيل لكم ، وذلك السكون الثانى لايخلو من أن يكون علماً أو غير علم. فإن لم يكن علماً فلا تأثير له في أن يكون الاعتقاد يصير به علماً، وإن كان علماً فلا يخلو من أن يكون اعتقاداً أو ليس باعتقاد. فإن كان اعتقاداً فلا يخلو من أن يكون معه سكون آخر أم لا، على ما بيناه حتى يتسلسل

أبداً إلى غير غايةٍ ونهاية. وذلك محال، فبطل ما قالوه (١٧).

(١٧) في نهاية هذا الفصل بعد ذكر ما ذكره المصنف من حدود للعلم وأبطلها واختار أحدها وسدده. لابد أن نبين أن هناك من لايرى تحديده إما لكونه ضرورياً، أو لكونه نظريا عسيراً. فقال الغزالي في المستصفى ٢٥/١ : وربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتي، فإنا بيَّنا أن ذلك عسير في معظم الأشياء، بل أكثر المدركات الحسية يتعسر تحديدها. فلو أردنا أن نحد رائحة المسك أو طعم العسل لم نقدر عليه. وإذا عجزنا عن حد المدركات فنحن عن تحديد الإدراكات أعجز. ولكنا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال » وأما الفخر الرازي في المحصول ٩٩/١/١ فقد حده بالتقسيم وتوصل إلى أنه « اعتقاد جازم مطابق لموجب » وقد نص على تعذر حده بالحد الحقيقي والرسم في كتبه الكلامية كالمعالم في أصول الدين ص ٤ . وأشار في المحصول ١٠٢/١/١ إلى أنه ضروري. وقد بين ابن الحاجب في المنتهى ص ٤ أنه ضروري من أربعة أوجه واقتصر في المختصر على وجهين وهي :

أولها : أن ماسوى العلم لايعلم إلا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور.

ثانيها : أن كل أحد يعلم وجوده ضرورة.

ثالثها : أن كل أحد يعلم أنه يعلم وجود نفسه ضرورة. والعلم أحد التصورات فكان ضرورياً.

رابعها : لو كان غير ضروري لما فرق بينه وبين غيره ضرورة.

وقد أجاب ابن الحاجب عن هذه الوجوه الأربعة بعد ذكر كل واحد منها. كما أنه منع كونه ضرورياً وإختار لنفسه حداً مما يدل على أنه أمكن تحديد العلم عنده.

وينظر في ذلك بيان المختصر للأصفهاني ٤١/١ - ٤٧.

وقد نقل الشيرازي في شرح اللمع ١٤٦/١ عن ابن اللبان أن كثيراً من الناس امتنع من حده. لأن العلم أوفى في البيان والوضوح من أي شيء يُحد به. فإن كان هو في نفسه أظهر فلا فائدة من حده.

وإمام الحرمين في البرهان ١٢٠/١ مع اعتقاده بأنه نظري لجأ إلى تحديده بالقسمة. ولكنه اختار له حداً في الإرشاد ص ٣٣، وقد عاب الآمدي في الإحكام ١١/١ ما ذهب إليه الغزالي وإمام الحرمين. وينظر في ذلك إرشاد الفحول ص ٣ وشرح الكوكب المنير ٦٠/١.

بـــاب
الكلام في أقسام العلوم

جميع العلوم تنقسم قسمين : فقسم منها علم قديم ليس بحادث ولا عرضٍ ولا جنس من الأجناس، ولايحصل العلم به اضطراراً ولا استدلالاً، ولا مما له ضد ينفيه، ولا يصح عدمه، ولايختص في تعلقه بمعلوم أو معلومات مخصوصة، بل هو متعلق بما لا نهاية له منها (١) ، وهو علم الله سبحانه الذي هو لم يزل ولايزال عالماً به، وقد بيَّنا هذه الجملة وغيرها من أحكامه في كتب أصول الديانات بما يقنع متأمله إن شاء الله.

فصـــل

والضرب الآخر منها : علوم الخلق من الملائكة والإنس والجن وغيرهم من الأحياء. وهي كلها تنقسم قسمين . فقسم منها علم اضطرارٍ، والقسم الآخر علم نظرٍ واستدلال أو واقع عن تذكر نظرٍ واستدلال (٢).

---

(١) ذكر المصنف هنا بعض خصائص علم الله جل شأنه. وفيه رد على الفلاسفة التى أنكرت علم الله جل شأنه بالجزئيات بشبهة أنه لو علم كون زيد جالساً في مكان معين، فبعد خروج زيد من المكان إن بقي ذلك العلم فهو جهل، وإن لم يبق فهو التغير. وكذلك فيه إبطال لمذهب المعتزلة بأن الله عالم بدون علم. وقد ثبت بنص الكتاب إحاطة علم الله بجميع المعلومات في آيات كثيرة منها قوله تعالى : ﴿ والله بكل شيء عليم ﴾ ولا يوصف علم الله جل شأنه بما يوصف به كلام الخلق من كونه ضرورياً أو مكتسباً. كما نبه على ذلك الشيرازي في شرح اللمع ١٤٨/١ وأبو الخطاب في التمهيد ٤٢/١. وذلك لأن الله تعالى لايجوز أن يوصف باستدعاء الحاجات واكتساب الضرورات وينظر فى صفات علم الله العدة ٨٠/١ والإرشاد لإمام الحرمين ص ٣٥.

وخلاصة صفة علم الله جل شأنه أنه قديم ولايوصف بأنه ضرورى أو نظري أو كسبي. وهو متعلق بجميع المعلومات على حقيقتها فعلمه يليق بجلاله سبحانه، لايشبهه فيه أحد من خلقه. ونقل ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٦٦/١ أن علم الله تعالى لايسمى معرفة إجماعاً، ولايوصف سبحانه بأنه عارف.

(٢) الذي استقر عليه الجمهور هو تقسيم العلم الحادث إلى تصور : وهو « إدراك معنى المفرد » وإلى تصديق وهو : إثبات أمر لأمر بالفعل أو نفيه عنه بالفعل، أى هو إدراك النسبة بين شيئين. ثم كل من التصور والتصديق ينقسم إلى ضروري ونظري. فتصبح الأقسام أربعة.

وبعضهم أنكر كون التصور فيه نظري بل كله ضروري وذهب إمام الحرمين إلى أن العلوم كلها ضرورية.

وبعضهم جعل جميع العلوم الحادثة نظرية، والصواب ما ذكرناه أولاً منسوباً للجمهور وينظر في ذلك إرشاد =

فعلم الاضطرار منها ما وقع عن درك الحواس، ومبتدأ في النفس من غير درك حاسة، وهي التي يوصف كل علم منها بأنه أول ومبتدأ وحاصل بأوائل العقول.

ومعنى وصف هذا القسم بأنه ضرورة ينصرف إلى ثلاثة معان.

أحدها ، متواضع عليه بين الفقهاء والمتكلمين. والمعنيان الآخران لغويان.

فأما معنى وصفه بأنه ضرورة في المواضعة [٣] ، وهو أنه ما لزم نفس المخلوق لزوما لايمكنه معه الخروج عنه والانفصال منه ودفعه عن نفسه بحجة أو بشبهةٍ، ولا تلحق الشكوك والرِّيب في متعلقه، وكل هذه الألفاظ بمعنى واحد ، وهو أنه لايمكن دفعه عن النفس بحال.

وإنما قلنا ، ما لزم نفس المخلوق لزوماً لايمكن دفعه والخروج عنه، ولم نقل ما لزم نفس العالم لكي يخرج علم القديم بهذا الشرط عن كونه ضرورة، ويخرج سبحانه عن كونه مضطراً [٤]/ لأن علمه بكل معلوم لازم لذاته على ص٧
الوجه الذى يلزم ذواتنا علوم الضرورات، فالباطن عندنا عنده ظاهر، والخفي علينا جلي عنده، وسرنا علانية له، وليس لأحد أن يقول لنا قولوا لذلك إنه

= الفحول ص٥ وبيان مختصر ابن الحاجب للأصفهاني ٦٣/١ وأداب البحث والمناظرة لشيخنا محمد الأمين الشنقيطي ص ٨ والبرهان ١٢٦/١، ١٣٠.

وذهب إمام الحرمين في الإرشاد ص ٣٥ إلى تقسيم العلم إلى ثلاثة أقسام : ضرورى وبدهي وكسبي. وقال إن الضرورى هو العلم الحادث غير المقدور للعبد مع الإقتران بضرر أو حاجة، والبدهي كالضروري غير أنه لايقترن بضرر أو حاجة . فخالف في الإرشاد ما ذهب إليه في البرهان.

(٣) مراده بالمواضعة أنه وضع اصطلاحاً من قبل الفقهاء والمتكلمين. وأما في اصطلاح المناطقة فالضروري « ما لايحتاج إدراكه إلى تأمل » . أما السمرقندي في الميزان ص ٨ حدَّ الضرورى بأنه ماليس للعبد فيه قدرة التحصيل والترك ولا الكسب والإختيار. وأما كلام أبى يعلى في العدة ٨٠/١ فمأخوذ من التقريب.

(٤) لم يحترز السمرقندي في الميزان عن كلمة « العالم » ولذا يرد على كلامه ما أورده الباقلاني هنا وقد احترز أبو يعلى بما احترز به الباقلاني.

مضطر إلى العلم بمعلوماته، لأننا إنما وضعنا قولنا « علم ضرورى » لما لزم نفس المخلوق على هذه السبيل، ومنعنا ذلك في القديم لمنع الأمة له، ولئلا يوهم كونه محتاجاً إلى العلم بما يعلمه لدفع ضرر عنه، أو أنه ملجأ ومكره على العلم بما هو عالم به، ومحال في صفته الأمران جميعاً.

فأما معنى وصف العلم وغيره بأنه ضرورة في وضع اللغة فهو إنه مما تمس الحاجة إليه، أو مما يقع الإكراه عليه والإلجاء إليه (٥) . ولهذا قال الله تعالى : ﴿ إلا ما اضطررتم إليه ﴾ (٦) وقال تعالى : ﴿ فمن اضطر غير باغ ولاعاد ﴾ (٧) . وقالوا في المكره على الطلاق والعتاق وغير ذلك إنه مضطر إليه ومحمول ومكره عليه.

فصل

فأما معنى وصف القسم الثانى بأنه علم نظرٍ واستدلال. وهو أنه علم لايحصل للعالم به إلا عن ابتداء نظرٍ أو تذكر النظر. ومبتدىء النظر هو الذي ينظر ويستدل ليعلم حقيقة ما ينظر فيه ماليس بعالم به، ومتذكر النظر هو المنتبه من نومه والمفيق من غلبته والذاكر له بعد سهوه ونسيانه.

فصل

وقد يكون تذكر النظر كسباً للعبد تارة، ويكون ضرورة غير كسب له، لأن تذكر النظر هو العلم به، وقد يكتسب هذا العلم تارةً ويضطر إليه أخرى.

وقولنا : « علم نظرٍ واستدلال » لفظ إضافة له، إلى النظر أو تذكر

---

(٥) في المصباح المنير ٢/٣٦٠ : « اضطره بمعنى ألجأه إليه وليس له منه بدٌ » وفي مختارالصحاح ٣٧٩/١ : الضرورة الحاجة، واضطر إلى الشيء أى ألجيء إليه » . والمعنى الذي اصطلح عليه الفقهاء والمتكلمون أقرب للمعنى اللغوي من اصطلاح المناطقة.

(٦) سورة الأنعام آية : ١١٩.

(٧) البقرة ١٧٣، الأنعام : ١٤٥، النحل : ١١٥.

النظر اللذين كان عنهما.

وقولنا : « علم نظريٌ واستدلاليٌ » نسبة له، وهو على أوزان الأسماء المنسوبة. نحو قولك عربيٌ وقرشي وفارسي وأبطحي، وأمثال ذلك من الأسماء المنسوبة. فمعنى النسب والاضافة فيه واحد.

فصـــل

وقد يوصف هذا الضرب من العلوم بأنه كسبي، كما يوصف بأنه نظري، ومعنى وصفه ووصف غيره من أجناس مقدورات العباد بأنه كسب عند المتكلمين من أهل الحق [٨] ومخالفي القدرية « إنه ما وجد بالموصوف به، وله عليه قدرة محدثه » [٩]، وبذلك انفصل معنى الكسب من معنى الإبداع والإنشاء والخلق الذي ينفرد الله تعالى بالوصف به والقدرة عليه دون خلقه. وأما معنى وصفه بأنه كسب/ في وضع اللغة فهو إنه مما يجتلب ص٨
المكتسب له به نفعاً ويدفع به ضرراً. ولذلك يقولون في المحترف المنتفع بتصرفه رجل كسوب وعبد كسوب. ويقولون في الجوارح المعلمة أنها كواسب لحصول الإنتفاع بصيدها. والله تعالى لايجوز كونه قادراً على ما يحدثه بقدرة محدثة، ويستحيل اجتلابه للمنافع ودفع

---

(٨) يعني المصنف بأهل الحق أهل مذهبه، وهم الأشاعرة ومن قال بقولهم. وفي الغالب يقصد بمقابل أهل الحق المعتزلة. وهو هنا كذلك.

(٩) ذكر هذا الحد أبو يعلى في العدة ٨٢/١ كما أنه نقل حدوداً أخرى منها أنه : « كل علم يجوز ورود الشك عليه » و « ما يحصل العلم به عن ابتداء نظر وفكر ».

والمناطقة يحدونه، بأنه « ما يحتاج إدراكه إلى تأمل » وبعضهم يقول « مايحتاج إلى نظر واستدلال » انظر اداب البحث والمناظرة لشيخنا الشنقيطي ص ١٠.

أما المعتزلة أخذوا حدهم من مذهبهم في خلق أفعال العباد حيث قال القاضي عبد الجبار في المغني٣/٨ « اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم. وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها. ولا محدث سواهم. وأن من قال : إن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه، وأحالوا حدوث فعل من فاعلين ».

المضار (١٠)، فاستحال لذلك في صفته الاكتساب.

---

(١٠) وذلك لأنه غني عن عباده سبحانه مطلقاً . فهو الغني وعباده الفقراء إليه. وهو النافع الضار. ويستحيل عقلاً أنه يكون في حاجة للمنافع أو يلحق به ضرر وكل مافي الكون ملكه ويقع بإرادته. كما دل الشرع على ذلك في الحديث القدسي الذي أخرجه مسلم في صحيحه والترمذي وابن ماجة عن أبي ذر رضي الله عنهم. والذي فيه : ﴿ يا عبادي إنكم لن تبلغوا ضري فتضروني، ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني، يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم ما زاد ذلك في ملكي شيئا . ياعبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب رجل واحد منكم ما نقص ذلك من ملكي شيئا ﴾ .

بـــاب
القول في ذكر طرق العلوم الضرورية

وجميع علوم الإضطرار تقع للخلق من ست طرق لا سابع لها.

فمنها العلوم الحاصلة بالمعلومات عن درك الحواس، وهي حاسة الرؤية وحاسة السمع وحاسة الشم وحاسة الذوق وحاسة اللمس، وكل علم حصل عند إدراك حاسة من هذه الحواس فهو علم ضرورةٍ لا رَيْب فيه (١). ولابُدَّ من حصول العلم بالمدركات لكل عاقل سليم من الآفات، لأن العلم بذلك من كمال العقل، نعني بذلك أنه لابُدَّ من كون العاقل عالماً بما يدركه وإن كان

---

(١) هذه الطرق الخمسة جمعها بعضهم في طريق واحد وهو الحواس الخمس، وجعل المصنف السادس هو مايعلمه الإنسان من حال نفسه من لذةٍ وفرحٍ وميلٍ ونفور، وقال إنه لا سابع لها. غير أنه جعل من ضمن السادس مايعلم بطريق العقل كأستحالة إجتماع الضدين وأن الواحد نصف الإثنين. وما يعلم من طريق العادة مثل ماجرت العادة به من امتناع إحياء الأموات وشيب الغراب وابيضاض القار. وما يعلم من طريق الأخبار المتواترة من العلم بوجود بلاد كالصين والهند. فالمصنف أجمل حيث كان التفصيل أفضل. فكأنما قسَّم الطرق إلى قسمين هما : الحس وغيره.

ينظر في الطرق التى يحصل بها العلم الضروري التمهيد ٤٢/١، العدة ٨٢/١ شرح اللمع ١٤٨/١ ونقض المنطق ص ٣٨ وأما ابن الحاجب في المنتهى ص ٩ فأحسن ترتيبها وميزها بأسماء خاصة بها فجعل.

أولها : **المشاهدات الباطنة** : وهى مالا يفتقر إلى العقل كالجوع والعطش، وهذا القسم تدركه البهائم أيضاً.

ثانيها : **الأوليات** : وهو مايحصل بمجرد العقل كعلم الإنسان بوجوده وأن الإثنين أكثر من الواحد.

ثالثها : **المحسوسات** : وهي ما تحصل بالحس ككون النار حارة والثلج أبيض وبارد.

رابعها : **التجريبيات** : وهي ما يحصل بالعادة كإسكار الخمر، وكون السُقمونيا مسهلة.

خامسها : **المتواترات** : وهي مايحصل بالأخبار المتواترة عن محسوس كوجود واشنطن والقاهرة ويرى الكعبي أن المتواترات تفيد العلم النظري. وقال بعضهم إن التجريبيات لاتفيد العلم إلا فيما شوهد.

وأن الحس أيضاً يغلط كرؤية الشمس بقدر رغيف الخبز. وأما الأصفهاني في شرح مختصر ابن الحاجب فقد ذكر أن هذه أشهر ما يفيد العلم الضروري وليس كلها وقال : إن القضايا الحسية والقضايا التي قياساتها معها من الضروريات. أنظر بيان مختصر ابن الحاجب للأصفهانى ٩٦/١ وانظر المواقف للإيجي ص ٣٨.

يعلم ذلك من ليس بكامل العقل على ما نبينه من بعد في الإخبار عن ماهية العقل.

والإدراك جنس يوجد بجزء واحد من الحاسة. فالمدرك من الحي ماقام به الإدراك من جملته، والإدراك صفته، واللمس والذوق والشم مماسات يوجد الإدراك ببعض الحواس عندها، وهو جنس يخالفها. والمدركات شيء غيرها[(٢)]، وقد تكون أجساماً وتكون أعراضاً، وإدراك كل شيء غير الإدراك لغيره وخلافه سواء كان غيره مثله أو ضده وخلافه، أو خلافه وليس بضده، ولذلك يدرك الشيء من لا يدرك مثله ولا ضده ولاخلافه، وهو في هذا الباب جارٍ مجرى العلوم التي يجب اختلافها متى تغايرت معلوماتها، والمختلف من جميع العلوم والإدراكات غير متضاد، وليس من الإدراكات عند أهل الحق ما يحتاج إلى بُنيةٍ [(٣)] مخصوصة وبِله. وإنما لا يوجد النوم بكل حاسة من هذه الحواس إلا إدراك جنس أو أجناس مخصوصة، لإجراء الله العادة بذلك. ولو خلق إدراك جميع المدركات في حاسة واحدة في وقت واحد لكان ذلك صحيحاً جائزاً / ولو بعث نبياً يخرق هذه العادات لكان ذلك علماً من ص٩
أعلامه. والحواس على التحقيق أربعة، وهي : حاسة الرؤية وحاسة السمع وحاسة الشم وحاسة الذوق. وجميع جوارح الإنسان الحية حاسة اللمس، لأنه يدرك بها الحرارة والبرودة والصلابة والرخاوة واللين والخشونة، وليس لإدراك ذلك حاسة مخصوصة، وإنما خصت اليد بالوصف بأنها حاسة

---

(٢) بيَّن إمام الحرمين في الإرشاد ص ١٥٧ - ١٧١ الفارق بين المحسوسات والمدركات. فالحواس اتصالات وليست هي نفس الإدراكات بدليل أن الإنسان يقول شممت الشيء فلم أدرك ريحه وذقته فلم أجد طعمه. وقال قد يعبِّر بالشم واللمس والذوق عن الإدراكات تجوزاً . والجمهور من أهل السنة أن الإدراك في قوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ له معنى يزيد عن مجرد النظر والرؤية فهو بمعنى الرؤية المقيدة بالإحاطة. ولذا ذكر إمام الحرمين في الإرشاد هذا البحث مقدمة لمسألة رؤية الله يوم القيامة التي ينفيها المعتزلة.

(٣) هذه الكلمة تعذرت قراءتها لكونها غير منقوطة ولم تفهم من السياق، ولكن وضحت من الإرشاد لإمام الحرمين ص ١٥٨ وما بعدها حيث كررها في هذا المبحث عدة مرات في ص ١٥٨ وما بعدها.

اللمس، لأن اللمس إنما يقع بها غالباً دون غيرها من الجوارح وإن كانت موضعاً للإدراك، وجميع المدركات لنا إنما هي الأجسام والألوان والأكوان على اختلافها، والكلام والأصوات على اختلافها، والروائح والطعوم على اختلافها، والحرارة والبرودة والصلابة والرخاوة واللين والخشونة والإعتماد. هذه جملة أجناس المدركات. وقد شرحنا هذه الجمل في الكلام في أصول الديانات بما فيه كفاية لمتأمله إن شاء الله.

وإنما وجب القضاء على أن العلم بجميع المدركات ضروري للزومه - مع اختلافه (٤) - للنفس على وجه لايمكن دفعه عنها، على حد ما بيّناه من قبل.

فصــل

وأمـا الطريق السادس من طرق الضرورات فهو العلم المبتدأ في النفس من غير درك حاسة من هذه الحواس، وذلك نحو علم العالم بنفسه وما يجده فيها من الصحة والسقم واللذة والألم والميل والنفور والإرادة والأغراض والقوة والضعف، وغير ذلك مما يعلمه الحي إذا وُجد به.

ونحو العلم باستحالة اجتماع الضدين (٥) ، وكون الجسم في مكانين معاً، وأن المعلوم لاينفك من عدم أو وجود. ونعني بذلك أنه لا ينفك من أن

---

(٤) بالرغم من أن إمام الحرمين في البرهان قرر أن العلوم التصورية والتصديقية كلها ضرورية فقد بين أن العلم الحاصل بها ليس كله في درجة واحدة من القوة، بل جعله عشر درجات جعل أعلاها : علم الإنسان بنفسه وما يجده من ألم ولذة ثم ما يجده بعقلة كعلمه باستحالة المستحيلات، ثم العلم بالحواس وبعضهم يرى أن المحسوسات في درجة واحدة، وبعضهم قدم السمع والبصر. ومن هؤلاء من سوى بين السمع والبصر ومنهم من قدّم البصر على السمع. وابن قتيبة قدم السمع على البصر لتقديم الله له في القرآن وقدّم الأشعري ما يدرك بالحواس على ما يدرك بالعقل. وآخرون عكسوا . ثم بعدها العلم بالأخبار المتواترة. ثم العلم بالحرف والصناعات. ثم العلم الحادث بالقرائن كخجل الخجل، ثم ذكر باقي المراتب وهي عند الجمهور من العلم النظري. انظر البرهان ١/١٣١.

(٥) من هنا بدأ يمثل للعلم الضروري الحاصل بالعقل .

يكون شيئاً موجوداً أو ما ليس بشيء. وأن الموجود لاينفك من أن يكون وجوده عن أوَّل أو لا عن أوَّل، وأن كل موجودين فلابُدَّ من أن يكونا مثلين أو مختلفين، وأن الإثنين أكثر من الواحد، وأن الأجسام متى كانت موجودة فلابُدَّ من أن تكون مجتمعة أو متفرقة. وأن الخبرين المتضاد مخبرهما لابُدَّ أن يكون أحدهما صدقاً والآخر كذباً، والعلم بأن تصرف من نراه من العباد مقدورٌ ومراد له على صفة تصرفنا / المقدور لنا. ص١٠

ونحو حصول العلم بما جرت العادة [٦] بحصوله لامحالة، من نحو العلم بحصول الشبع والري والإسكان عند تناول الطعام والشراب، وحصول الإحتراق عند مجاورة النار، والألم عند الضرب، وأن مايرى ويوجد من الدور والقصور، وضروب الأشكال والصور من المصنوعات لايحصل مخترعاً في وقتنا والعادة بحالها إلا عند مماسة العباد له وحركاتهم واعتماداتهم، ونحو العلوم الحاصلة لهم بامتناع ما جرت العادة بامتناعه من إحياء الأموات وقلب الجماد حيواناً ودجلة ذهباً وشيْب الغراب وابيضاض القار، وأمثال ذلك من علوم العادات، ونحو العلم بشجاعة الشجاع وجبن الجبان وبر البار وعقوق العاق والتحية والاستهزاء وإلطاط [٧] الملط وإلحاح الملح وخجل الخجل ووجل الوجل، وقصد القاصد إلى من يقصده ويخاطبه، وما يريده أحياناً بكلامه، وإرادة المعرِّض في كلامه، والرامز المشين بجوارحه.

والعلم بما تواترت عنه الأخبار [٨] من دعوة الرسل وشرائعهم

---

(٦) من هنا بدأ يمثل للعلم الضروري الحاصل بالعادة.

(٧) المراد بإلطاط الملط : أصل الكلمة لطط ومصدرها لططاً وإلطاطاً. وألطَّ معناها اشتد في الخصومة والرجل الألط : البيِّن اللطط . وتأتى بمعنى ألط الخبر إذا كتمه وألط الباب أغلقه. وألط الغريم : منعه حقه. ولطط وألط الحق إذا جحده . ولها معان أخرى : أنظر الصحاح للجوهرى ١١٥٦/٣ وترتيب القاموس المحيط للزاوي ١٤٥/٤.

وفي شرح اللمع ضبطها إلظاظ الملظ، وهو خطأ، لأن الإلظاظ معناه الإلحاح كما في مختار الصحاح ص ٥٩٩ . وهو قد ذكره بعدها فيكون تكراراً.

(٨) بدأ بالتمثيل للعلم الضروري الحاصل بالأخبار المتواترة.

وتحذيرهم لقومهم، وغير ذلك من الممالك والدول والوقائع والسير، والعلم الحاصل بالصين وخراسان وغيرهما ما قَرب وبَعُدَ من الأقاليم والأمصار.

فصل

وجميع هذه العلوم المبتدأة في النفس بالمعلومات من غير إدراك لها على ضربين :

فضرب منها يحصل مبتدأ في النفس، لا عند سبب يشاهد أو يسمع، نحو علم العالم بوجود نفسه، وما يجده فيها من تعاقب الصفات التي ذكرها من الصحة والسقم والغم والفرح والقوة والضعف، إلى غير ذلك. ونحو العلم بموجب العادات من وجوب مايجب فيها وامتناع ما يمتنع، ونحو العلم بأن الحي لا يكون ميتاً والموجود لايكون معدوماً، وأن العشرة أكثر من الخمسة، إلى أمثال ذلك مما يطول تتبعه.

فصل

والضرب الآخر لايبتدىء في النفس بجري العادة إلا عند سبب يشاهد أو يسمع نحو، العلم بالبر والعقوق، والخجل والوجل، والشجاعة والجبن، وما يقصد القاصد بخطابه/ والعلم بمخبر الأخبار المتواترة لأن الله تعالى قد ص١١
أجرى العادة بأن لايفعل العلم بشيء من ذلك دون سماع الخبر، ومشاهدة الأحوال والأمارات من الرموز والإشارات، والكر والفر، والصُفرة والحمرة، واضطراب الشكل والجوارح واللفظ، وغير ذلك مما يعلمه العالم من حال غيره عند مشاهدة أحوالٍ ظاهرة عليه، وهذه الأحوال والأسباب لاحدٌ لها ولا صفة مخصوصة تُحصر وتنعت بلفظ أو خط، وإنما يحدث العلم بمشاهدتها عند المشاهدة، وقد تختلف وتزيد وتنقص، وإنما يختص بالعلم بمخبر هذه الأخبار والأحوال التي ذكرناها العاقل السليم من الآفات دون البهائم والأطفال والمنتقصين. وقد يَعلم كثيراً من مقاصد المشير والمخاطِب من له

ضرب من التمييز من الأطفال والمنتقصين.

فصل

وجميع هذه الأسباب التى تحصل العلوم عند مشاهدتها وسماعها على ضربين :

فضرب منها . من مقدورات الله سبحانه غير كسب للعباد ولا من مقدوراتهم، نحو صفرة الوجل وحمرة الخجل، وتغيُّر الألوان واضطراب الأشكال، وذلك غير مقدور للعباد وما جرى مجراه.

والضرب الآخر. من خلق الله تعالى وكسب العباد، نحو الأخبار المتواترة، والكر والفر والإقتضاء والدفع، وما جرى مجرى ذلك من مقدورات الخلق، وجميع هذه الأحوال التي يضطر عند العلم بها إلى العلم بأحوال أصحابها ليست أدلة على العلم بما يضطر إليه ولا موجبة له ولا مولدة له، وإنما يخترع العلم عندها اختراعاً (٩).

وليس من علوم الضرورة المبتدأة في النفس العلم بحسن حَسَنٍ وقبح قبيح، ووجوب فعل أو إباحته أو حظره، بل ذلك معلوم بقضية السمع دون العقل، على ما نبينه من بعد (١٠)، ولا العلم بالصنائع الحاصل عند التعلم والممارسة، بل ذلك حاصل باكتساب، وعلى قدر القرائح والأذهان والحرص والإعراض، ولذلك يتفاضل في العلم بذلك العقلاء ، ويضعف العلم ويقوى

---

(٩) يرى المصنف أن الأحوال لاتوجب العلم وليست تفيده بالضرورة ولاتولده، بل هي من فعل الله عز وجل، ولايصح أن يكون الإنسان فاعلاً في غير محل قدرته. وليس الدليل مكتسباً لهذا الفعل حتى يضاف إليه. وأهل السنة على أنه فعل الله عز وجل وخلقه. والمعتزلة في هذا على مذاهب شتى بعضهم ينكر على بعض. وما ذهب إليه عبد الجبار بن أحمد وعليه جمهورهم بينه بقوله : والذي عندنا أن كل ما كان سببه من جهةالعبد حتى يحصل فعل آخر عنده فهو فعل العبد » وينظر في ذلك المحيط بالتكليف ص ١٨٠ والفصل لابن حزم ٥٩/٥ وأصول الدين للبغدادي ص ١٣٩ وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٣٨٩.

(١٠) عند أهل السنة الأحكام الشرعية تثبت بأدلة شرعية، وهي الكتاب والسنة والإجماع وغيرها. ولاتثبت بالعقل، كما ذهب لذلك المعتزلة بناء على معتقدهم بالحسن والقبح العقليين.

وتختلف أحوال حصوله بحسب ما ذكرناه من أسباب اكتسابه (١١).

(١١) تفاوت درجات العلم قوة وضعفاً مسألة هامة. والقول بالتفاوت هو أصح الروايتين عن أحمد رحمه الله، وبه قال أكثر الحنابلة فالعلم الحاصل بأن الواحد نصف الإثنين أقوى من العلم الحاصل بالخبر المتواتر. والحنابلة يلحقونه بالإيمان الحاصل في القلب، فإنه يقبل الزيادة والنقص. وأما إمام الحرمين في البرهان ١٣٦/١ فقد قال : من أحاط بحقيقة العلم واعتقد أن العلوم كلها ضرورية لم يتخيل فيها تقديماً ولا تأخيراً، ويرى أن التفاوت في الطرق من جهة تعرضها للزلل وقال بعدم التفاوت فخر الدين الرازي في تفسيره. وأما الصيرفي وأكثر الشافعية على التفاوت كما في البحر المحيط ٥٥/١ وينظر شرح الكوكب المنير ٦/١.

ص١٢

بـــاب
الإخبار عن ماهية العقل (١) وكماله وحقيقته

اختلف الناس فيه فقال قائلون ، « هو قوة يُفصل بها بين حقائق المعلومات ».

وقال آخرون ، مادة وطبيعة.

وقال قوم ، جوهر بسيط.

وقال الجمهور من المتكلمين ، هو العلوم الضرورية.

والذي نختار أنه « بعض العلوم الضرورية » (٢) التي سنذكرها.

والذي يدل على أنه لايجوز أن يكون جوهراً من الجواهر، لأن (٣)

---

(١) ذهب الغزالي في المستصفى : ص ٣٣ أن الطمع في حد العقل بحدٍ واحد هوس لأنه يطلق بالإشتراك على عدة معاني. والذي يليق بالأصولي أن يحد العقل الذي هو مناط التكليف. وأرى أن حد الباقلاني مناسب. وكذلك الحد الأول الذي ذكره الباقلاني وهو : « قوة يفصل بها بين حقائق المعلومات » وأما من حده بأنه جوهر أو مادة، وهو قول بعض الفلاسفة. فقد أبطلها الباقلاني وغيره. وينظر في ذلك المسودة ص ٥٥٨ وشرح اللمع ١/١٥١ والمواقف ص ١٤٦ وبعضهم قسم العقل إلى غريزي، وهو الذي عليه مدار التكليف. ومكتسب، وهو الذي يؤدي إلى قوة النظر. وبعضهم لايرى أن المكتسب عقلاً لأنه نتيجة للغريزي.

(٢) تابع المصنف على هذا التعريف جماعة منهم أبو يعلى في العدة : ١/٨٧ وأبو الخطاب في التمهيد : ١/٤٥. ونسبه في شرح الكوكب المنير : ١/٨٢ للحنابلة وابن الصباغ وسليم الرازي من الشافعية.

وذهب جماعة إلى أنه « غريزة يحصل بها درك العلوم » منهم الإمام أحمد والحارث المحاسبي، ومال إليه إمام الحرمين في البرهان : ١/١١٢ . وبه قال الطوفي في شرح مختصر الروضة : ١/١٧٢ ونسبه في المواقف لفخر الدين الرازي.

وذهب أبو الحسن التميمي من الحنابلة إلى أنه نور كالعلم ليس بصورة ولاجسم ولاجوهر. وقد عرفه الشافعي بأنه « آلة التمييز والإدراك » على ما في شرح الكوكب المنير : ١/٧٩ وأما إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٢) فقد طوّر حد الباقلاني فقال هو : « علوم ضرورية باستحالة مستحيلات وجواز جائزات » وقال في الإرشاد ص ٣٧ بمثله.

(٣) في المخطوطة (أن).

الدليل قد دلَّ على أنها كلها من جنس واحد، فلو كان العقل جوهراً لكان من جنس العاقل، ولايستغني العاقل بوجود نفسه ولكان في كونه عاقلاً ما يُغنيه عن وجود مثله وما هو من جنسه، وقد ثبت أنه ليس بعاقل بنفسه. فمحال كونه عاقلاً بجوهر من جنسه.

ويدل على فساد ذلك أنه لو كان جوهراً لصح قيامه بداية ووجوده لا بعاقل، ولصح أن يحيا ويعقل ويفعل ويكلف، لأن ذلك أجمع مما يصح ويجوز على الجواهر، وفي فساد ذلك أجمع دليل على أنه ليس بجوهر، فيجب لذلك أن يكون عرضاً، ومحال أن يكون عرضاً غير سائر العلوم، لأنه لو كان ذلك كذلك لصح وجود سائر العلوم مع عدمه حتى يكون العالم بدقائق الأمور غير عاقل، أو وجوده مع عدم سائر العلوم حتى يكون الكامل العقل غير عالم بنفسه ولا بالمدركات ولا بشيء من الضرورات، إذ لا دليل يوجب تضمن أحدهما للآخر، وذلك نهاية الإحالة.

ولأنه لو كان غير سائر العلوم لكان لايخلو أن يكون مثلها أو ضدها وخلافها، أو خلافها وليس بضدٍ لها، فمحال كونه مثلاً لها، لأنها مختلفة، والشيء لا يشبه أشياء مختلفة. ولأنه لو كان مثلها لاستغنى بها عن وجوده، ولوجب أن يكون عقلاً، ويستحيل أن يكون ضدها وخلافها، لأن ذلك يوجب استحالة اجتماعها. وذلك باطل باتفاق، ومجال كونه خلافا، وليس بضدٍ لها، لأنه لو كان ذلك كذلك لجاز وجود كل واحد منهما مع ضد صاحبه ووجود أحدهما مع ضد الآخر حتى يكون العقل موجوداً مع الجهل بالضرورات والمشاهدات، أو يوجد العلم بالضرورات، وبكل ضرب من العلوم والدقائق مع/ ضد العقل من الخبال والإختلال، وذلك معلوم فساده بأول في العقل، ص١٢
فثبت أنه لايجوز أن يكون جنساً مخالفاً لسائر العلوم، ووجب أن يكون هو العلوم كلها أو بعضها، ومحال أن يكون هو كل العلوم ضروريها وكسبيها، لأن العاقل يكون عاقلاً كاملاً مع عدم جميع العلوم النظرية، ولايجوز أن

يكون هو كل العلوم الضرورية، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون من فقد العلم بالمدركات لعدم إدراكه لها غير عاقل ولا مكلف.

ويستحيل أيضاً أن يكون هو علم العالم بوجود نفسه وما يجده فيها من الألم واللذة والصحة وأمثال ذلك لأن هذا يوجب كون الأطفال والبهائم والمجانين عقلاء لعلمهم بوجود أنفسهم وما يوجد فيها من هذه الأمور، وذلك باطل، فيجب أن يكون هو بعض العلوم الضرورية التى يختص بها العقلاء، نحو : العلم بأن الضدين لايجتمعان، وأن المعلوم لايخرج عن أن يكون موجوداً أو غير موجود، وأن الموجود لاينفك عن أن يكون عن أوَّل أولا عن أوَّل، وأن الإثنين أكثر من الواحد، والعم بموجب العادات التى تختص بها العقلاء دون غيرهم من الأحياء، والعلم بموجب الأخبار المتواترة، وماجرى مجرى ذلك مما يختص العقلاء بالعلم به دون غيرهم. فمن حصل له هذه العلوم كان عاقلاً مكلفاً (٤).

فصــل

ولايصح على التحقيق أن يكون عقلٌ أكمل من عقل وأوفر وأرجح من عقل، لما بيَّناه من ماهية العقل (٥). وإنما يقال إن أحد العاقلين أكمل عقلاً

---

(٤) ختم المصنف - رحمه الله - بحث حقيقة العقل ببيان العقل الذي حده، وهو العقل الذي يناط به التكليف.

(٥) ذهب جمهور الحنابلة إلى أنه يكون عقل أكمل من عقل، ويعرف ذلك بكمال أفعال الشخص ونقصها وهو مشاهد. وكذلك أجمع العقلاء على صحة قول القائل : فلان أعقل من فلان أو أكمل عقلاً، واستدلوا بحديث أبى سعيد الخدرى المتفق عليه والذي فيه : « ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن ».
أما القول بعدم التفاوت فقد نقله ابن النجار ١/٨٦ عن الأشاعره والمعتزلة وابن عقيل من الحنابلة وحجتهم أن العقل حجة عامة يرجع إليها الناس عند اختلافهم . ولو تفاوتت العقول لم تكن كذلك.
وذهب الماوردي على ما في شرح الكوكب وكذلك الطوفي للجمع بين القولين. فقالا العقل الغريزي الطبيعي الذي هو بعض العلوم الضرورية لا يتفاوت، وهو الذي عليه مدار التكليف.
أما التجريبي المستفاد من التجارب حيث يكتسبه الإنسان بالتجارب. فهوالذي يتفاوت. وبالتالي جعلاالخلاف ليس متوارداً على محل واحدوالله أعلم وينظرأدب الدنياوالدين للماوردى ص٣ وما =

وأوفر وأرجح من الآخر على معنى أنه أكثر استعمالاً لعقله، وأشد تيقظاً وبحثاً واستنباطاً وتجربةً، وهذه جملة من الأخبار عن ماهية العقل وحقيقته مقنعة إن شاء الله.

= بعدها. والعدة ١/٩٤ وما بعدها والتمهيد ١/٥٢ وما بعدها وشرح مختصر الروضة للطوفي ١/١٧٢.

بـــــاب
القول في حد الحد

إن قال قائل : ما حد الحد (١) ؟

قيل له : « هو القول الجامع المانع المفسر لاسم المحدود وصفته على وجه يحصره على معناه، فلا يدخل فيه ماليس منه، ويمنع أن يخرج منه ما هو منه » (٢) فهذا هو الحد الفلسفي الكلمي الفقهي الذي يُضرب للفصل بين المحدود وبين ماليس منه.

واطلاق اسم الحد مشترك بين الحد المنطقي الكلمي الفقهي (٣)، وبين الحد الهندسي الصناعي كحد الدار والبستان - وهي العلامات الموضوعة/ ص٤ للفصل بين الملكين، والحد الشرعي الموضوع للعقوبة والردع كحد القاتل والسارق والزاني، فأصله مأخوذ من المنع من تسمية البوّاب حداداً لمنعه الداخل والخارج، ومن إحداد المعتدة الذي هو امتناعها عن الزينة وما يجب

---

(١) أشار المصنف في آخر الباب لمعنى الحد لغة وهو المنع ووجه تسمية أشياء بالحد على سبيل الإشتراك اللفظي وينظر في معناه اللغوي القاموس المحيط ٢٩٦/١ تاج العروس ٣٣١/٢ مختار الصحاح ص ١٢٦ المصباح المنير ١٢٥/١.

(٢) ذكر إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (١) أن الباقلاني انفرد عن جمهور الأشاعرة ببناء حد الحد على أنه قول الواصف، ولذا عرفه بأنه « القول المفسر لإسم المحدود ... » وذكر معظم المحققين من الأشاعرة أن حد الشيء راجع إلى صفة المحدود وليس إلى قول الحاد. ثم تركه من غير حد ولم يحده أيضاً في البرهان والإرشاد. ولكن الذي وجدته أن معظم الأشاعرة بعد الباقلاني وافقوا الباقلاني.

وذهب معظم الفلاسفة إلى أن الحد هو : « الجواب الصحيح في سؤال ما هو ؟ إذا أحاط بالمسؤول عنه » . وتعريف الحد على من جعله صفة المحدود هو « الوصف المحيط بموصوفه ».

وبعضهم جعل الحد والحقيقة شيء واحد، ولذا قال الغزالي : « حد الشيء ذاته ». وبعضهم يفرق بينهما حيث قد يحد الشيء بذكر حقيقته . وقد يحده بما يميزه عن غيره على وجه يجمع ويمنع ينظر في حد الحد. شرح اللمع ١٤٥/١ ، والعدة ٧٤/١، والتمهيد ٣٤/١ ، وشرح الكوكب المنير ٨٩/١.

(٣) حقيقة الحد عند الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء واحدة من حيث يطلب به تمييز المحدود عن غيره. ولذا قال المصنف - رحمه الله - هذا هو الحد الفلسفي الكلمي الفقهي. ويطلق بالإشتراك على معاني أخرى تختلف حقيقتها عن ما يريده بتعريفه وإن كانت كلها تشترك في معنى « المنع ».

على المعتدة اجتنابه.

فصل

وقد قال السابقون إلى الكلام فيه : إن الزيادة في الحد نقصان من المحدود، وإن النقصان منه زيادة فيه (٤).

فصل

فأما الزيادة فيه عندنا فعلى ضربين :

منها نقصان، ومنها غير نقصان.

فأما التي هي نقصان، فنحو قول الفقيه : « حد الواجب إنه صلاة في فعله ثواب وفي تركه ذم وعقاب » . وذلك يوجب خروج كل ماليس بصلاة عن كونه واجباً، فعادت بالنقصان (٥).

وأما التي ليست بنقصان، فهي اللازمة لكل من له الحد، نحو قول القائل : حد الواجب : إنه عرضٌ في فعله ثواب وفي تركه ذم وعقاب » . لأن كل واجب فإنه عرض من الأعراض (٦).

وأما النقصان منه فإنه أبداً (٧) زيادة فيه، نحو قول القائل : « حد الواجب إنه ما كان في فعله ثواب » بحذف القول « وفي تركه عقاب » . لأن

---

(٤) نقل الزركشي في البحر المحيط ١٠٨/١ الإتفاق على أن النقصان من الحد زيادة في المحدود . ولكن وقع الخلاف في كون الزيادة في الحد نقص في المحدود أم لا ؟ والتفصيل الذي ذهب إليه المصنف جيد، تابعه عليه على ما في البحر المحيط تلميذه القاضي عبد الوهاب المالكي وينظر في هذا التمهيد ٣٥/١ والعدة ٧٥/١ وشرح اللمع ١٤٦/١.

(٥) والمقصود بالزيادة في هذا الحد هي كلمة « صلاة » والمراد بالنقصان أن التعريف أصبح غير جامع لجميع أفراد المعرف فخرج الواجبات الأخرى غير الصلاة.

(٦) الزيادة في لفظ هذا الحد كلمة « عرض » ولكن زيادتها لم تعد على المحدود بالنقصان لأن كلمة عرض لازمة للواجب فلم تكن أخص منه حتى تعود بالنقصان . ولهذا وجودها وعدمها سواء.

(٧) هذه الكلمة لم تكن مقروءة في المخطوطة ولكن نظراً لأن أبا يعلى في العدة اعتمد على التقريب، بل غالباً ينقل عبارته حرفياً أصلحتها منه.

ذلك يدخل النفل في الواجب، لأنه مما عليه ثواب، ولهذا بسطٌ وأمثال، وفيما أومأنا إليه كفاية في هذا الباب.

بـــاب
القول في معنى الدليل وحقيقته

فإن قال قائل ، فما معنى الدليل وفائدة وصفه بذلك ؟

قيل له ، معناه « إنه كل أمرٍ صح أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علمِ ما لا يُعلم باضطرار » [(١)]، وسواء كان موجوداً أو معدوماً أو قديما أو حادثاً، أو مما قصد فاعله إنْ كان مفعولاً إلى الإستدلال به على ما هو دليل عليه، أو لم يقصد ذلك [(٢)]، لأننا قد نستدل بعدم ظهور الآيات على مدعي

---

(١) لم يبين المصنف - رحمه الله - الدليل لغة. وهو في اللغة ما يستدل به، والمرشد، والكاشف، والهادي. وحده إمام الحرمين في تلخيص التقريب بنفس حد الباقلاني هنا. ومعظم الأصوليين يحدونه بأنه : « ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبرى » واخترت هذا الحد. لأن كلمة « ما يمكن » تفيد أن المعتبر التوصل بالقوة لأنه دليل ولو لم ينظر فيه. وخرج بصحيح النظر فاسدة وخرج بالمطلوب الخبري التصور. ويدخل بالمطلوب الخبري ما يفيد القطع والظن. وهو ما يذهب إليه جمهور الفقهاء. وأما معظم المتكلمين فيستعملونه فيما يوجب القطع كالأدلة العقلية ونص الكتاب والخبر المتواتر والإجماع. وأما ما يوجب الظن فلا يسمى دليلاً عندهم، بل يسمونه أمارة وهو كخبر الواحد والقياس. ولذا يحدونه بأنه : « ما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بالمطلوب الخبرى » لتخرج الأمارة - وقال فخر الدين الرازي بقول المتكلمين.

وما ذهب إليه الفقهاء هو الصواب كما بيَّن ذلك أبو يعلى وأبو الخطاب لما يلي :

١- لأن حقيقة الدليل في اللغة هو المرشد، ويكون الإرشاد بالقطع وبالظن.

٢- العرب لا تفرق بين ما يوجب العلم وما يوجب الظن في إطلاق اسم الدليل.

٣- تعبدنا الله جل شأنه بالعلم وبالظن، بل الأحكام الثابتة بالظن في الفروع أكثر وقد يعذر المتكلمون فيما ذهبوا إليه، لأن معظم مسائل أصول الدين لاتثبت إلا بأدلة قطعية، فكلٌ حده بما يناسب علمه، والله أعلم.

وينظر في حده : بيان مختصر ابن الحاجب ٣٤/١ وشرح اللمع ١٥٥/١ وشرح الكوكب المنير ٥٢/١ والتمهيد لأبي الخطاب ٦١/١ والتقرير والتحبير ٥٠/١ وتلخيص التقريب لوحه ٣ والعدة ١٣١/١ والمحصول ١٠٦/١/١ والميزان ص ٦٩.

(٢) ذكر الباقلاني أن الدليل يعتبر دليلاً سواء كان قديماً ليس محدثاً كالقرآن . أو محدثاً كأقوال رسول الله ﷺ . وسواء كان موجوداً كالآية والحديث والإجماع أو معدوماً كدلالة عدم وجود النص على براءة الذمة وعدم الوجوب . وسواء استدل به بالفعل أم لم يستدل به، فهو دليلٌ لوجود قوة الدلالة فيه.

الرسالة على العلم بكذبه، ونستدل بعدم أدلة العقل (٣) والسمع على إثبات الحكم الشرعي على براءة الذمة منه وبقائه على حكم العقل، وبعدم الأدلة على أن ليس لما عقلناه من الأجناس من الصفات أكثر مما علمناه لها، على أنه لاصفة لها أكثر من ذلك، في أمثال هذا مما يطول تتبعه (٤)، فثبت بذلك إنه ليس من حق المستدِل به أن يكون موجوداً، وإذا لم يكن ذلك من حقه/ لم ص١٥
يكن من حقه أن يكون حادثاً وأن يكون له محدثاً، وأن يكون قاصداً بإحداثه إلى الإستدلال به، لأن هذا أجمع مبني على وجوب وجوده. فإذا بطل هذا الأصل بطل توابعه، وفسد مايقوله القدرية في هذا الباب من وجوب حدوث كلام الله تعالى، لكونه دليلاً على أحكام دينه (٥).

والدليل على أن ماوصفناه هو معنى وصفه بأنه دليل إطباق أهل اللغة على تسمية كل أمرٍ صح أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما هو دليل عليه من غير قصر التسمية على بعض ذلك دون بعض، وهذا من علامات الأسماء الحقيقية نعني جريانها واطرادها في كل ما وجد فيه معنى الإسم(٦). وتسمية الرجل دليلاً إنما جرت عليه مجازاً

---

(٣) قول المصنف : « ونستدل بعدم أدلة العقل » يلزم منه إثبات الأحكام الشرعية بالعقل، وأنه يجوز الإنتقال من براءة الذمة بدليل عقلي وهذا يتنافى مع أصول الأشاعرة، إنما هذا مذهب خصومه المعتزلة. ولذا يبدو لي أن سلامة العبارة بحذف كلمة «العقل».

(٤) جميع الأمثلة التي ذكرها المصنف هي من الإستدلال بالعدم. وقد ذكر إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة ٢ أنه متفق عليه، ونسب القول بعدم الإستدلال بالعدم لبعض الجهلة ولأجل ذلك كما يبدو - شدد المصنف بكثرة التمثيل على جوازه.

(٥) ذهبت المعتزلة إلى أن كلام الله مخلوق حادث متمسكين ببعض النصوص من القرآن والسنة وبعض الأدلة العقلية ولذا قالوا بأن أفعال العباد حادثة فيلزم أن تكون الأدلة عليها حادثة لكي يثبتوا أن كلام الله - سبحانه - حادث. وفي كلام المصنف إبطال لمذهبهم. لأنه يجوز أن يكون الدليل موجوداً والمستدل والقصد إلى الإستدلال غير موجودين.

(٦) ذكر جمع من علماء اللغة أن من علامات الحقيقة اطرادها في كل ما وجد فيه معنى الإسم كقول الشخص عالم إذا أراد بها ذو علم كان صادقاً على كل ذي علم، سواء كان الخالق أو المخلوق. وأما المجاز فلا يضطرد فقوله (واسأل القرية) مراداً به أهل القرية لايصح استعماله في جمادات أخرى ويراد به أهلها، فلا يقال واسأل البساط. وبهذا قال الغزالي في المستصفى =

واتساعاً(٧)، وعلى معنى أنه دال للركب بقوله ومشيه وإشارته، فسمي باسم فعله وما كان منه، وعلى سبيل قولهم رجل عدل إذا تكرر ذلك منه، والعدل في الحقيقة فعله، وهو عادل ليس بعدل، وقولهم دالٌ مشتق من دل يَدُلُ لامن فعل الدلالة، ولذلك قولهم عادل وجائر مأخوذ من جار وعدل لا من فعل العدل والجور.

فصل من القول فيه

اعلموا - وفقكم الله - أن الأدلة على ضربين :

فضرب منها عقلي والضرب الثاني وضعي (٨).

فأما ما يدل بقضية العقل ووجهٍ هو في العقل حاصل عليه، فنحو دلالة

= ص٢٦٨. وقد تعقبه العلوي في كتابه الطراز ٩٤/١. ونفى أن يكون هذا من الطرق التي يميز فيها بين الحقيقة والمجاز.

(٧) يوجد خلاف بين أهل اللغة وغيرهم فيما يطلق عليه الدليل حقيقة. فهل يطلق على العلامة المنصوبة لمعرفة المدلول وعليه سمي الدخان دليلاً على النار، والعالم دليلاً على الخالق. أو يطلق على الدال فهو فعيل بمعنى فاعل نحو عليم بمعنى عالم، وبالتالي يسمى الله تعالى دليلاً، واستأنسوا بذلك لما نقل عن الإمام أحمد أنه علم رجلاً أن يدعو فيقول : « يادليل الحيارى دلني على طريق الصادقين » . وأنكر الشيخ أبو اسحاق الشيرازي إطلاق لفظة الدليل على الله لأنه ليس من قول الرسول ﷺ ولا الصحابة، فلا حجة فيه. ثم استدل غيره لذلك بأن أسماء الله سبحانه لاتثبت إلا توقيفاً.

والمصنف – رحمه الله – يرى أنه حقيقة في العلامة المنصوبة، وكذلك فعل أبو يعلى في العدة ١٣٣/١. ورجح السمرقندي في الميزان أنه حقيقة في الدال مجاز في العلامة الدالة. ولكن هذا المجاز اشتهر استعماله حتى صار حقيقة عرفية. ومن المعلوم أن اللفظ إذا دار بين الحقيقة اللغوية الوضعية وبين الحقيقة العرفية حمل على الحقيقة العرفية لأنها أصبحت أظهر من الحقيقة اللغوية فتصبح الحقيقة اللغوية كالمهجورة، والله أعلم. ينظر في ذلك الميزان للسمرقندي ص ٧٠ وشرح الكوكب المنير ٥١/١ وهو موافق للسمرقندي وشرح اللمع ١٥٥/١ ، والإحكام للامدي٩/١.

(٨) الأكثر قسموا الدليل إلى ثلاثة أقسام : عقلي وسمعي ووضعي.

وأرادوا بالعقلي ما أراده المصنف – رحمه الله – من كونه « مادل على المطلوب بنفسه من غير احتياج إلى وضع ».

وأطلقوا السمعي على الأدلة الشرعية القطعية كالكتاب والسنة المتواترة والإجماع عند من لايرى الظني دليلاً ولكنه أمارة وعلى الأدلة الأخرى كخبر الواحد والقياس عند من يرى أن ما =

حدوث الفعل على فاعله وكونه قادراً عليه، ودلالة كونه محكَماً على كونه قاصداً عالماً وأمثال ذلك، وذلك واجب لازم لاينقلب ولايتغيّر، ولايحتاج في كونه دليلاً إلى مواطأة وتوقيف (٩).

فأما مايدل بطريق المواضعة على دلالته، فنحو دلالات الألفاظ (١٠) والرموز والإشارات والكتابة والعقود وأمثال ذلك مما يدل بعد مواضعة أهله على دلالة، ولولا مواضعتهم لما دلّ، ولا يتم التواضع على دلالة شيء دون أن يكون مما يدرك، ويكون إلى العلم به طريق مراد، نحو الألفاظ والإشارات وغيرها من الأكوان وأفعال الجوارح/ فأما الضمائر وأفعال القلوب التي لا ص١٦
طريق إلى العلم بحصولها، فلا تتم المواطأة على دلالتها (١١).

فصل آخر من القول فيه

ويجب لامحالة اطراد الدليل وجريانه كيف تصرفت حاله في قضيته عقلاً أو تواطؤاً، لأنه إن لم يجر فسد وانتقض، ولو صح وجوده أو وجود مثله غير دالٍ مع ثبوت العقل أو التواضع عليه لفسدت قضية نصبه، وانتقض

= يفيد الظن يسمى دليلا.

وأطلقوا الوضعي على ما لا يدل بنفسه بل بالمواطأة، كدلالة الألفاظ على معانيها والرموز والإشارات والكتابة.

ولعل المصنف – رحمه الله – يرى إدخال الدليل السمعي تحت الوضعي باعتبار أنه ألفاظ تدل على معانيها بالوضع . ومسلك من جعل القسمة ثلاثية أولى . والله أعلم.

(٩) مراد المصنف – رحمه الله – أن الدليل العقلي لايتصور أنه يتغير فلا يكون دليلاً. ولذا يستحيل أن يتقرر في العقول أن هناك حادثاً غير دال على محدث. كما أنه لايحتاج حتى يكون دليلاً إلى اصطلاح بين البشر أو أصحاب فن من الفنون. كما أنه لا يحتاج إلى توقيف بنقل عن صاحب الشرع وخالق الكون جل شأنه.

(١٠) التمثيل بدلالات الألفاظ أنها من المواضعة جائز على قول. والخلاف في المسألة مشهور هل مبدأ اللغات توقيفي أو اصطلاحي بالمواضعة. ولعل المصنف – رحمه الله – يقصد ما استجد من ألفاظ فهو من المواضعة بلا شك.

(١١) وما في الضمائر والقلوب يعلمه الله سبحانه. ولكن قد يدل على ما فيها أمارات وعلامات ظنية. وقد يخبر الله جل شأنه من شاء من رسله عن بعض ما فيها.

طريق المواضعة على دلالته (١٢) والمقيد من ذلك يجري بشرطه وتقييده، والمطلق منه يجري ويطرد بإطلاقه. ولهذا الفصل شرح نذكره في باب منع القياس في الأسماء إن شاء الله.

فصل آخر من القول فيه

ومن حق الدليل المتعلق بمدلوله، والعلم المتعلق بمعلومه، والخبر الصدق المتعلق بمخبره أن يكون جميعه تابعاً لحصول المدلول والمخبر عنه والمعلوم، ولا يجعل شيء من ذلك علة وسبباً لحصول المدلول على ما هو عليه (١٣)، لأنه لو لم يحصل على ما هو عليه لم يصح كون الدليل دليلاً عليه، ولا صح تعلق العلم بكونه كذلك. ولا كان الخبر عن كونه كذلك صدقاً، فكيف يجعل علة حصوله على ما هو به كون الدليل دليلاً عليه، وكون العلم والخبر متعلقين به.

---

(١٢) كلام إمام الحرمين في التلخيص لوحة (٢) عند موضع هذا الفصل فرق بين الدليل العقلي وما دل بالمواضعة، فجعل خاصية الإطراد وعدم التغيير خاصة بالعقلي دون ما كان بالمواضعة حيث قال: « ثم اعلم أن مادل عقلاً لم يسمع انقلابه عن كونه دليلاً، فلا يتقرر في المعقول حدوث غير دال على محدِث. وأما الأدلة الوضعية فقد تتبدل المواضعة فيها فلا تدل ». وظاهر كلام الباقلاني هنا التعميم في مادل بالعقل وما دل بالمواضعة. والذي يبدو لي أن تفريق إمام الحرمين هو الصواب.

(١٣) لقد أبان إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٢) عن المقصود من هذا الفصل فقال – رحمه الله – مقصدنا من هذا الفصل التحرز عن عبارات يطلقها المتجانف عن حقائق هذا الفن، نحو قول القائل: الدليل يوجب كذا، والدلالة تقتضي مدلولها إلى غير ذلك فنتحاشى من أمثالها. وإن أطلقتَها فاعلم أنه متجوز في إطلاقها ».

فالدليل إذن لايقتضي مدلوله ولا يوجبه إيجاب العلة لمعلولها، بل يكون تعلقه بالمدلول كتعلق العلم بالمعلوم. وقال إمام الحرمين في الإرشاد « ولا يولد النظر العلم ولايوجبه إيجاب العلة لمعلولها، وزعمت المعتزلة أنه يولده، ووافقونا أن تذكر النظر لا يولد العلم وإن كان يتضمنه » فيكون ما ورد في هذا الفصل من باب إبطال مذهب المعتزلة في تولد العلم، والمسألة لها ارتباط بخلق أفعال العباد الذي تقول به المعتزلة.

القول فى الفصل بين الدليل والدال والمدلول له والمدلول عليه والمستدل عليه والمستدل له والإستدلال والعبارة عنه وذكر احتمال بعض هذه الأسماء لمعان مختلفة

اعلموا - رحمكم الله - أن الدليل والدلالة والمُستدَل به أمرواحد ، وهو البيان والحجة والسلطان والبرهان، كل هذه الأسماء مترادفة على الدلالة نفسها (١٤).

فأما الدال فهو المبيِّن لغيره بنصبه الدليل، وهو الله تعالى الناصب لأدلة العقل والسمع، وكل من نصب لغيره دليلاً على شيء فهو دالٌ له بما نصبه. وقد يوصف المخبر عن الدلالة (١٥) والمنبه عليها بأنه دالٌ مجازاً واتساعاً وتشبيهاً له بحال ناصب الدليل.

وأما المدلول بالدلالة فهو المنصوب له الدلالة سواء استدِل بها أو لم يُستدل (١٦)، وقد يقع قولنا مدلول له على المجاز إلى ذكر الدلالة عند السؤال عنها مجازاً وتشبيهاً بحال من نصبت له الدلالة./ ص١٧

وأما المستدِل : فإنه اسم مشترك بين الباحث الناظر المفكر الطالبِ

---

(١٤) ذهب أبو يعلى في العدة ١/١٣٢ إلى أن الدليل يسمى دلالة على طريق المجاز. ووافق الباقلاني في كون الدليل والحجة والبرهان بمعنى واحد. ولكن السمرقندي في الميزان يرى أن الدليل أعم من الحجة والبرهان فقال : « إسم الدليل أعم من سائر الأسماء فإنه يقع على جميع ما يعرف به المعلوم سواء كان محسوساً أو معقولاً أو مشروعاً » وقال عن الحجة أنها سواء أخذت من حج بمعنى قصد، أو بمعنى غلب، أو من الحجى وهو العقل، فقد استعملها الفقهاء فيما يلزم الغير من حيث القطع أو الظاهر. انظر الميزان ص ٧٠ وما بعدها والعدة ١/١٣٣ وشرح الكوكب ١/٥١ وبيان مختصر ابن الحاجب ١/٣٢ واللمع ص ٣ والمعتمد ١/١٠.

(١٥) قال الشيرازي في شرح اللمع ١/٥٦ . ويستعمل لفظ « الدال » في الرسول ﷺ مجازاً لأن الله جعل إليه نصب الدليل.

(١٦) لأن المقصود بالمدلول أعم من كونه مدلولاً بالفعل، بل يسمى - أيضاً - بذلك إذا كان بالقوة.

لعلم حقيقةِ الأمر المنظور فيه وبين السائل عن الدلالة على المذهب والمطالب بها.

والباحث الناظر لا يتعلق نظره بغيره، والمساءلة والمطالبة مفاعلة لاتصح إلاَّ من بين اثنين. وقد يغلط المستدل تارة وقد يصيب، وكلاهما استدلال منه.

وأما المستدَل - بفتح الدال - فهو المطالَب بالدلالة والمسؤول عنها.

وأما المستدَل له. فقد يحتمل أن يكون هو الحكم المطلوب علمه بالنظر في الدليل، ويحتمل أن يكون هو الرجل المطالِب بالدلالة السائل إذا أجيب إليها.

فأما المستدَل عليه فلا يجوز أن يكون إلا الحكم المطلوب علمه بالنظر في الدليل، كتحريم شرب الخمر وعلة التفاضل في البُر، وأمثال ذلك.

فأما الإستدلال فقد يقع على النظر في الدليل والتأمل المطلوب به العلم بحقيقة المنظور فيه. وقد يقع أيضاً على المساءلة عن الدليل والمطالبة به. فالأول لايتعلق بإثنين، والثانى مساءلة ومفاعلة لاتصح إلا بين إثنين (١٧).

وأما العبارة عن الإستدلال فهي هذه الأصوات المسموعة (١٨)، وإنما تكون عبارة عن الإستدلال إذا وجدت من حي قاصدٍ عالم بما يعبِّر عنه، ولذلك لاتكون عبارة عن ذلك إذا وجدت من نائمٍ ومغلوبٍ وطفلٍ ملقنٍ لاقصد له ولا رؤية. فيجب تنزيل هذه الأقسام على ما وصفناه، ويجب تنزيل المعلَّل

---

(١٧) كل هذه الحدود ذكرها إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحه (٢) بنفس هذا الترتيب وموافقاً لما يراه الباقلانى.

(١٨) هذا على مذهب الأشاعرة الذين ينتمى إليهم المصنف، بل هو رئيسهم في زمانه، حيث يثبتون معنى قائماً في النفس، والألفاظ والعبارات والأصوات إنما هي تدل على مافي النفس وتعبر عنه. والصواب أن كلام الله سبحانه قائم بذاته وهو بصوت وحرف. ينظر في ذلك المواقف ص ٢٩٢ لوامع الأنوار البهية ١/١٣٢ وشرح العقيدة الطحاوية ١/١٨٥ وما بعدها.

والمعـتل والمعلول له والعلة والإعـتـلال والمعـتل به والمعـتل له والمعلل له والتعليل[١٩] على نحو ما رتبناه في الدليل والدال وما بعدهما من الأقسام.

---

(١٩) المعلّل والمعتل سواء وهو المحتج بالعلة، وقيل المعتّل : هو الناصب للعلة، والمعلول له هو الذي نصبت له الدلالة. والعلة هي الدليل، والإعتلال والتعليل بمعنى واحد وهو ذكر العلة والمعتل به هوالعلة، والمعتل له هو الحكم، وينظر في ذلك العدة لأبي يعلى ١/١٧٦.

بـــــاب
القول في حقيقة النظر ومعناه

إن قال قائل ، ما حقيقة النظر ؟

قـيل له ، إن مطلق اسم النظر يحـتـمل أن يراد به رؤية البـصـر والإنتظار والتوقع والرحمة والتعطف والإعتبار والتأمل.

فأما النظر المطلوب به معرفة الحق والباطل، والفصل بينهما، ومعرفة الصالح، وما لا تكليف على العبد في النظر فيه فهو « فكرة القلب ونظره وتأمله المطلوب به عِلمُ هذه الأمور أو غلبة الظن لبعضها » [1] وقد يصيب فيه الناظر ويخطيء، وكلاهما نظر منه . وقد / ص١٨

وقد لايصل إليه إذا قصر وغلط وخلط فيه، أو نظر في شبهة ليست بدليل.

---

(١) نقل هذا الحد إمام الحرمين في التلخيص لوحة (٣) منسوبا للباقلاني مع تصرف في ألفاظه، ونقله الإيجي في المواقف ص ٢١، والآمدي في الإحكام : ١/ ١٠. وبعضهم ذكره بدون نسبته للباقلاني كإمام الحرمين في الإرشاد ص ٢٥، والشوكاني في إرشاد الفحول ص ٥، وابن الحاجب في المنتهى ص ٤، وابن النجار في شرح الكوكب المنير ١/ ٥٧. وقد أورد الإيجي عليه أربعة اعتراضات وأجاب عنها. وتوافق أبو اسحاق الشيرازي وأبو يعلي وأبو الخطاب في حده بأنه : « الفكر في حال المنظور فيه ». وأما الرازي في أصول الدين ص ٢١ فحده بأنه : « ترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظن ». وحده في المحصول بمثل ما حده أبو الحسين في المعتمد، وهو قريب من حده في كتابه « أصول الدين ». وعرفه شيخنا الشنقيطي في أدب البحث والمناظرة ص ١٠ بأنه « الفكر المؤدي إلى علم أو ظن ». وانظر في حده العدة ١/ ١٨٤ وشرح اللمع للشيرازي ١/ ١٥٣ والتمهيد لأبي الخطاب ١/ ٥٩.

القول في أن النظر الذي وصفناه لا يولد العلم وإن كان صحيحاً ولا الجهل ولا الشك إذا كان فاسدا

واعلموا - رحمكم الله - أننا قد بيَّنا في أصول الديانات واضح الأدلة على إبطال التولد في أفعال الله تعالى وأفعال خلقه وفساد ما تدين به القدرية في ذلك [٢]، وإذا ثبت هذا استحال أن يكون النظرُ مَولِّداً للعلم، ووجب أن يكون العلم الحاصل بعده مبتدأ بقدرةٍ تخصه وتتناوله غير القدرة على النظر الذي تتضمنه.

ولا شبهة لهم في إيجاب كونه مُوَلداً للعلم، لأن [٣] وجوب حصول العلم لا محالة بعد إتمامه واستكماله، وأنه لو لم يولد العلم لجاز أن يوجد ولا يولده مع البقاء وسلامة الحال، ولصح أن يقع بعده الجهل والشك بدلاً من العلم.

وهذا باطل، لأنه قد يجب وجود الشيء مع الشيء أو بعده من جهة تضمنه له، لا لكونه مولداً له.

يدل على ذلك وجوب وجود الكون عند وجود الجوهر لتضمنه لوجوده لالكونه مولداً له، ووجوب وجود العلم بالمراد عند القصد إليه والإثبات له بعينه لا لكون القصد مولداً للعلم، ونحو وجوب وجود العلم بالمدرك عند إدراكه، وإن لم يكن الإدراك مولداً له، ولكنه طريق إليه في أمثال هذا مما يطول تتبعه.

ومما يدل على فساد هذه الشبهة أنه لو كان الأمر على ما قالوه لوجب

---

(٢) ما ذهب إليه المعتزلة من القول بالتولد في أفعال الله عزَّ وجل، وأفعال العباد سبقت الإشارة إليه في الحواشي المتقدمة. ومحل استقصاء النظر فيه كتب العقائد. ينظر في ذلك : المواقف للإيجي ص ٣١٦ وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار بن أحمد ص ٣٨٨، والفصل لابن حزم : ٥/٥٩، ومنهاج السنة لابن تيمية : ١/٣٢١.

(٣) سقط من المخطوطة « نون » لأن.

أن يكون تذكر النظر مولداً للعلم بما سبق النظر فيه من حيث اتفقنا على أنه لابُدَّ من حصول العلم عند تذكر النظر دون الجهل وغيره من الأجناس، ولَمَّا اتفقنا على فساد ذلك سقط ما استدلوا به (٤). وإنما لم يمكنهم أن يقولوا إنَّ تذكر النظر مولد للعلم، لاتفاقنا على أن تذكره هو العلم به بعد الذهاب عنه، وقد يكون العلم به والذكر له ضرورة من فعل الله تعالى، فلو ولَّد العلم لكان المتولد عنه من فعله عز وجل، وذلك باطل عندهم. وهذا واضح في أن ما أوجبوا به توليد النظر للعلم باطل لا أصل له.

فصـــل/ ص١٩

فإن قال قائل : أفتقولون إن النظر الفاسد يتضمن الجهل والشك، كما يتضمن الصحيح منه العلم ؟

قيل له : لا، وإنما يفعل الجاهل والشاك الجهل والشك مبتدئاً به، لا عن شيء تضمنه هو طريق له. ولو كان الفاسد من النظر، أو النظر في الشبهة طريقاً للجهل لَم يقع بعده الشك والظن، ولو كان طريقاً للشك والظن لم يقع بعده الجهل، ولأنه قد ينظر العالم في الشبهة كما ينظر فيها الجاهل فلا يقع له الجهل، ولا يخرج عن العلم، وقد يقصد إلى إفساد النظر فيقع منه فاسداً كما يقع ممن لايقصد ذلك فلا يتولد له جهل ولاشك، ولا يخرج به عن كونه عالماً بحال المنظور فيه، فثبت أن صحيح النظر في الدلالة طريق للعلم وليست فاسدة، والنظر في الشبهة طريق (٥) للجهل والشك والظن وغلبة الظن.

---

(٤) فرَّق المعتزلة بين تذكر النظر والنظر الواقع ابتداءً. فقالوا إن العلم الحاصل من التذكر ضروري من فعل الله، والحاصل من النظر حاصل بالتولد فهو فعل المخلوق. وأهل السنة يلزمون المعتزلة بما قالوا في التذكر. ولايستطيع المعتزلة الرجوع عن قولهم في تذكر النظر لأنه يؤدي إلى هدم أعظم أصولهم وهو قولهم بخلق العباد لأفعالهم.

(٥) في المخطوطة (طريقنا).

بـــاب
القول في الدلالة على صحة النظر

إن قال قائل : ما الذي تعنون بصحة النظر ؟

قيل له : نريد بذلك أنه متضمن للعلم بحال المنظور فيه وطريق إليه.

فإن قال : وما الدليل على كونه طريقاً إليه ؟

قيل له : يدل على ذلك حصول العلم لنا بحال المنظور فيه عند صحيح النظر فلو لم يكن طريقاً إليه لم يحصل بحصوله (١).

ويدل على صحته - أيضاً - أنه لايخلو أن يكون صحيحاً أو فاسداً، فإن كان صحيحاً فهو مايقول، وإن كان فاسداً لم يخل العلم بفساده من أن يكون ضرورة أو استدلالاً، فإن كان ضرورة وجب على كل مثبتٍ له ودائن بصحته أن يكون مضطراً إلى بطلانه وفساده. وهذا بهت من راكبه، وإن كان فساده معلوماً بنظر، فقد صح أن من النظر ما هو طريق للعلم ببعض

---

(١) ذكر الشيرازي في اللمع ص ٣ وفي شرحها ١٥٣/١ أن قوماً قالوا : النظر لايفيد العلم وخطأهم فيما ذهبوا إليه، وأحال إثبات ذلك على باب القياس. والقائلون بهذا القول هم السوفسطائية النافون للحقائق والسمنية القائلون بتكافؤ الأدلة. وأما الحكماء فأنكروا إفادته للعلم في الإلهيات دون الهندسيات والقائلون يتضمن النظر العلم اختلفوا، فمنهم من قال هو ضروري كفخر الدين الرازي، وذهب قوم أنه نظري، وبه قال إمام الحرمين على ما في المواقف ص ٢٣.

أما كيفية حصول العلم فعند جماعة : إن جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه وهو سبحانه قادر مختار. ولا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء الله سبحانه العادة بخلق بعضها عقيب بعض فيخلق سبحانه العلم عقيب النظر.

وأما المعتزلة فإنهم يقولون : إن العلم يحدث عندهم بالتوليد، فيقولون إن النظر فعل للعبد واقع بمباشرته، يتولد منه فعل آخر هو العلم فلا يقولون إن الله هو الخالق لهذا العلم.

وذهب جماعة إلى أنه لايكون النظر علة للعلم، ولكن تتضمن المقدمات المنتجة الصحيحة بطريق اللزوم العلم، وهذا مسلك الباقلاني وإمام الحرمين والآمدي.

وذهب آخرون إلى أن النظر يستلزم العلم عقلاً بإيجاب ذاتي. وبه قال فخر الدين الرازي ينظر في كل ذلك المواقف ص ٢٣ والبحر المحيط ٤٦/١ وأصول الدين للرازي ص ٢٢ والإرشاد لإمام الحرمين ص ٢٦.

الأمور، وهذا اعتراف بما يقول، وكل أمرٍ لايمكن نفيه إلا بإثباته فإثباته واجب لا محالة.

فإن قالوا ، فأنتم تعلمون صحة النظر ضرورة أم بدليل ؟، فإن كان بضرورة وجب أن يعلمه كل من نفى صحته، وذلك باطل. وإن كان بنظرٍ، فبماذا علمتم صحة النظر الثانى (٢) ؟ / ص٢٠

يقال لهم ، إنما يعلم صحة النظر بوجهين :

أحدهما : حدوث العلم لنا بحال المنظور فيه عند صحيح النظر، وذلك أمر يُبيِّن لسائلنا عند مساءلتنا عن دليل عين كل مسألة لنريه كيف يجب حصول العلم بها. فكل نظر حصل عنده عِلمٌ عُلمَ أنه صحيح وطريق إليه، وكل ما ليست هذه سبيله فليس بصحيح.

والوجه الآخر : أننا نعلم صحة النظر بضرب من النظر داخل في جملة النظر، وهو النظر الذي به علمنا فساد قول من قال لا أعلم شيئاً إلا بدرك الحواس أو بالضرورة المبتدأة في النفس أو بالتقليد، ولا وجه سوى ذلك إلا النظر، وهذا ليس بنقضٍ لما أصلناه، ومثله نقض لمذهبهم إذا استدلوا على فساد النظر بضرب من النظر.

---

(٢) وجه اعتراضهم على قول المصنف وغيره بأن النظر الصحيح يوجب العلم. أن العلم بذلك إما أن يعلم ضرورة، وهو باطل، لأن المنكرين لم يشعروا به، ولو كان ضرورياً لحدث لهم. أو يكون بنظر. فيسألون عن طريق معرفة صحة النظر الثاني فلا يخلو - أيضاً - من أحد أمرين إما بالضرورة أو النظر، ويتسلسل الأمر. وجواب الشيرازي في شرح اللمع ١٥٣/١ يدل على أنه ضروري. ولكن الباقلاني يرى أنه يمكن إثبات حدوث العلم بالنظر في أدلة كل مسألة على حدة أو بطريق النظر التى أظهرت فساد قول من قصر العلوم على الحواس.

فصل في وجوب النظر (٢)

فإن قال قائل ، فما الدليل على وجوب النظر مع كونه صحيحاً، إذ ليس كل حق وصحيح واجباً ؟

قيل له ، الذي يدل على وجوبه السمع دون قضية العقل، وقد ثبت إيجاب الله تعالى علينا معرفته وشكره ووصفه بصفاته وباعتقاد الحق واجتناب الباطل فيما اختلف فيه أهل الصلاة، وقد ثبت أن ذلك أجمع لا يعلم ضرورة لاختلاف العقلاء فيه، ونفي كثير منهم له، فوجب أن يكون طريق

(٢) هذه مسألة من مسائل علم الكلام يرتبط بها حكم النظر للتوصل للأحكام الفرعية كما أشار لذلك الباقلاني بالتمثيل بمعرفة الله. وقد نقل قوم الإجماع على وجوب النظر، لأنه قام الإجماع على وجوب معرفة الله سبحانه. وهي لاتحصل إلا بالنظر، وما لايتم الواجب إلا به فهو واجب فيكون وجوب النظر مجمعاً عليه. وقال سلطان العلماء - عز الدين بن عبد السلام : النظر لايكون واجباً على المكلفين إلا أن يكونوا شاكين فيما يجب اعتقاده فيجب عليهم البحث عندئذ. والمسألة ترجع أيضاً إلى جواز التقليد في أصول الدين وعدمه. فمن لم يجوز التقليد يوجب النظر، ومن جوزه فلا يوجب النظر على العامة. بل يجب على العلماء. وبعض الذين لم يوجبوا النظر يعتمدون على أن معرفة الله ضرورية لا نظرية. ورد عليهم بأنها لو كانت ضرورية لكان التكليف بها محالاً وقد كلف الله سبحانه بها . قال تعالى : ﴿ فاعلم أنه لا إله إلا الله ﴾.

ثم اختلفوا بناء على القول بوجوب النظر في أول واجب شرعاً على أحد عشر قولاً ذكرها الزركشي في البحر المحيط.

وقد أنكر الفقهاء وأهل الحديث على المتكلمين قولهم : إن أول واجب هو النظر. وقالوا : إن أول واجب هو الإيمان بالله ورسوله، ثم النظر والإستدلال لقوله تعالى : ﴿ فاعلم أنه لا إله إلا الله ﴾ ولقوله تعالى ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ﴾.

ويلزم على قولهم هذا أن الكافر لو عرض عليه الإسلام فقال أمهلوني لأنظر فإنه لايمهل ولاينظر فيقال له : أسلم وإلا السيف. نقل هذا ابن السمعاني في القواطع في أول الكلام على القياس على ما في البحر المحيط ٥٠/١. وبعضهم يرى أن أول واجب المعرفة لأنها ضرورية لاتحتاج إلى نظر.

وذهب المتكلمون إلى أن أول واجب النظر المؤدي للعلم بمعرفة الله، وبه قال الأستاذ أبو اسحاق وذهب إمام الحرمين في الإرشاد ص٢٩ إلى أنّ أول واجبٍ القصد إلى النظر الصحيح وتابعه على ذلك الشيرازي في شرح اللمع ٩٢/١.

أما المعتزلة فذهبوا إلى أن أول واجب هو النظر ولكنه عقلاً.

وذهب ابن حزم - رحمه الله - في الدرة ص ٣٩٠ إلى أن النظر والاستدلال في معرفة الله سبحانه فعل حسن وليس فرضاً. وسمى من فرضه أهل الخطأ. وحجته على مذهبه أنه ثبت أنه ﷺ دعا الناس إلى الإيمان وبما جاء به، وقبل إيمان من آمن من دون أن يكلفه نظراً أو استدلالاً. ومن قال بفرضه اتهم الرسول ﷺ بالتضييع. كما أن أهل الإسلام قاطبة يحملون أولادهم على الإسلام دونٌ تكليف نظر أو استدلال.

العلم به الإستدلال. فإذا وجب العلم بهذه الجملة وهو لايقع، ويتم وجوده إلا عن نظر فقد لزمنا ووجب علينا فعل كل ما لا يتم لنا العلم بذلك إلا بفعله، لأن كل واجب لايتم وقوعه إلا بفعل غيره فهو وكل ما لا يتم إلا به واجب، على ما بيناه في أحكام الأوامر والتكليف (٤)، فثبت وجوب النظر لوجوب مالا يتم إلاّ به.

---

(٤) الكلام في الأوامر والنواهي والتكليف سيأتي بعد الإنتهـــاء من هذه المقدمة المنطقية واللغوية بإذن الله.

بـــاب
ذكر جملة ما يحتاج إليه النظر الذي هو طريق إلى العلم بالمنظور فيه

اعلموا أن النظر لايكون طريقاً للعلم حتى يكون صحيحاً، ولايكون كذلك حتى يكون واقعاً على وجهين يحتاج إليهما :

أحدهما يرجع إلى النظر نفسه، والآخر يرجع إلى صفة فاعله.

والذي يرجع إليه : أن يكون نظراً في دليل ليس بشبهة/ وأن يكون ص٢١ نظراً في حكم وأمرٍ غير معلوم للناظر بضرورة أو دليل (١)، لأن ما حصل معلوماً من أحد الوجهين لم يصح طلب العلم به وإن ساغ أن ينظر في طرق الأدلة عليه، وهل هي أدلة عليه أم لا ؟ وليس ذلك من طلب العلم بالمدلول عليه في شيء.

وأما ما يرجع إلى فاعل النظر فأمران :

أحدهما ، أن يكون كامل العقل (٢) ، وقد بيَّنا ما هو العقل وكماله من

---

(١) ذكر المصنف – رحمه الله – أنه يشترط في النظر نفسه شرطان :
أحدهما : أن يكون في دليل ليس في شبهة، لأنه إذا أخطأ الدليل ووقع على الشبهة لم يدرك المقصود ولم يصل إلى مراده.
الثاني : أن يكون ما يطلبه بنظره غير معلوم له، لأنه إذا طلب ما هو معلوم له يكون تحصيلاً للحاصل، وهو من العبث الذي لايليق. واشترط بعضهم أن يكون المطلوب ليس مما يعلم بالضرورة، لأنه لامدخل للنظر فيه. ولذلك منع الأصوليون النظر في مسألة نقل الإجماع عليها، لأن الإجماع القطعي يفيد العلم الضروري. كما أن المسائل الثابتة بالدليل القطعي الدلالة والثبوت وما علم من الدين بالضرورة لامجال للإجتهاد فيها.

(٢) الشروط الراجعة للناظر كثيرة. لأن الناظر بالنسبة للأصوليين هو المفتي ولذا أحال الشيرازي في اللمع وشرحها البحث في شروط الناظر على شروط المفتي، وبالتالي لابد من استحضار مايناسب من تلك الشروط هنا. وقد يدرج فيما ذكره المصنف هنا الشروط التي ذكرها الأصوليون هناك. فاشترط المصنف العقل يتضمن إنتفاء الغفلة والنوم وكل مايضاد العقل. بل عبَّر الشيرازي عنه بما =

قبل، وليس من كمال عقله علمه بوجوب واجب في العقل وحسن حَسَنٍ وقبح قبيح فيه مما يدعي القدرية والمجوس (٣) والبراهمة (٤) إنه معلوم وجوبه وحسنه وقبحه بضرورات العقل بما سنبينه وندل عليه من بعد.

والأمر الآخر ، أن يكون عالماً بحصول الدليل وبالوجه الذي لحصوله عليه صار دليلاً ومتعلقاً بمدلوله غير ظان ولا متوهم لذلك، فمتى لم يعلم هذين الأمرين لم يصل بنظره إلى العلم.

= هو أعم، وهو كمال الآلة. وكمال الآلة يدخل فيه علم الناظر في المسائل الفقهية بالأدلة الشرعية الإجمالية المتفق عليها والمختلف فيها. كما يكون عالماً بمواضع الأدلة التفصيلية ليستحضرها متى أراد، ثم يعرف كيف يرتبها للنظر فيها بمعرفة مايقدم وما يؤخر منها. وكيف يتصرف عند التعارض. بل بعضهم اشترط أن يكون ثقة مأموناً حتى يقبل منه ما يتوصل إليه.

وهناك شرط لم يذكره المصنف وألمح إليه إمام الحرمين في تلخيص التقريب وذكره الشيرازي في اللمع وشرحها. وهو أن يستوفي الناظر نظره إلى منتهاه فلا يقتصر على طرف من الدليل. فإذا سئل عن القطع في السرقة. فلا يقتصر في نظره على قوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ بل ينبغي أن ينظر في كل ما يتعلق بالمسألة مما يتعلق بالنصاب والشروط، ودرأ الحدود بالشبهات، لأنه إذا اقتصر على طرف من الدليل أخطأ ولم يصل إلى المقصود ونحن ندعو في هذه الأزمان أن لايقتصر الناظر على النصوص الواردة في المسألة فحسب، بل ينبغي أن يعرف أقوال من سبقه في المسألة ليعرف هل وقع فيها إجماع فيكف عن النظر. وإلا عرف ما قيل فيها، ووجه القول فيها لا لنتعبد الله بأقوالهم، ولكن لتستنير الطريق للناظر. وتتضح الرؤية.

ينظر في ذلك اللمع ص ٢، وشرح اللمع ١٥٣/١، والمواقف للإيجي ص ٢٨، تلخيص التقريب لوحة (٣)، الأحكام للآمدي ١١/١.

(٣) المجوس فرقة دينية، كانت في بلاد فارس تكاد تكون هي الطبقة الحاكمة قبل الإسلام. لهم شبهة كتاب، حيث ناموا فأصبحوا لايوجد في صدورهم منه شيء، لأحداث أحدثوها. أمر الرسول ﷺ بمعاملتهم معاملة أهل الكتاب في أخذ الجزية فقط، دون نكاح نسائهم أو أكل ذبائحهم. يعتقدون أن للكون إلهين : النور، وهو فاعل الخير، والظلمة وهو فاعل الشر، ويعبدون النار ويقربون لها القرابين، لهم الآن بقية في بلاد فارس. أنظر المزيد عنهم : الملل والنحل للشهرستاني ٢٠٨/١ وما بعدها.

(٤) نسبة إلى براهم. وهم طائفة مركز وجودها الهند. ينفون النبوات. وعندهم أكبر الكبائر في الرسالات اتباع رجل مثلك في الصورة والنفس والعقل والأكل والشرب. وهم فرق كثيرة أشهرهم البددة وهم يعتقدون بوجود أشخاص لاينكحون ولاياكلون ولايشربون ولايهرمون ولايموتون وأول بد ظهر هو « شاكمين » ويزعمون أن البد لابد أن يظهر في بلاد الهند لطيب أرضها.

ومن البراهمة أيضاً - القائلون بالتناسخ، ومنهم أصحاب الفكرة والوهم، وهؤلاء لهم اشتغال بالنجوم والكواكب. ويستدلون بمنازلها وحركاتها على أشياء. ويعظمون الفكر لأنه متوسط بين المحسوس والمعقول . ينظر معتقداتهم الملل والنحل للشهرستاني ٢٥١/٢.

القول في الوجوه التي من قبلها يخطئ الناظر في نظره

اعلموا أن الخطأ يدخل عليه من وجهين :

أحدهما ، أن ينظر في شبهةٍ ليست بدليل فلا يصل إلى العلم.

والآخـر ، أن ينظر نظراً فاسداً وفساد النظر يكون بوجوه :

منها : أن لايستوفيه و (لا) (٥) يستكمله، وإن كان نظراً في دليل.

ومنها : أن يعدل عن الترتيب الصحيح في نظره فيقدم ما من حقه أن يؤخره، ويؤخر منه ما من حقه أن يقدمه.

ومنها : أن يجـهل بعض صـفـات الدليل التي لا يتم كـونه دليـلاً على الحكم إلا بحصوله عليها وحصول علم المستدل بها.

ومنها : أن يضـم إلى صـفة الدليل وصـفـاً يفسـده، نحـو أن يقول إنما يدل خبر النبي ﷺ على تحريم الخمر، لأنه خبر عن تحريم الخمر، لأن ذلك يوجب أن لا يدل خـبـره على (٦) تحريم الميتة والدم على تحريمها، لأنه ليس بخبر عن تحريم خمر، ولو لم يدل خبره عن تحريمها على أنهما حرامان لم يدل - أيضاً - خبره عن تحريم الخمر على كونه حراماً، ولبطلت دلالة جميع أخباره عن سائر الأحكام، فهذه الزيادة وأمثالها في أدلة العقل/ والسمع مفسدة للإستدلال (٧). وجهل الناظر ببعض صفات الدليل التي يحتاج إلى علمها نقصان منه ومفسد للنظر فيه، وصورة ذلك أن يسمع المكلف خبر النبي ﷺ عن تحريم الخمر، ولايعلم مع ذلك أنه خبر رسول الله ﷺ ، فلا ص٢٢

(٥) (لا) أضفتها لتصحيح العبارة.

(٦) في المخطوطة (عن).

(٧) هذا المثال الذي ذكره المصنف . لايتصور أن يوجد مجتهد يقول بمثل هذا إلا إذا كان قصده التلاعب. ولذا معظم هذه الأسباب تخرج باشتراط توفر صفات وعلوم محدده في الناظر. فمن لم تتوفر فيه هذه الصفات والشروط لايحق له النظر لإصدار الأحكام الشرعية .. ثم بعد ذلك إذا لم يوفق للوصول للحق فهو مخطيء معذور.

يعلم لجهله بصفة كونه دليلاً، وكذلك لو شاهد ما يظهر على يده من إحياء الميت وفلق البحر، ولم يعلم أنه من أفعال الله تعالى مقصوداً به إلى تصديقه لم يعلم كونه دلالة على نبوته في أمثال ذلك. هذه جملة ما يدخل به الخطأ والتخليط على الناظر.

فصل

فيما يجب كون الناظر عليه من الصفات حتى يصل بنظره إلى العلم (٨)

اعلموا أن قدر ما يلزمه من الصفات أن يكون كامل العقل مفارقاً للمنتقصين حتى يصح منه النظر، وليس من كمال عقله علمه بوجوب واجب في العقل أو حُسنِ حَسَنٍ وقبح قبيح فيه، مما يدعي القدرية والمجوس والبراهمة أنه معلوم وجوبه وحسنه وقبحه بضرورات العقول (٩) ، لما سنبينه وندل عليه من بعد،

وأن يكون مع كمال عقله عالماً بحصول الدليل، وحصوله على الوجه والوصف الذي بحصوله عليه تعلق بمدلوله غير جاهل بذلك ولا متوهم له، هذا قدر ما يجب كونه عليه من الصفات.

---

(٨) إمام الحرمين في التلخيص لهذا الكتاب حذف هذا الفصل والذي قبله. لأنهما معلومان من الفصل السابق لهما. ففي ذكرهما شيء من التكرار.

(٩) في هذا إشارة إلى مذهب المعتزلة في كون العقل يحسن ويقبح. يقول القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي في شرح الأصول الخمسة ص ٤٨٤ « وكل عاقل يعلم بكمال عقله قبح كثير من الآلام كالظلم الصريح وغيره، وحسن كثير منها كذم المستحق للذم وما يجري مجراه » وقد نقل الغزالي في المستصفى ٥٦/١ معتقد المعتزلةفي الحسن والقبح، وأبطله. كما فعل ذلك كثير من الأصوليين.

بـــاب
القول في أحوال الأمـور المنظور فيها والمستدل على الأحكام بها

اعلمـوا - وفـقكم الله - أن جمـيع مـا يسـتدل به على الأحكام على ضربين :

فضرب منها ، أدلة يُوصل صـحيح النظر فيـها إلى العلم بحـقيـقة المنظور فيه. وما هذه حاله موصوف بأنه دليل على قول جميع مثبتي النظر وباتفاق المتكلمين والفقهاء، وقد دخل في ذلك جميع أدلة العقول المتوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء وأحكامها وسائر القضايا العقلية [١] . ودخل فيه جميع أدلة السمع الموجبة للقطع وللعلم [٢] من نصوص الكتاب والسنة [٣]/ ص٢٣

---

(١) فسر إمـام الحرمين في الإرشاد ص ٢٩ الدليل العقلي بأنه « مـادل بصفة لازمة هو في نفسه عليها، ولايتقرر في العقل تقدير وجوده غير دال على مدلوله » وعرف السمعي بأنه « هو الذي يستند إلى خبر صدق أو إلى أحد يجب اتباعه ».

(٢) قسم القاضي هنا الأدلة القطعية إلى عقلية وسمعية. ولكن السمرقندي في الميزان ص ٤٤٩ قسمها إلى محسوسات ومعقولات وسمعيات.

(٣) اختلف المتكلمون في كون الأدلة السمعية تفيد العلم أم لا. فمن قال : لا. قال يعتمد العلم بها على مقدمات كثيرة. كالعلم بأصل وضعها وهذه لم تثبت إلا بالآحاد وتعتمد أيضاً على مراد المتكلم من كلامه إذا كان مضمراً أو مشتركاً أو عاماً وهل أراد به معناه الحقيقي أو المجازي أو البقاء على الوضع أو النقل. ثم إذا علم الوضع والمراد ينبغي أن تسلم عن المعارض العقلي أو النقلي. ولذا يتعذر إفادتها العلم.

وذهب المحققون من المتكلمين إلى أنها تفيد العلم إذا وجدت قرائن تدل على انتفاء ما سبق من احتمالات واختاره فخر الدين الرازي في المحصول ٥٤٧/١/١ وما بعدها انظر المواقف للايجي ص ٤٠، ومعظم الأصوليين حصروا ما يفيد العلم في (الكتاب والأخبار المتواترة والإجماع).

ونقل إمام الحرمين في اللوحة الأولى من تلخيص التقريب عن المحققين أن كل مالايبتغى فيه العلم لايعد من أصول الفقه وفيه إشارة إلى أن أخبار الآحاد والقياس ليست من أصول الفقه .

وهذا منهج من يقول إن قواعد أصول الفقه قطعية.

وأما ذكر المصنف «السنة ومفهوم القرآن والسنة ولحنهما» من الأدلة القطعية « فيحتاج إلى=

ومفهومهما ولحنهما (٤)، وإجماع الأمة، والمتواتر من الأخبار، وأفعال الرسول ﷺ الواقعة موقع البيان، وكل طريق من طرق السمع يوصل النظر فيه إلى العلم بحكم الشرع، دون غلبة الظن.

والضرب الثاني : أمر يوصل النظر فيه إلى الظن وغالب الظن ويوصف هذا الضرب بأنه أمارة على الحكم، ويُخص بهذه التسمية للفرق بينه وبين ما يؤدي النظر فيه إلى العلم والقطع، وهذا تواضع من الفقهاء والمتكلمين (٥)،

= تفصيل فذكره للسنة ثم ذكره المتواتر من الأخبار يقتضي أنه يقول بأن أخبار الآحاد تفيد العلم مع أن أصوله لاتقتضي ذلك. إنما القول بإفادة خبر الواحد العلم مطلقاً نسبه السرخسي ٣٢١/١ لبعض أهل الحديث ونسبه ابن الحاجب في المختصر للإمام أحمد - رحمه الله - مع أن أتباعه نقلوا عنه ثلاث روايات في ذلك - ونسبه السمرقندي في الميزان ص ٤٤٩ إلى بعض أصحاب الظواهر.

وإمام الحرمين في البرهان ٥١٢/١ جعل الخبر المستفيض يفيد القطع. وذهب جمع من أهل العلم إلى أن خبر الواحد العدل يفيد العلم إذا حفته قرائن. منهم الآمدي في الإحكام ٣٢/٢ وابن الحاجب على ما في بيان المختصر ٣٥/١ وغيرهم.

(٤) يريد المصنف بالمفهوم مفهوم الموافقة. ويريد بلحن الخطاب مفهوم المخالفة، وكونهما أدلة قطعية مطلقاً فيه نظر. فقد قال إمام الحرمين في البرهان ص ٤٧٣. « المفهوم ينقسم إلى مايقع نصاً غير قابل للتأويل ويغلب ذلك في مفهوم الموافقة. والغالب على مفهوم المخالفة الظهور ».

وهذا هوالصواب للاختلاف في حجية مفهوم المخالفة. ثم إن القائلين بحجيته لا يقولون بحجيته مطلقاً.

(٥) إطلاق المصنف اسم الدليل على ما يؤدي إلى العلم، واسم الأمارة على ما يؤدي إلى الظن . ثم قوله : هذا تواضع من الفقهاء والمتكلمين. فقد نقل جمع من العلماء عن الفقهاء خلافه. فذكر إمام الحرمين في اللوحة الثالثة من تلخيص التقريب أنه ذهب جمهور الفقهاء إلى تسمية الكل دلالة. ونقل ماذكره المصنف عن أرباب الحقائق. ونقل الآمدي في الإحكام ٩/١ القول بالتفريق عن الأصوليين وتعقبه الزركشي في البحر المحيط ٣٥/١ بأن المنقول عن جمهور الأصوليين عدم التفريق وذكر أسماء عدد من الأصوليين على ذلك. ونقل الآمدي القول بعدم التفريق عن الفقهاء.

وممن قال بعدم التفريق من الأصوليين ابن الحاجب وأبو يعلى وأبو الخطاب وأبو اسحق الشيراز والسمرقندي في الميزان وابن النجار في شرح الكوكب.

وفرق بين الدليل والأمارة أبو الحسين في المعتمد ص ١٠ والرازي في المحصول ١٠٦/١ مع أنهما لم يلتزما ذلك في كتبهم.

وأما أبو يعلى فى العدة وأبو الخطاب في التمهيد وأبو اسحاق الشيرازي في اللمع وشرحها فكلامهم يخرج من مشكاة واحدة وهي تخطئة من خصص الدليل بما يوجب العلم. واحتجوا لذلك بأن العرب لاتفرق في التسمية بين ما يؤدى إلى العلم أو الظن. فلم يكن لهذا الفرق وجه، ولأن هذا إسم لغوي فينبغي الإلتزام فيه بعرف اللغة واستدل أبو اسحاق أيضاً بأنا متعبدون شرعاً =

وليس من موجب اللغة، لأن أهلها لايفرقون بين الأمارة والدلالة والسِّمة والعلامة.

ومرادنا بقولنا في هذا الضرب الذي يقع عند النظر فيه غالب الظن أنه طريق للظن أو موصلٌ أو مؤدي إليه أنه مما يقع الظن عنده مبتدءاً، لا أنه طريق إليه كالنظر في الدليل القاطع الذي هو طريق إلى العلم بمدلوله، وإنما نتجوز بقولنا « يوصل ويؤدي وأنه طريق للظن » (٦). وهذا الضرب الذي يؤدي النظر فيه إلى الظن على ضربين :

فمنه . مالا أصل له معين، نحو النظر والاجتهاد في جزاء الصيد وقيمة المثل وأرش الجنايات وقيم المتلفات ونفقات الزوجات والاجتهاد في عدالة الأئمة والقضاة والشهود، وأمثال ذلك مما لا أصل له معين يرد إليه ويقاس عليه، كقياس النبيذ على الخمر، والأرز في تحريم التفاضل على البُر بعلة جامعةٍ بينهما ومحققوا النافين للقياس مقرون بصحة هذه الأمارات ووجوب الحكم بما يؤدي النظر والاجتهاد فيها إليه (٧).

= بما يوجب العلم وبما يوجب الظن فلا فرق.

وخلاصة القول أن جمهور الفقهاء والأصوليين ذهبوا لإطلاق إسم الدليل على مايفيد العلم والظن، وكتب الأصول تشهد بهذا. وإنما فرق بين الدليل والأمارة معظم المتكلمين.

(٦) سبق أن بيّن المصنف أن الدليل لايوجب العلم الحاصل بعده وجوب العلة لمعلولها عند الكلام على الدليل – وذلك أن معظم المسلمين عدا المعتزلة يقولون أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله سبحانه. ولكن اختلفوا بعد ذلك في حصوله فذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن الله تعالى يجري العادة بأن يحدث العلم عقيب النظر بلا وجوب منه تعالى ولا عليه. وذهب فخر الدين الرازي إلى وجوب حصول العلم عقيب النظر في الدليل أما المعتزلة فخالفوا الجمهور بقولهم إن العلم يحصل بالتوليد من غير صنع الله تعالى. وأما الحكماء فقالوا يحصل العلم بالإعداد أي أن النظر يُعد الذهن لقبول العلم فتفيض النتيجة، وعلى قولهم هذا يكون النظر في الدليل علة لحصول العلم.

(٧) ماذكره المصنف بأنه لا أصل له معيّن يُرد إليه هو الذي سماه الغزالي في المستصفى ص ٣٩٥ وابن قدامة في الروضة ص ٢٧٧ وغيرهما بتحقيق المناط. وهو إدراج الفروع تحت القاعدة، وفعلاً إن منكرو القياس يستدلون بهذا ويقرونه. ولكن لا أحد يسميه قياساً. لعدم تحقق ماهية القياس فيه وهي الإلحاق. بل جميع فروع القاعدة تدخل تحتها في آن واحد، لايعتبر أحدها فرعاً والآخر أصلاً، كدخول الكلمات في القاعدة الصرفية فاشتقاق اسم الفاعل من الثلاثي على وزن فاعل قاعدة يدخل تحتها فُتح وقال وضرب وأكل دفعة واحدة بدون جعل أحدها أصلاً والأخرى فرعاً، وذكر الغزالي أنه لايعرف خلافاً بين الأمة في جوازه.

فصل

فالكل من أهل العلم قد اتفقوا على أن هذه الأمارات عقلية من حيث كان الرجوع فيها إلى العادات المعقولة وإلى القيم المعروفة وإلى مماثلة الصور وقدر الحاجات في الأقوات، وما يعرف به من الأحوال عدالة الأئمة والقضاة والولاة والشهود ظاهراً، فكل هذا عقلي والحكم المعلق عليه شرعي من إيجاب النفقة وقيمة الأرش وجزاء الصيد والحكم بالشهادة وما جرى مجرى ذلك [٨].

فصل

والضرب الآخر ، نظر فيما له أصل معين فمنه ما / يوصف أنه قياس، ص٢٤
وهو الإستدلال على ثبوت الحكم في الفرع بعلة الأصل بعد ثبوته وقيام الدليل على تعليله، إما بنصٍ على علته يوجب العلم بها، أو استثارة لها تقتضي غلبة الظن لكونها علة ثم وجوب الحكم بأنها علة الأصل بعد غلبة الظن لذلك. [٩]

والقياس عندنا في الحقيقة هو نفس « حمل الفرع على حكم الأصل بالوجه الجامع بينهما » [١٠]. فالقياس نتيجة الإستدلال على العلة والعلم

---

(٨) يوهم كلام المصنف أن إثبات الأحكام الشرعية بهذا الطريق إنه من باب إثباتها بالعقل. بل هذا الطريق مما اجتمع فيه السمع والعقل. فجزاء الصيد مثلاً ثبت بالشرع بقوله تعالى : ﴿ فجزاء مثل ما قتل من النعم ﴾ ويستعمل المجتهد عقله في معرفة المثل للحمار الوحشي ، فيرى بعقله واجتهاده أن مثله البقرة. فيقول : يجب في جزاء الصيد المثل من النعم. ومثل الحمار الوحشي هو البقرة فينتج أنه يجب عليه بقرة.

(٩) ويكون ذلك بطرق إثبات العلة من كونها وصفاً مناسباً أو بالسبر والتقسيم أوالدوران أو غير ذلك من مسالك العلة الإستنباطية.

(١٠) المصنف - رحمه الله - يرى أن القياس فعل المجتهد وتابعه على ذلك كثير من الأصوليين منهم. حجة الإسلام الغزالي وسيف الدين الآمدي وغيرهما. ولذا عبر عن القياس أنه « حمل » وعبر آخرون ممن تابعوه بلفظة : إثبات أو تعدية أو إلحاق ». وذهب بعض الأصوليين إلى أن القياس فعل الله - سبحانه - وإنما المجتهد كشف عنه وأبانه، وهو مسلك كثير من الحنفية كالسمرقندي في الميزان ولذا عرفه بأنه « إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر وذهب قوم =

بها، وسنذكر في باب أحكام العلل تفصيل طرق الأدلة والأمارات على صحة العلة من التقسيم والمقابلة والطرد والجريان عند من رأى ذلك دليلاً، إلى غير ذلك.

ومن ذلك - أيضاً - الإستدلال بأصل معين من لغة أو حكم ثابت في الشرع دال على المراد، نحو قوله تعالى : ﴿ إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح ﴾ (١١) وقوله تعالى : ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ (١٢) وأنه زمن الحيض أو الطهر، وهل العفو إلى الزوج أو الولي، وذلك من باب الإجتهاد الذي يسوغ فيه الخلاف، وليس من باب حمل الفرع على الأصل بالعلة (١٣).

فصل

فأما من زعم أن الإستدلال على الحكم وموضع الحكم ليس بقياس(١٤)، وأنه استدلال، فإنه لكونه استدلالاً جاز إثبات الحدود والكفارات به، ولايجوز إثباتها بقياس، فإنه باطل إذا سئلوا عن تفسيره، لأنهم إنما يذكرون فيه قياساً محضاً ظاهراً، لأنهم قد قالوا : هو نحو الإستدلال على وجوب الكفارة على الأكل عامداً في نهار رمضان لابجنس الأكل، لكن

= للجمع بين المذهبين واعتبروا أن الخلاف لفظي ومنهم ابن السبكي في جمع الجوامع فقال : « هو حمل معلوم على معلوم لمساواته .. » وقريب منه حد البيضاوي في المنهاج.
انظر ميزان الأصول ص ٥٥٤ والمنهاج مع الإبهاج ٣/٣ والمستصفى ٣٩٤.

(١١) سورة البقرة آية : ٢٣٧.

(١٢) سورة البقرة آية : ٢٢٨.

(١٣) ألف جمع من العلماء في أسباب اختلاف الفقهاء في الفروع الفقهية. ومما يسوغ فيه الخلاف ماذكره المصنف من تردد الذي بيده عقدة النكاح هل هو الزوج أو ولي المرأة. وتردد القرء بين الحيض والطهر. فيكون الإجتهاد في حمل المجمل على أحد احتمالية بقرينة أو دليل. وهو كما ذكر ليس من باب القياس لعدم تحقق ماهية القياس وهي الإلحاق.

(١٤) هذا الفصل عقده المصنف - رحمه الله - للرد على الحنفية في تسميتهم بعض أنواع القياس استدلالاً حتى لاتنخرم قاعدتهم التي يقولون بها وهي عدم جريان القياس في الكفارات والحدود ومواضع أخرى. ولم يوافق القاضي أبو يوسف الحنفية فيما ذهبوا إليه على ما في التمهيد لأبي الخطاب ٤٥٣/٢ والمعتمد ٧٩٥/٢.

لإختصاصه بأنه مفسد لصوم عين رمضان على وجه يستحق به مأثم مخصوص مع انتفاء الشبهة عنه في خروج اليوم أو كون الصوم وقت الوطء مستحقاً، فأشبه الأكل عامداً الوطء لمشاركته له في هتك حرمة اليوم. وانتفاء الشبهة وحصول مأثم عظيم. وهذا نفس القياس وردٌ للأكل على الوطء بمعان جامعة بينهما (١٥) ، وبمثابة رد الأرز/ على البر والنبيذ على الخمر بالمعنى، ص٢٥
لأن التحريم فيهما لم يجب للجنس، وإنما وجب لمعنى يشتركان فيه، وقد بيَّنا من قبل أن القياس « إنما هو حمل الفرع على الأصل بوجه ما ». وقد حملوا الأكل عامداً على الوطء في إيجاب الكفارة بوجه، فوجب أن يكون ذلك قياساً، وسنبين فيما بعد أن المطلوب بطرق الإجتهاد الظن لثبوت الحكم وغالب الظن.

فإذا جاز إثبات الحدود والكفارات بمثل هذا الإستدلال، وهو موجب لغالب الظن دون العلم لجواز الخلاف والاجتهاد فيه صح أيضاً. وجاز إثباتها بطريق القياس على العلة، لأنه أقوى وأثبت من هذه الطريقة، ولا وجه

---

(١٥) ذهب أكثر الفقهاء إلى جواز إثبات الحدود والكفارات إذا أمكن تعليل الأصل بالقياس، وخالف في ذلك معظم الحنفية عدا أبو يوسف. ومع هذا فقد ذكر الشافعي - رحمه الله - على مافي مختصر المزني بهامش الأم ٢٥٩/٥ أنهم تناقضوا في هذا الأصل فقاسوا حيث لايقيس الجمهور. ونقل إمام الحرمين - رحمه الله - في البرهان ٨٩٥/٢ طائفة من مناقضاتهم التي جمعها الشافعي - رحمه الله - كما ذكرها ابن برهان في الوصول إلى الأصول ٢٥٠/٢ والرازي في المحصول ٤٧٢/٢/٢ - ٤٧٧ . ومنها ما مثل به المصنف هنا، وهو حكمهم بوجوب الكفارة على من أفطر متعمداً في نهار رمضان. ولكن عند مفاتحتهم بذلك قالوا إنما قلنا بذلك بالاستدلال وليس بالقياس، لأن القياس لايفيد إلا الظن، ولا تثبت الحدود والكفارات بالظن. وقالوا إن المجامع في نهار رمضان إنما لزمته الكفارة لإفساد صوم رمضان، وهذا موجود في الأكل فهو من باب تحقيق المناط. فالأكل فرد من أفراد مايفسد الصوم فيأخذ حكمه. وهذا ليس من القياس. وبعضهم جعله من مفهوم الموافقة الأولى حيث قال إذا وجبت الكفارة في الجماع فوجوبها في الأكل عمداً من باب أولى. والجمهور يمنعون كونه من مفهوم الموافقة الأولى ولايسلمون أن الأكل أكثر إثماً من الجماع كما أنهم قالوا إذا لم يكن إثبات الكفارة في الأكل قياساً فما هو القياس إذاً ؟. وينظر في ذلك التمهيد لأبى الخطاب ٤٥٣/٢ والتبصرة للشيرازي ص ٤٤٠ وفواتح الرحموت ٣١٧/٢ وشرح اللمع ٧٩٣/٢.

أما الغزالي في المستصفى فله ميل لكلام الحنفية ، انظر المستصفى ص ٤٦٢.

لفصلهم في ذلك بين استدلال وقياس يوجبان غالب الظن دون العلم (١٦)، فبطل ماقالوه.

وأما قولهم : إنما نُعمل القياس في موضع الحد والكفارة ولانعمله في إثباتهما فإنه قول باطل، لأن موضعهما إذا لم يكن معلوما بطريق يوجب العلم به، وصح أن يجعل بالقياس موضعاً لهما جاز - أيضاً - أن يثبتا بقياس لايوجب العلم، (١٧) ونحن نستقصي الكلام في هذا الفصل في فصول القول في القياس وأحكام العلل إن شاء الله.

فصل

وجميع أحكام الأمارات والعلل الشرعية شرعية ثابتة بالسمع دون قضية العقل، لأن العقل لايوجب حكماً من أحكام العبادات والعقود (١٨) على ما ندل عليه من بعد إن شاء الله.

---

(١٦) الإستدلال كما فسروه بأنه تحقيق المناط أي إدخال فروع القاعدة تحتها على قول، أو كونه متناولاً لما يراد إثبات الحكم له من باب مفهوم الموافقة الأولى. فهو لايفيد غلبة الظن فقط بل يفيد العلم. وإنما فرَّ الحنفية من القول بالقياس لعدم جواز إثبات الحدود بالظنون.

(١٧) التفريق بين موضع الحد والكفارة وبين إثباتهما بحيث يجوز في الأول القياس ولايجوز في الثاني تفريق لا دليل عليه. فما يثبت به الأول يثبت به الثاني.

(١٨) قصد المصنف مما ذكره إبطال مذهب المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن العقل يمكن أن يتوصل به إلى إثبات واجبات. ولذا قالوا يجب شكر المنعم عقلاً ويجب النظر عقلاً. والجمهور ذهبوا إلى أن جملة الأحكام التكليفية متلقاه من الأدلة السمعية والقضايا الشرعية فالجمهور يقولون بأن وجوب شكر المنعم واجب سمعاً، وكذلك النظر واجب سمعاً، لإجماع الأمة على وجوب معرفة الله جل شأنه - ودل العقل على أنه لايمكن الوصول للمعارف إلا بالنظر. وما يتوصل للواجب به فهو واجب وبالتالي يكون النظر واجباً. وينظر في ذلك الإرشاد لإمام الحرمين ص ٢٩.

بـــاب

ذكر تفصيل مايعلم بالعقل دون السمع، وما لايعلم إلا بالسمع دون العقل، ومايصح أن يعلم بهما جميعاً

اعلموا - رحمكم الله - أن جميع أحكام الدين المعلومة لاتنفك من ثلاثة أضرب :

فضرب منها ، لايصح أن يعلم إلا بالعقل دون السمع.

وضرب آخر ، لايصح أن يعلم عقلاً، بل لايصح العلم به إلا من جهة السمع.

والضرب الثالث منها ، يصح أن يعلم عقلاً وسمعاً.

فأما ما لايصح أن يعلم إلا بالعقل دون السمع فنحو حدوث العالم وإثبات محدثه ووحدانيته، وما هو عليه من صفاته ونبوة رسله، وكل مايتصل بهذه الجملة مما لايتم العلم بالتوحيد والنبوة إلا به / والدليل على ذلك أن
السمع إنما هو كلام الله وقول من يُعْلم أنه رسولٌ له وإجماع مَن خُبِّرَ أنه ص٢٦
لايخطىء في قوله، ولن يصح أن يُعرف أن القول قول لله، ولمن هو رسولٌ له، وصدق من خبَّر الرسول ﷺ عن صوابه وصدقه إلا بعد معرفة الله تعالى، لأن العلم بأن القول قولٌ له والرسول رسول له فرع للعلم به سبحانه، لأنه عَلم بكلامه وإرساله وصفة من صفاته، ومحال أن يعرف هذه الصفة لله من لايعرف الله، كما أنه محال أن يعرف أن الكلام والرسول كلام ورسول لزيد من لايعرف زيداً، فوجب أن يكون العلم بالله وبنبوة رسله معلوماً عقلاً قبل العلم بصحة السمع (١).

---

(١) تابع المصنف على ماذكره إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٤)، ولكنه خالفه في البرهان: ١٣٦/١ ، ١٤٧ حيث مثل إلى ما لا يدرك إلا بالعقل بحقائق الأشـــياء، كإدراك استحـــالة =

ولايجوز أن يقول قائل : إني أعرف الله تعالى ونبوة رسله بسمع غير

= المستحيلات، وجواز الجائزات، وجعل الأمثلة التى ذكرها الباقلاني هنا مما يدرك بالعقل والسمع والمعجزات، والذي ذهب إليه إمام الحرمين في البرهان هو الصواب الذي تشهد له أدلة الشرع. فذكر في البرهان ١/١٤٩ أن المعجزة تفيد العلم بصدق المرسل ضرورة من غير احتياج إلى نظر. ونظراً لأهمية المسألة لابدَّ من بيان وجه الحق فيها بشيء من التفصيل فأقول :

يعتبر إثبات وجود الخالق ووحدانيته أصل الأصول في الدين، وهو فطري في النفس البشرية السليمة، فكل مافي هذا الوجود شاهد بذلك. فهذا قس بن ساعدة الإيادي يقول : البعرة تدل على البعير، والأثر يدل على المسير، فليل داج، ونهار ساج، وسماء ذات أبراج، أفلا تدل على الصانع الخبير». ويقول شيخ الإسلام في الفتاوى ٦/٧٣ « الإقرار بالله وكماله يكون فطرياً في حق من سلمت فطرته » ثم قال : «وقد يحتاج إلى الأدلة عليه سبحانه كثير من الناس عند تغير الفطرة».

ذكر القرآن بعض الأدلة لمن فسدت فطرته أو ليزداد بها المؤمن معرفةً بالله وبكمال قدرته سبحانه، واختلف المتكلمون والفلاسفة وأهل الأثر في طرق إثبات وجود الله سبحانه. وقد سلك أهل الأثر في ذلك طرقين هما :

١- النظر في ملكوت الله جل شأنه، فكل ما في هذا الكون دليل صارخ على وجود الله جل شأنه سواء كان في خلق الإنسان ذاته من سمع وبصر ولسان وعروق وروح وعقل مفكر . قال تعالى : ﴿ وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ . وكذلك هذا الكون البديع بما فيه من سماء ونجوم وأجرام وأفلاك، والأرض وما فيها من كائنات، ومايخرج منها من خيرات وكنوز. وقد كرر الله جل شأنه دعوة عبَاده، ولفت انتباههم لما في هذا الوجود من آيات دالة عليه سبحانه كقوله تعالى : ﴿ إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لايات لقوم يعقلون ﴾ . وهذا الطريق هو منهج السلف. يقول شيخ الإسلام - رحمـــه الله - في كتابه النبوات ص ٤٨ « الاستدلال على الخالق بخلق الإنسان فى غاية الحسن والإستقامة وهي طريقة عقلية صحيحة، وهي شرعية دل القرآن عليها وهدى الناس إليها ».

٢- طريق المعجزة : وهي أن الله تعالى إذا أرسل رسولاً أجرى على يديه معجزة، فإذ رأى المشاهدون المعجزة ثبتت النبوة والرسالة له، ثم يصدقونه بكل مايخبر به، ومنه وجود خالق واحد لاشريك له، خلقهم من عدم واستخلفهم في الأرض من أجل عبادته. فتكون المعجزة دليلاً على الإيمان بالله وحده وإثبات وجوده.

وهذا الطريق جاء به القرآن كما فى قصة موسى عليه الســـلام مع فرعون. قال تعـــالى : ﴿ فألقى موسى عصاه فإذا هي تلقف ما يأفكون، فألقي السحرة ساجدين. قالوا آمنا برب العالمين. رب موسى وهارون ﴾ .

ذكر شيخ الإسلام في فتاويه : ١١/٣٧٧ إن هذا الطريق ذهب إلى الإستدلال به على وجود الله أبو سليمان الخطابي في كتابه « الغنية عن الكلام وأهله » والقاضـــي أبو يعـــلى في كتابه « عيون المسائل » . وقال شيخ الإسلام : « إن هذا الطريق - وهو طريق المعجزة - أوضح دلالة من التفكر والنظر في مخلوقاته سبحانه من حيث إن المعجزة حادث غير معتاد ولا مألوف للناس، فتكون مكانتها أقوى في الدلالة ».

وهاجم طريق إثبات وجود الله بالمعجزة بعض الفلاسفة منهم ابن رشد في كتابه منـــاهج =

قول الله وقول رسوله، لأن صدق أولئك المخبرين لايعلم ضرورة، لأنهم غير مضطرين إلى مايخبرون عنه من ذلك. ولن يضطر الله إلى صدق المخبرين في أخبارهم دون أن يكونوا إلى العلم بما أخبروا عنه مضطرين، لما نبينه من بعد في باب القول في أقسام الأخبار.

ولايجوز - أيضاً - أن يكون صدقهم في الإخبار عن التوحيد والنبوة معلوماً بدليل العقل، لأن ذلك يوجب أن يكون ذلك الدليل هو الدليل الذي به يعلم ثبوت التوحيد والنبوة دون خبر المخبر عنهما، وإنما يكون خبره عنهما تنبيهاً عليهما، وهي الدلالة دون قوله، فثبت أن العلم بهذه الجملة وما لايتم ويحصل إلا به مدرك بقضية العقل من حيث لامجال للسمع فيه، على أن المخبر عن ذلك لايخلو أن يكون عالماً بصحة ما أخبر عنه بنظرٍ أو بخبر، فإن كان يعلمه بالنظر صح ماقلناه، وإن كان عالماً بذلك بخبرِ مخبرٍ آخر، ثم

= الأدلة : ص١٣٥. وزعم أنه يقتصر في معرفة الباري على الأدلة العقلية ، ومنها الطريق الأول، وهو معرفة الخالق من النظر في مخلوقاته.

طريقة المتكلمين:

وهي حدوث العالم : فقالوا : العالم حادث فلابد له من محدث يخرجه من العدم إلى الوجود، والمحدِث لابدُ أن يكون قديماً، وهو الله جلَّ شأنه وسلك هذا الطريق جمهور المتكلمين منهم الباقلاني.

ونقد هذا الطريق شيخ الإسلام - رحمه الله - في كتابه درء تعارض العقل والنقل : ٣٩/١ وبيَّن بعض ما يلزم على القول بها. ونقدها أيضاً ابن رشد في كتابه مناهج الأدلة ص١٣٦ وبين صعوبة هذا الطريق على الخاصة من العلماء فضلاً عن عامة الناس، مما يتنافى ويسر الإسلام وسهولته. علماً بأن بعض المتكلمين لايصححون إيمان العامي إلا عن دليل، وبهذا يسدون عليه باب الإيمان. وهذا كافٍ في الدلالة على فساد القول بالاقتصار على هذاالطريق في معرفة الله جل شأنه.

أما كونها طريقاً لخاصة الناس من أهل النظر فهو أمر يهون فيه الخطب. ولكن إذا علم الناظر أن أصل هذه الطريقة وضعها الفيلسوف اليوناني « ديمقريطس » ، وأنه يوجد في كتاب الله سبحانه ما يغني عنها كان الأجدر بكل عاقل يريد السلامة لدينه أن يتركها.

طريقة الفلاسفة:

سلك هؤلاء في إثبات وجود الله تعالى طريق الوجوب والإمكان، فقسموا الموجودات إلى واجب وممكن، بدلاً من تقسيم المتكلمين لها إلى قديم وحادث، وذلك لأنهم لايقولون بحدوث العالم، والممكن يحتاج إلى مؤثر. فقالوا : إن كان هذا المؤثر واجب الوجود فهو الخالق، وإن كان غير واجب أحتاج إلى مؤثر آخر إلى أن ينتهي إلى واجب الوجود، وهو الخالق. وينظر طريقة المتكلمين والفلاسفة المواقف للإيجي : ص ٢٦٦ وغيره من كتب الكلام.

كذلك الثاني وجب إثبات آخبار ومخبرين لانهاية لهم وذلك محال.

فصـــل

وأما ما يعلم بالسمع من حيث لامسرح للعقل فيه، فنحو العلم بكون فعل المكلف حسناً وقبيحاً وحلالاً وحراماً وطاعة وعصياناً وقربة وواجباً وندباً. وعقداً ماضياً نافذاً وتمليكاً صحيحاً وكونه/ أداء وقضاء ومجزئاً ص٧
وغير مجزيء، وتحريم كل محرم من فعله على مراتبه (٢)، ونستدل على ذلك من بعد إن شاء الله تعالى.

فصـــل

وأما مايصح أن يعلم بالعقل تارة وبالسمع أخرى، فهو كل حكم وقضية عقل لايُخِلُّ الجهل بها بالعلم بالتوحيد والنبوة، نحو العلم بجواز رؤية الله تعالى بالأبصار وجواز الغفران للمذنبين (٣)، والعلم بصحة التعبد بالعمل بخبر الواحد والقياس في الأحكام، وأمثال ذلك مما إذا جهله المكلف صح مع جهله به أن يعرف الله تعالى ونبوة رسله صلى الله عليهم وسلم. وهذه جملة كافية في هذا الباب وبالله التوفيق.

---

(٢) الإيجي في المواقف ص ٣٩. يرى أنه لايوجد دليل سمعي بجميع مقدماته. إذ لابدَّ أن يُبنى القول بحجيته على شيء من المقدمات العقلية. فخبر الله وخبر رسوله تعتمد على صدق المخبر والحكم بصدقهما لايثبت إلا بعد إثبات الألوهية لله والرسالة لرسوله. وهما عنده لا تثبتان إلا بالعقل.

(٣) رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة أمر غيبي فلا يثبت في العقل. وكذلك جواز مغفرة ذنوب المكلفين التي دون الشرك، لامجال للعقل في إثباته. إنما حدود العقل في عدم إحالتها فقط، فهي ليست مستحيلة عقلاً. وبالتالي فإن الضابط الذي وضعه الباقلاني لما يعرف بالعقل تارة وبالسمع أخرى من الأحكام ليس وجيهاً. كما أن ظاهر كلامه أنه ينفرد العقل بإثبات ماذكر، لقوله بالعقل تارة وبالسمع أخرى. وهذا مخالف للصواب. والحق أن العقل يكون عاضداً ومؤيداً للسمع، والله أعلم.

بـــــاب
القول في حقيقة الفعل ، وحده وأقسام أفعال الخلـق المكـلف منهـم ومن ليـس بمكلف

والذي يجب تقديمه في هذا الباب أن يعلموا أن وصف الفعل بأنه فعل ينصرف إلى معنيين. أحدهما حقيقة ، والآخر مجاز.

والحقيقة منه : « هو الحادث من محدثه المخترع لذاته ذاتاً وعيناً ». وكونه كذلك لايتعلق إلا بالله تعالى المخترع لسائر الحوادث والأعيان. ومعنى أنه فعلٌ أنه الحادث الموجود الذات بقدرة فاعله، لأنه لايكون فعلاً قبل وجوده، ولافي حال بقائه، وإنما يكون فعلاً في حال حدوثه بقدرة مبدعهِ تعالى (١).

---

(١) اختلف المتكلمون في بيان حقيقة القدرة. فقال الإيجي في المواقف ص ١٥٠ « هي صفة تؤثر وفق الإرادة »، وهذا الحد لايدخل قدرة المكلف التي أثبتها له جمهور الأشاعرة. لأنهم قالوا : إنها غير مؤثرة ولكنه حدٌ جامع على رأي من يرى أن قدرة العبد مؤثرة.

وأبو الحسن الأشعري وجمهور أصحابه يرون أن القدرة لاتوجد قبل الفعل ولاتبقي بعده، بل تكون مع الفعل. وهي مستلزمة له. لأن القدرة عرض فلا تبقى في زمانين فيمتنع وجودها قبل الفعل.

وذهب المعتزلة إلى أن القدرة تتعلق بالفعل المقدور عليه في حال عدم الفعل، ولذا قالوا : يجب تقديم الإستطاعة على المقدور عليه، ويجوز عندهم مفارقة ذات القدرة حدوث الفعل المقدور عليه، ولاتكون متعلقة به، وبعضهم جوّز بقاءها حال الفعل. والذي دفعهم لقولهم هذا هو أصلهم في أن فاعل الطاعة وتاركها كلاهما في الإقدار والإعانة سواء. وقالوا : إن ما منحه الله لعباده المؤمنين مثل الذي منحه لعباده الكافرين. فعلي بن أبي طالب وأبو جهل مستويان في نعمة الله الدينية، حيث أرسل الرسول ﷺ لكل منهما، وأقدرهما على الفعل، ولكن أحدهما فعل الإيمان بنفسه والآخر فعل الكفر بنفسه.

وأما معتقد أهل السنة وسلف الأمة على مافي شرح العقيدة الطحاوية : ٢/٦٣٣-٦٥١ فقد قسموا القدرة إلى قسمين :

الأولى : قدرة يكون بها الفعل، فهذه لابد أن تكون موجودة مع الفعل، فلا يوجد الفعل بقدرة معدومة.

الثانية : قدرة هي مناط الأمر والنهي، فلا يكلف من ليست هذه القدرة موجودة معه، وهي من جهة الصحة والوسع والتمكن وسلامة الآلة. وهي المذكورة في قوله تعـــالى : ﴿ فاتقوا الله ما =

وقد يوصف تصرف العبد بأنه فعل له مجازاً واتساعاً على معنى أنه كسب له، وتفسير القول أنه كسب له إنه ما وقع مقدوراً له بقدرةٍ محدثَةٍ، وليست قدرةً على إحداثه وإنشائه. وقد بيَّنا هذه الجملة في كسب المخلوق في أصول الديانات بما يغني متأمله، وكون التصرف كسباً هو الداخل تحت التكليف دون كونه موجوداً حادثاً الذي ليس بداخل تحت قدرة العبد (٢).

= استطعتم ﴾ وقوله تعالى : ﴿ ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ﴾

وهي حاصلة للمطيع والعاصي، وقد تكون هذه قبل الفعل، وتبقى هذه القدرة إلى حين الفعل عند من يقول ببقاء الأعراض زمانين، أو بتجدد أمثالها عند من يقول : إن الأعراض لاتبقى زمانين، وهذه القدرة تصلح للضدين الفعل والترك.

وينظر في ذلك - أيضاً - الإرشاد لإمام الحرمين ص ١٩٦ والمواقف للإيجي ص ١٥١.

(٢) جعل القاضي الباقلاني مسألة خلق أفعال العباد أصلاً لمباحث التكليف بناها عليها. ولذا كان لزاماً بيان أقوال الطوائف فيها باختصار شديد مع بيان الحق فيها، لما لهذه المسألة من أهمية في العقيدة. مع أنها قد أفردت بمصنفات على رأسها ما ألفه شيخ المحدثين محمد بن اسماعيل البخاري رحمه الله. ولذا فإنني أقول انقسمت الطوائف في هذه المسألة إلى طرفين ووسط . ولكن الوسط أيضاً انقسم إلى أقوال كثيرة متقاربة.

الطرف الأول : هم الجبرية : اتباع جهم بن صفوان السمرقندي. وهؤلاء زعموا أنه ليس للعبد فعل ولاقدرة أصلاً. وأنه كالريشة في مهب الريح وحركاته كحركات الجمادات، لا قدرة له عليها ولاقصد ولا اختيار، فنفوا أن يكون للعبد قدرة. وهؤلاء وإن أحسنوا، لأنهم قالوا : إن الله خالق كل شيء وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن. لكنهم كانوا أشد سوءاً من المعتزلة حيث أنهم سووا بين المؤمن والكافر والبر والفاجر والمطيع والعاصي. ومنهم من أحتج بقدر الله على معاصيهم. بل بعضهم اعتذر لإبليس عن ذنوبه بالقدر. وقد شابهوا في ذلك المشركين الذي قالوا : ﴿ لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء ﴾ . وهؤلاء أولوا جميع النصوص الشرعية التي تضيف الفعل للعبد على أنها مضافة مجازاً من باب إضافة الشيء إلى محله. ومعظم من انتمى لهذه الفئة من المتصوفة وقليلي المعرفة. وبدعتهم لم تظهر في القرن الأول.

الطرف الثاني : القدرية : نفاة القدر . وهؤلاء ظهر أمرهم في عهد أواخر الصحابة وقد أنكر عليهم عبد الله بن عمر بن الخطاب مقالتهم التي ظهرت على يد معبد الجهني وتابعه عليها غيلان الدمشقي الذي قتله هشام بن عبد الملك سنة ١٠٦ هـ حين استفحل أمره. ثم احتضن هذه المقالة المعتزلة فأنكروا القدر وأسندوا أفعال العباد إلى قدرهم. ولذا سماهم أهل السنة بالقدرية، ولا يكاد يذكرهم الباقلاني وإمام الحرمين والغزالي إلا بهذا الإسم. مع أنهم لايقرون بهذا الإسم، بل يطلقونه على أهل السنة ويقولون إنكم أحق به لأنكم تثبتون القدر. وسبب فرارهم من هذا الإسم ماورد من أحاديث في ذم القدرية منها ما أخرجه أبو داود والحاكم وصححه والترمذي وحسنه عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما : « القدرية مجوس هذه الأمة » قال ابن حجر رجاله رجال الصحيحين وصححه الحافظ ابن القطان الفاسي، وأعله المنذري بالإنقطاع. وللحديث طرق أخرى بألفاظ متقاربة. =

فأما القدريَّة فإنها تحد الفعل بأنه « الموجود المتعلق بمن كان قادراً عليه ». يعنون بذلك أنه كان مقدوراً لفاعله قبل حال وجوده/ وأن الله تعالى ص٢٨

= وغلاة القدرية تنكر سبق علم الله سبحانه بالأشياء قبل وجودها. وزعموا أن الله لم يقدّر الأمور أزلاً ولم يتقدم علمه بها، ولم يتقدم علمه بالمطيع والعاصي والمؤمن والكافر من عباده حتى تقع منهم الطاعة والمعصية، فعرف عندها من يدخل النار ومن يدخل الجنة منهم وهؤلاء مخالفون للنصوص الصحيحة الصريحة ومنها قوله تعالى : ﴿ إنا كل شيء خلقناه بقدر ﴾ وقوله تعـالى : ﴿ ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير ﴾ وقوله ﷺ : « إن الله خلق الخلق وعلم ما هم عاملون » وقد ذكر القرطبي وابن حجر وغيرهما أن هؤلاء بحمد الله - قد انقرضوا.

وأما المعتزلة فقد قسموا أفعال العباد إلى مباشرة ومتولدة . فأما المتولدة فأضافوا منها للعبد ما تولد. وقد سبق أن بينا مذهبهم فيها من خلال التعليقات على مباحث العلم.

أما الأفعال المباشرة : فقد نفوا أن يكون الله خالقاً لها تنزيها لله لأن في أفعال العباد ما هو قبيح. وذكر إمام الحرمين في الإرشاد ص ١٧٣ أن المتقدمين منهم كانوا لايسمون العبد خالقاً لقرب عهدهم من إجماع السلف على أنه لاخالق إلا الله. ثم تجرأ المتأخرون فبعضهم أطلق على العبد أنه خالق على الحقيقة. ونفوا أن يكون الله خالقاً لأفعال عباده حقيقة وعبارات المعتزلة في المسألة متفاوتة. ويبين مذهبهم قول عبد الجبار بن أحمد : « اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم وأن الله - عز وجل - أقدرهم على ذلك. ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال : إن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه. وأحالوا - أي المعتزلة - حدوث فعل من فاعلين ».

فالمعتزلة ترى أن العبد محدث لأفعاله واقعة منه على جهة الإستقلال. ووصفهم شيخ الإسلام - رحمه الله - بأنهم مبتدعون ضالون، وقد فرطوا حيث نفوا كون الله خالقاً لأفعال عباده، فأثبتوا خالقاً غير الله مستقلاً بالخلق. وقد تطرف بعضهم، فنفى أن يكون الله - جل جلاله - قادراً على فعل مثل فعل العبد، وبهذا يلزمهم أنه يحدث في ملك الله سبحانه مالايريد. والدافع لهم لما قالوه أنهم يرون أن كون أفعال العباد مخلوقة لله مع محاسبتهم عليها يتنافى مع العدل. وكذلك ظنوا أنه يلزم تعلق القديم بالحادث. كما أنهم أرادوا تنزيه الله عن خلق ماهو من المعاصي من أفعال بني آدم، فوقعوا فيما هو أعظم من جعل خالقين مع الله سبحانه. ولهذا وصفهم الرسول ﷺ بأنهم مجوس هذه الأمة لمشابهتهم لهم في هذا الجانب، حيث جعلوا إلهين إله النور وإله الظلمة.

أما الوسط فهم فرقتان : السلفية والأشاعرة : وقد اتفقت الفرقتان على أن الطاعات والمعاصي والكفر والإيمان واقع بقضاءالله وقدره، لاخالق سواه فجميع أفعال العباد مخلوقة له حسنها وقبيحها والعبد غير مجبور على أفعاله بل هو قادر عليها.

فأما مذهب السلف فيوضحه قول شيخ الإسلام في العقيدة الواسطية ص ٢٤ حيث قـال : « والعباد فاعلون حقيقة، والله خالق أفعالهم ...، وللعباد قدرة على أعمالهم، ولهم إرادة والله خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم » وقريبٌ من هذا ذكر في فتاويه ٤٥٩/٨ ومواضع أخرى. وقد عبر الطحاوي عن ذلك. بأن أفعال العباد خلق من الله وكسب من العباد بمنزلة الأسباب من المسببات. فللعباد قدرة ومشيئة وإرادة لكنها داخلة تحت قدرة الله ومشيئته وإرادته . قال تعالى: ﴿ وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين ﴾ . فالمضاف إلى الله خلق أفعال العباد، والمضاف =

وغيره من الفاعلين لايقدر على الفعل في حال حدوثه من حيث امتنع كون

= للعبد كسبها، وهو الذي عليه المدح والذم.

أما الأشاعرة فقد اضطربت النقول عنهم لاختلاف ماذكروه في كتبهم. ولكون حقيقة مذهب أبي الحسن الأشعري يصعب فهمه. حتى نقل ابن القيم في شفاءالعليل أن العقلاء قالوا : « ثلاثة أشياء لاحقيقة لها : طفرة النظام، وأحوال أبي هاشم، وكسب الأشعرى ». وذلك لأنه أثبت قدرة لا تأثير لها.

وقد ذكر إمام الحرمين في الإرشاد أن الأشاعرة اختلفوا في وجه تعلق القدرة الحادثة بمقدورها. وقال : إن الوجه القطع بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلاً، وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر في متعلقها. وقال إن للعبد قدرة وكسباً. ثم ذكر أن جماعة من الأشاعرة قالت : إن القدرة الحادثة تؤثر في حال المقدور يتميز بها المكتسب عن الضروري وأبطله.

وقد أجهد السفاريني نفسه في لوامع الأنوار البهية بالإستدلال على أن محققي الأشاعرة بما فيهم شيخهم أبو الحسن لهم موافقة على حقيقة مذهب السلف. وأورد نقولاً عن إمام الحرمين من عقيدته النظامية، ومن ذلك « من استراب في أن أفعال العباد واقعة على حسب إيثارهم واختيارهم واقتدارهم فهو مصاب في عقله أو مستقر على تقليده مصمم على جهله. ففي المصير إلى أنه لا أثر لقدرةالعبد في فعله قطع طلبات الشرائع والتكذيب بما جاء به المرسلون».

ثم قال : « قدرة العبد مخلوقة لله تعالى بإتفاق القائلين بالصانع، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعاً ، لكنه يضاف إلى الله تقديراً وخلقاً ».

ونقل السفاريني عن الإبانة - وهو آخر كتب أبي الحسن الأشعرى. أنه ينفي إستقلال قدرة العبد بإحداث الفعل، ولم ينف أصل التأثير. ونقل أن الغزالى في كتاب الشكر من إحياء علوم الدين قال : « فليست قدر العبد من نفسه ولنفسه، بل الله خالقه وخالق قدرته وأسبابه والممكن له من ذلك ».

والذي يبدو لي أن بعض الأشاعرة كالإيجي والآمدي وغيرهما اثبتوا للعبد كسباً بمعنى أنه قادر على فعله، وإن كانت قدرته لاتأثير لها. فلا يثبتون في المخلوقات قوى ولا طبائع، ويقولون إن الفعل يحدث عندها لابها. وهذا هو المشهور عن أبي الحسن الأشعرى. وهذا القول قريب جداً من قول الجبرية إلا أنهم اثبتوا للعبد قدرة لا تأثير لها. وأولئك لم يثبتوا للعبد قدرة . فقال الآمدى فى غاية المرام ص ٢٠٧ « ذهب أهل الحق - يعنى الأشاعرة - إلى أن أفعال العباد مضافة إليهم بالاكتساب وإلى الله تعالى بالخلق والإختراع، وأنه لا أثر للقدرة الحادثة فيها أصلاً ». وقال الإيجي في المواقف ص ٣١٢ : « أفعال العباد الإختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها ». وقد ظهر القول بالجبر على ما خطه الإيجي بقلمه في المواقف في ص ٣٢٤ في معرض مناقشة المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين حيث قال : « لنا وجهان : الأول : إن العبد مجبور في أفعاله » ومن حجج هؤلاء قوله تعالى : ﴿ فلم تقتلهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ﴾ .

ونقل الإيجي عن الأستاذ أبي اسحاق أنه يقول : إن الفعل يحدث بمجموع القدرتين. ونقل عن الباقلاني أنه يقول : إن قدرة الله تتعلق بأصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بصفته، أى كونه طاعة ومعصية - ينظر كل ذلك في شرح العقيدة الطحاوية ٦٣٩/٢ وما بعدها، ولوامع الأنوار البهية للسفاريني ٢٩١/١ وما بعدها، والإرشاد لإمام الحرمين ص ١٧٣ وما بعدها، والمغني لعبد الجبار ٣/٨.

الموجود مقدوراً، وقد منعوا لذلك الأمر بالموجود والنهي عنه والإباحة له والتحريم، ونحن نبين فساد هذا القول من بعد في أحكام الأوامر.

فصــل

في ذكر أقسام إكتساب الخلق

اعلموا أنها في الأصل على ضربين :

فضرب منها كسب لعاقل مكلف، والضرب الثاني كسب لغير عاقل.

فالعاقل منهم الملائكة والجن والبالغون من الإنس غير المنتقصين. والذي ليس بعاقلٍ منهم البهائم والأطفال والمنتقصون من البله والمجانين، وأفعال هؤلاء باتفاق غير داخلة تحت التكليف لخروجهم عن العقل والتمييز وصحة تلقي التعبد والعلم به وقصد ما يكلفونه بعينه، ولسنا نعني بزوال التكليف عنهم فيها إلاترك المطالبة لهم بالاجتناب لها أو الإقدام عليها، وحصول وعد ووعيد وثواب وعقاب ومدح وذم عليها، ولا نعني به سقوط أحكامٍ شرعية تجب فيها على ولي الطفل والمجنون، وصاحب البهيمة وقائدها من ضمان جناية، وغرم متلفٍ، وقيمة أرشٍ ووجوب زكاة في مال، غير أن لزوم ذلك لوليهما ليس بأمرٍ وخطاب لهما، وإنما هو تكليف لغيرهما (٣).

فصــل

ولو حَصَلَ لبعض من لم يبلغ الحُلم عقل البالغين لصح تكليفه التوحيد مما دونه،وغير محالٍ في العقل حصول بعضهم كذلك، غير أنه معلوم بالسمع أنه لايحصل لأحدٍ منهم بدلالة وهي قوله ﷺ : « وعن الطفل حتى يبلغ »(٤).

---

(٣) هذه الأشياء التي استدركها المصنف من عدم التكليف بها إنما هي من خطاب الوضع بالنسبة لغير المكلفين لعدم قدرتهم على فهم خطاب التكليف لعدم كمال عقولهم أو لعدم فهمهم. وهي خطاب تكليف بالنسبة لأوليائهم، فيثابون ويعاقبون على فعلهم أو تركهم.

(٤) هذا جزء من حديث رواه أبو داود في السنن ٥٥٨/٤ كتاب الحدود برقم (٤٣٩٨) والنسائي في المجتبى من السنن ١٥٦/٦ باب من لايقع طلاقه من الأزواج، وابن ماجه في السنن ٦٥٨/١ =

ففي رفع القلم عنه دليل على عدم تمييزه لما يعرفه العقلاء، وسقوط فرائض الدين عنه من الصيام والجهاد وغير ذلك دليل على ما قلناه، وهذا مما سبق الإجماع عليه قبل خلاف من يُحكى ذلك عنهم من أهل العراق وغيرهم (٥).

فأما تعلقهم في ذلك بوجوب ضربهم على الصلاة لعشرٍ، ولزوم غُرم الجنايات في أموالهم، والزكوات على قول بعضهم (٦)، وإجزاء صلواتهم إذا

= برقم (٢٠٤١) كتاب الطلاق كلهم عن عائشة رضي الله عنها بلفظ « رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المبتلى حتى يبرأ وعن الصبي حتى يكبر » وصححه الغماري في تخريج أحاديث اللمع ص ٩٨. وأخرجه أبو داود في السنن ٥٦٠/٤ برقم (٤٤٠٣) مرفوعاً، والترمذي في سننه ٣٢/٤. كتاب الحدود برقم (١٤٢٣). مرفوعاً وموقوفاً، وقال العمل على هذا الحديث عند أهل العلم. وأخرجه الحاكم في المستدرك٣٨٩/٤ كتاب الحدود وقال صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي وأخرجه أحمد في المسند ١٠٠/٦. وأخرجه البخاري موقوفاً على علي في كتاب الطلاق، باب الطلاق في إغلاق تحت رقم (٥٢٦٨) . وأخرجه ابن حبان برقم (١٤٩٦) وابن الجارود في المنتقى ص ٧٧ والدارمي (١٧١/٢) . وأبو نعيم في أخبار أصبهان ٣١٤/٢ وابن خزيمة في صحيحه برقم (١٠٠٣). وينظر تفصيل تخريجه إرواء الغليل للألباني ٤/٢-٧ ونصب الراية للزيلعي ١٦٤/٤.

(٥) لم أجد القول بتكليف الصبي المميز إلا رواية للإمام أحمد رحمه الله نص أصحابه على أنها مرجوحة. قال الطوفي في مختصر الروضة (١٨٦/١) . والأظهر من القولين عدم التكليف لأن المشرع علّق التكليف بالبلوغ لأنه مظنة وجود العقل ولم يعلق التكليف على العقل » ونسب ابن تيمية في المسودة (ص ٣١) تكليفه لقوم. ونقل عن الجمهور عدم التكليف. وقال ابن النجار في شرح الكوكب ٤٩٩/١ ولايكلف مراهق على الصحيح من المذهب. وعن الإمام أحمد رواية ثانية أن المراهق مكلف بالصلاة. ورواية ثالثة أن ابن عشر سنين مكلف بالصلاة، ورواية ورابعة أن المميز مكلف بالصوم. والروايات الثلاث الأخيرة يجمعها تكليف المميز وهو دون البلوغ. ونقل ابن السبكي في الإبهاج ١٥٩/١ عن البيهقي أن الأحكام إنما نيطت بابن خمس عشرة عام الخندق، وإنها كانت قبل ذلك معلقة بالتمييز. وقد ذكر الشوكاني في الإرشاد أن القائل بتكليف الصبي المميز لم يأت بشيء يصلح لإيراده دليلاً.

أما الحنفية فذهبوا إلى أنه يصح منه الأداء في التمييز، ولكن لايجب عليه التكليف إلا بفرضية الإيمان، ولو أداه كان فرضاً لا نفلاً لصحته من علي بن أبى طالب وعدم مطالبته به عند بلوغه. وقد رتبوا على عدم تكليفه مسائل عديدة ذكرها السرخسي في أصوله ٣٤١/٢، والخبازي في المغني ص ٣٧١ وتقرير التحبير ١٧٢/٢.

(٦) ذهب الأكثرون إلى وجوب الزكاة في مال الصبي ويخرجها عنه الولي. ونقل ابن قدامة في المغني ٦٢٢/٢ عن ابن مسعود والثوري والأوزاعي على أنهم قالوا تجب الزكاة ولاتخرج حتى يبلغ الصبي. ونقل عن الحسن البصري وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير والنخعي لاتجب الزكاة في أموالهما. ونقل عن أبي حنيفة أنها تجب زكاة الزروع والثمار وصدقة الفطر ولايجب عليه زكاة في ماعدا ذلك والراجح ما ذهب إليه الجمهور.

وينظر تفصيل المسألة فتح القدير ١٥٦/٢، والمهذب ١٤٠/١، والأم ٢٣/٢ والمحلى ٢٠٥/٥.

فعلت بشروطها عند دخول وقت الصلاة وقبل بلوغهم وسقوط الفرض بها عنهم (٧)./ وأن ذلك دليل على أنهم مكلفون ومخاطبون، فإنه تعلق باطل. ص٢٩ فأما ضربهم عليها لعشر (٨)، فمن تكليف الأب والولي لينشئا الطفل عليها ويألف إيقاعها. وأما لزوم الغرم والزكاة فمما يلزم الولي دون الطفل.

وأما قول من زعم أن صلواته قبل بلوغه إذا فعلت في الوقت بشروطها أجزأت عن الصلاة الواجبة عليه عند البلوغ (٩) فإنه لا حجة فيه، لأنه لايمتنع أن يسقط عنه الفرض إذا بلغ بسبب فعل مثله قبل بلوغه وإن لم يكن مافعله واجباً، إذا دلَّ السمع على أنه قائم مقامه، كما يقول بعض الفقهاء إن الصلاة المفعولة في أول الوقت نفلٌ ليس بفرضٍ وإن سقط بها الفرض عند وجوبه وتضيقه (١٠)، فبطل ما قالوه، وثبت أن الطفل غير مكلف على وجه.

---

(٧) المقصود بهذا الفرع هو إذا بلغ الصبي قبيل دخول وقت العصر مثلاً وكان قد صلى الظهر قبل البلوغ فبعضهم قال بسقوط فرض الظهر عنه بما أداه قبل البلوغ، وبعضهم قال عليه الإعادة.

(٨) وذلك للحديث الذي أخرجه أبو داود برقم ٤٩٥، وابن أبي شيبة في المصنف (١/١٣٧) والدارقطني رقم (٨٥) والحاكم ١/١٩٧، البيهقي (٧/٩٤) وأحمد (٢/١٨٧) عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو بن العاص. ولفظ أبي داود: « مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر وفرقوا بينهم في المضاجع ».

(٩) هذا القول قال به الشافعي رحمه الله نقله عنه الشيرازي في المهذب ووافقه عليه، ولكنهما استحسنا الإعادة بعد البلوغ، ونقل أن أبا العباس بن سريج قال بالإعادة في أحد قوليه. وذهب الحنفية والحنابلة على مافي الكافي لابن قدامة ١/٩٤ والمغني للخبازي ص ٣٧٢ – إلى القول بالإعادة. وحجتهم أن صلاته الأولى التي قبل البلوغ وقعت نفلاً فلا تجزئ عن الفرض. وينظر المهذب للشيرازي ١/٥٨ والمغني لابن قدامه ١/٢٩٩.

(١٠) عن الحنفية في صفة فعل ماوقته موسع في أول الوقت روايات – وما أشار إليه المصنف هي إحدى الروايات عنهم، ويوجد رواية أخرى منسوبة للكرخي منهم وهي: أن الفعل موقوف، فإن ظهر أن المكلف في آخر الوقت كان من المكلفين كان فعله فرضاً وإن كان ليس من المكلفين كأن يكون فقد عقله – كان نفلاً. وينظر في حقيقة ماروى عن الحنفية شرح تنقيح الفصول ص ١٥٠ والتبصرة للشيرازي ص ٦٠ وأصول السرخسي ١/٣٢ والمعتمد لأبي الحسين البصري ١/١٣٥ والعدة لأبي يعلى ١/٣١٠ وروضة الناظر مع نزهة الخاطر العاطر ١/١٠٢ وشرح الكوكب المنير ١/٣٧١ وأصول الجصاص ٢/١٢٢ وميزان الأصول ص ٢١٧ وشرح اللمع ١/٢٤٦ والتمهيد لأبي الخطاب ١/٢٤١ وقال السمرقندي في الميزان الرواية المعتمدة أن الوقت كله وقت الفرض وهو مخيَّر في الأداء، وإنما يتعيَّن الوجوب إما بالأداء أو بتضيق الوقت ».

بـــاب
القـــول فـــى مـعـــنى التكـــليف وقصد الفقهاء بوصف المكلف بأنه مكلف

اعلمـوا أن الأصل في التكليف أنهُ إلزام مـا على العـبـد فـيـه كَلَفٌ ومشقةٌ(١)، إما في فعله أو تركه، من قولهم : كلفتك عظيماً، وتكلف زيد أمراً شاقاً، وأمثال ذلك.

والفقهاء يستعملون ذلك على ثلاثة معان ،

فوجه منها ، ماقلناه وهو « المطالبة بالفعل أو الإجتناب له ».(٢) وذلك لازم في الفرائض العامة نحو التوحيد والنبوة والصلوات، وما جرى مجرى ذلك، فكل عاقل بالغ مطالب بذلك مكلف له، لايسقط عنه فعل ذلك بفعل غيره لمثله (٣). وقد يسقط عنهم بعض ما كلفوا إيقاعه إذا فعلَ غيرهم مثله، نحو غسل الميت والصلاة عليه والجهاد (٤)، وما جرى مجرى ذلك من اختلاف فرائضهم في أمور لايعم فرضها (٥).

(١) هذا حد التكليف لغة، وفي القاموس المحيط ١٩٨/٣ التكليف : هو الأمر بما يشق »، وفي مختار الصحاح ص ٥٧٦ : كلّفه تكليفاً : « أمره بما يشق عليه » ، وفي المصباح المنير ٥٣٧/٢ التكاليف : المشاق.

(٢) هذا المعنى ما قصده جماهير الأصوليين . وقد عبروا عنه بعبارات متفاوته، وذلك بسبب اختلافهم في كون المباح من التكاليف الشرعية أم لا. فمن قال هو من التكاليف حده أنه « إلزام مقتضى خطاب الشرع ». ويقصد هؤلاء بدخول المباح في التكاليف هو وجوب اعتقاد كونه مباحاً. وأما من يرى أن المباح ليس من التكاليف. فيحده بأنه « هو خطاب الشرع بالفعل أوالترك». وينظر في تعريفه : مختصر روضة الناظر للطوفي ١٧٧/١ وشرح الكوكب المنير ٤٨٣/١ والتعريفات للجرجاني ص ٥٨، والفروق للقرافي ١٦١/١.

(٣) وهذا مايسمى اصطلاحاً بالواجب العيني.

(٤) وهذا مايسمى اصطلاحاً بالواجب الكفائي.

(٥) حقيقة الواجب الكفائي عند المحققين أنه « ما وجب على الجميع وسقط بفعل البعض » فقوله « لايعم فرضها » يخالف ماعليه المحققون. وقد أجاد الطوفي في شرح مختصر الروضة في بيان =

والوجه الثاني ، أن يقولوا : « إن العبد مكلف ومخاطب ». على تأويل أن عليه فيما سها ونام عنه ولم يقع منه في حال السكر والغلبة فرض يلزمه، وعلى تأويل أن طلاقه نافذ واقع وحده واجب، وضمان جنايته لازم وأمثال ذلك، وإنما يخاطب بذلك قبل زوال عقله وتعمده. فيقال له : إذا نسيت صلاة أو نمت عنها في وقت لو كنت ذاكراً فيه ويقظاناً [٦] لزمتك/ فقد وجب عليك ص٣٠ قضاؤها وفعل مثلها، كما يقال للحائض إذا طهرت ليس عليك قضاء الصلاة التي لم تخاطبي بها بسببٍ عَرَضَ فأزال تكليفها عنك.

والوجه الثالث ، أن يقولوا : إن الطفل مخاطب ومكلف، وكذلك العبد والمريض، يعنون بذلك أنهم إذا فعلوا ما لايجب عليهم فعله ناب مناب مايجب عليهم ووقع موقعه، فلذلك قالوا : إن المريض الذي يجهده الصيام والقيام إلى الصلاة - ولايجب ذلك عليه - مخاطب بهما إذا فعلهما. يعنون بذلك أنه واقع موقع مايجب عليه. ويقولون : إن العبد مخاطب بالجمعة إذا حضرها وفعلها، يعنون بذلك أنها نائبة مناب مايجب عليه وإن لم تكن من فرضه. وكذلك من يكلف الحج باستطاعة بدنه وإن لم يجد زاداً ولا راحلة مكلف بالحج بمعنى أنه نائب عن فرضه إذا وجد ذلك، وإن لم يكن ما فعله من تكليفه على قول من جعل الإستطاعة الزاد والراحلة. وكذلك قولهم : إن الطفل قد كلف الصلاة إذا فعلها بشروطها قبل البلوغ وفي الوقت، يعنون بذلك أنها نائبة مناب مايجب عليه، وإن لم تكن من فرضه، فيجب تنزيل مقاصدهم على واجبها ومعرفة أغراضهم بذلك، لأننا قد نستعمل هذا أحياناً

= الفروق بين الفرض العيني والفرض الكفائي. وانظر في ذلك كله شرح مختصر الروضة للطوفي ٤٠٤/٢، والمسودة ص ١٥٧، والقواعد والفوائد الأصولية للبعلي ص ١٨٦ وجمع الجوامع بحاشية البناني ٢٧/١ وشرح الكوكب المنير ٣٧٥/١ ونهاية السول ١١٨/١، والفروق ١١٦/١ وشرح تنقيح الفصول ص ١٥٧.

وقول المصنف بعدم كون الكفائي فرضاً على الجميع، وافقه عليه فخر الدين الرازي والبيضاوي في المنهاج وتاج الدين السبكي. ينظر في ذلك المستصفى ١٥/٢، والمحصول ٣١٠/٢/١.

(٦) في المخطوطة « يقظان ».

على هذه الوجوه (٧).

فصـــل

تفصيل أفعال المكلفين وما يدخل منها تحت التكليف

اعلموا - وفقكم الله - أن أفعال العقلاء على ضربين :

فضرب منها لايصح دخوله تحت التكليف، وهو مايقع منهم في حال السهو والغفلة والنوم والغلبة بالسكر (٨) ، وكل مـايقطع عن ثبوت العـقل والتمييز.

(٧) الوجه الثاني والثالث من إطلاقات التكليف لم يذكرهما إمام الحرمين في تلخيص التقريب . كما أنني لم أجد أحداً غير الباقلاني أطلق لفظ التكليف على الوجه الثالث، وهو كون العبد مكلفاً بصلاة الجمعة لكونها تصح منه إذا أداها وكون غير المستطيع مكلفاً بالحج بمعنى يصح منه. أما الوجه الثاني فقد يُسمي تكليفاً عند كثير من الأصوليين، وهو قولهم الساهي والنائم مكلف بمعنى أنه مطالب بأداء مـانام اوسها عنه. وإمـام الحرمين لـم يذكر في تلخيص التقريب إلا الوجه الأول. انظر تلخيص التقريب لوحة (٤) .

(٨) ينبغي إفراد السكران عن الساهي والغافل والنائم من حيث دخولهم تحت التكليف.

فأما بالنسبة للساهي والغافل والنائم. فقد ورد النص في رفع التكليف عنهم بقوله ﷺ : « رفع القلم عن ثلاث : عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يكبر وعن المجنون حتى يعقل ». وكذلك قوله ﷺ : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيـان » ويلحق بهؤلاء المغمى عليه والمجنون وآكل البنج. وهؤلاء لم يقل بدخولهم تحت التكليف إلا الحنفية على تفصيل، فقال السمرقندي في الميزان ص ١٨٨، « وعندنا مخاطبان وهو مبني على أن حقيقة العلم ليست بشرط لتوجه الخطاب، وسبب العلم كاف عندنا وهو موجود في حقهما، ثم قال إلا أن الله رفع المؤاخذة عنهما دفعاً للحرج مع جواز المؤاخذة عقلاً ». ويوجد تفصيلات أخرى للحنفية ذكرهـا صدر الشريعة في التوضيح على التنقيح ٣٣٧/٢ حيث قال : النسيان لا ينافي الوجوب ولكنه يكون عذراً في حق صاحب الشرع إذا لم يكن بتقصير منه. وقد بيَّن ابن نجيم في الأشباه والنظائر أن النائم يشارك المستيقظ في خمس وعشرين مسألة وذكرها.

أما بالنسبة للسكران فذهب لتكليفه جماعة أخرى بالإضافة للحنفية منهم الإمام أحمد في إحدى الروايات عنه والشافعي، وإليه يميل السبكي والإسنوي في التمهيد من الشافعية. وذهب جمع من الشـافعية كالغزالي والآمـدي وإمام الحرمين وبعض الـحنابلة كابن قدامـة وابن عقيل وبعض المالكية كالباقلاني وجمهور المعتزلة إلى عدم تكليفه. ومعتمد من قال بالتكليف إما لقولهم بجـواز التكليف بالمـحال أو للتغليظ على السكران لتناوله المـسكر عـالمـاً به مـختـاراً علمـاً بأن الأشـعري له في تكليف الغـافل قـولان مع أنه يقـول بجـواز التكليف بـالمـحـال، كمـا نقل عنه ذلك البعلي في القواعد والفوائد الأصولية ص ٥٨.

والحنفيـة كما نقـل الخبـازي فـي المغنـي ٣٨٩. تلـزم السكران كافة تصرفاته ما عدا الردة =

وقال شذوذ من الفقهاء : إن على الغافل تكليفاً في هذه الأحوال، وربما حصل الخلاف منهم - عند التحصيل - في عبارة دون معنى، وهو أن يقولوا إنه يلزم الغافل عند إفاقته وتذكره تكليفٌ وغرمٌ وطلاقٌ وحَدٌّ، وهذا مالاخلاف فيه (٩).

والذي يدل على امتناع تكليف الساهي فعل ماهو ساهٍ/ عنه. ص٣١

أن المكلف الفعل، إنما يكلف إيقاعه أو اجتنابه على وجه قصد التقرب وإرادة الله تعالى بالفعل أو الإجتناب . وقد علم أن القصد إلى التقرب بفعلٍ بعينه أو اجتنابه متضمن للعلم به حتى يصح القصد إليه دون غيره، وموقع الشيء مع السهو عنه وعدم القصد لايصح أن يكون مع سهوه عالماً به

= استحسانا والإقرار بالحدود الخالصة لله.

وقد نبه ابن السبكي في الإبهاج ١٥٨/١ على أنه لاينبغي أن يظن ظان أن الشافعي يجوّز تكليف الغافل، وقال ابن السبكي وأظهر الرأيين عندنا أن الشافعي رضي الله عنه فصل بين السكران وغيره.

ونقل الأسنوي في التمهيد ص ١١٣ قولاً ثالثاً في تكليف السكران وهو أنه يكون مكلفاً في ما هو عليه دون ما هو له تغليظاً عليه.

وينظر تفصيل الكلام على تكليف الغافل ومن تبعه والسكران : شرح الكوكب المنير ٥١٠/١ ، والمسودة ص ٣٣ ، وشرح مختصر الروضة للطوفي ١٨٨/١، وجمع الجوامع مع حاشية البناني ٦٨/١ ونهاية السول مع البدخشي ١٣٧/١ وإحكام الأحكام للآمدي ١٥٢/١ والإبهاج ١٥٦/١ والمنخول ص ٢٨ ، والمستصفى ٨٤/١، والبرهان ١٠٥/١ والمدخل لمذهب أحمد لابن بدران ص٥٨ والأشباه والنظائر مع غمز عيون البصائر ص ٥٥٢.

(٩) الناسي والساهي والغافل والذاهل. حكمها بالنسبة للتكليف واحد لتقارب معانيها. وقد اتفق في جوانب منها فاتفق الجميع على سقوط الإثم عنهم، كما اتفقوا على عدم سقوط حقوق العباد المترتبة عليها ولكن أكثرهم لايعتبرون هذا من التكليف، إنما هو من خطاب الوضع، كما اتفقوا على أنه غير مطالب بفعلها حالة نومه وسهوه وغفلته وذهوله. والقائلون أنه مكلف يعنون أنه يصح توجيه الخطاب إليه. والذين يمنعون كونه مكلفاً يريدون أنه لايترتب على تصرفاته حالة النسيان والسهو والغفلة والذهول إثم، كما لايقبل منه مايشترط فيه النية. لعدم صحة القصد والنية منه. وينظر في ذلك المستصفى ٨٤/١، القواعد والفوائد الأصولية للبعلي ص ٣٩ ونهاية السول مع البدخشي ١٧١/١ والأحكام للآمدي ١٥٢/١ وجمع الجوامع مع البناني ٦٨/١ وفواتح الرحموت ١٥٦/١ وأصول السرخسي ٣٣٨/٢ وما بعدها، والمسودة ص ٣١. ونقل في المسودة عدم التكليف عن إمام الحرمين وابن قدامة وابن عقيل وارتضاه . ونقل عن ابن عقيل أنه بيّن أن النزاع في العبارة وليس في المعنى. بل نقل الإتفاق على المعنى. علماً بأن القائلين أن الغافل مكلف بنوا ذلك على جواز التكليف بالمحال.

وقاصداً إليه بعينه، فضلاً عن قصد التقرب به وفعله لله دون غيره، فثبت بذلك أنه غير داخل تحت التكليف.

ويدل على ذلك - أيضاً - أنه لو قيل للساهي : اقصد للتقرب بفعل ما أنت ساهٍ عن فعله أو التقرب بالإجتناب له لوجب أن يقصد إلى إيقاع مايعلم أنه ساهٍ عنه أو اجتنابه، وعلمه بأنه ساهٍ عنه ينقض كونه ساهياً عنه، ولعاد عالماً به إذا علم أنه ساهٍ عن الفعل الذي يجتنبه أو يوقعه، وخرج عن كونه ساهياً عنه، فاستحال لذلك تكليف الساهي التقرب بما هو ساهٍ عنه أو اجتنابه.

وأما ما يدل على إحالة تكليف النائم والمغلوب والسكران فهو نفس مادلَّ على امتناع تكليف البهيمة والطفل والمجنون لاشتراك جميعهم في زوال العقل والتمييز، بل قد علم أن الطفل والمجنون أقرب إلى العلم والقصد إلى كثير من الأشياء من المغلوب بالنوم والمرض والسكر، ومن حيث كان للطفل والمجنون قصود وعلوم بأشياء كثيرة، وقصداً إلى التحوز والإجتلاب لأشياء كثيرة لايعلمها السكران والمغلوب بالنوم والبرسام [١٠]، ولأن النائم قد يُنَبَّه فَيَنْتَبِه عاقلاً مميزاً، والمريض والسكران أسوأ حالاً من المجنون في زوال عقله وتعذر عوده إليه بأمرٍ يكون من العباد، فثبت بذلك امتناع تكليف من هذه حاله، كما يمتنع تكليف المجنون والطفل، وهما أمثل حالاً منهما.

فصل

فإن قالوا : كيف تحيلون دخول فعل النائم والمغلوب والسكران والساهي تحت التكليف مع إجماع الأمة من الفقهاء وغيرهم على لزوم أفعال

---

(١٠) البرسام : بكسر الباء، هي كلمة معربة وفعلها بُرْسِمَ فهو مُبَرْسم. وهي علة عبارة عن ورم حار في الحجاب الذي بين الكبد والأمعاء. ثم يتصل بالدماغ فيهذي منها المريض. ويقال لهذه العلة « الموم » وينظر في ذلك : معجم متن اللغة للشيخ أحمد رضا ٢٧٢/١ ط مكتبة الحياة بيروت سنة ١٩٥٨، وترتيب القاموس المحيط لطاهر الزاوي ٢٤٩/١ الطبعة الثانية مكتبة عيسى البابي الحلبي.

لهم بسبب الأفعال الواقعة منهم في حال السهو والنوم/ والغلبة بالسكر ص٣٢
وغيره، نحو تكليف فعل الصلوات الفوائت في حال نومه وسكره، ولزوم طلاق السكران بسبب سكره (١١)، ووجوب حده، وقيمة ما أتلفه في حال سكره، إلى غير ذلك من الأحكام ؟

يقال له ، فقد بان بما قدمناه زوال عقل النائم والسكران وأنهما أسوأ حالاً من الطفل والمجنون فامتنع تكليف الكل لذلك، وإنما يجب على النائم والسكران قبل زوال عقولهما أو عند إفاقتهما وعودهما إلى صحة العقل قضاءَ مالم يفعلاه من الصلوات في حال النوم والسكر، وذلك خطاب لهما في حال عقلهما بفرض مبتدأ، ولكنه مع ذلك سبب خطابهما في حال العقل بفرضٍ مبتدأ وغرمٍ واجبٍ، ولو لم يجعل الفوات وما وقع منه من الطلاق، وفعل فيه من السكر سبباً لوجوب القضاء، ونفوذ الطلاق، ووجوب الحد، (١٢) ثم يسقط ذلك عنه إذا عقل لكان ذلك صحيحاً جائزاً بإجماع. وكما يكون فعل البهيمة وقاتل الخطأ وحكم الحاكم وفتيا المفتي أسباباً لوجوب أفعال على غير الفاعل لها، لا لأن فعل البهيمة وقتل الخطأ داخلان تحت تكليف العاقلة (١٣) وصاحب البهيمة، وإذا كان ذلك كذلك بطل أن يكون لزوم هذه الأمور في حال الإفاقة خطاباً وتكليفاً لمن لاعقل له.

فأما من توهم أن حد السكران إنما وجب عليه بسبب أدخله على عقله وهو السكر، فإنه باطل، لأن السكر من فعل الله تعالى فيه، وليس من كسب

---

(١١) نقله الإجماع على لزوم طلاق السكران لايصح، فالخلاف في المسألة مشهور بين السلف. ونقل ابن قدامة في المغني ٧/١١٥ عدم وقوعه عن عثمان بن عفان رضي الله عنه وعن عمر بن عبدالعزيز وطاوس وربيعة والليث بن سعد ويحيى الأنصاري والعنبري وإسحاق وأبي ثور والمزني، وهي رواية عن أحمد اختارها أبو بكر بن عبد العزيز من أصحابه. وأحد قولي الشافعي. ولم يفرق أصحاب هذا القول بين من زال عقله بمعصية أو غيرها. وقاسوا ذلك على من كسر رجليه حيث يجوز له أن يصلي قاعداً. ومن ضربت بطنها فأسقطت تسقط عنها الصلاة حالة حيضها

(١٢) هذه العقوبات الثلاثة للأفعال الثلاثة المتقدمة على التوالي.

(١٣) يعني بتكليف العاقلة تكليفها بدية من قتله أحد أفراد العشيرة خطأ.

العبد ومقدوراته مباشراً ولامتولداً (١٤). فأما استحالة ابتدائه بفعل السكر في نفسه فباطل (١٥) باتفاق. وأما امتناع كونه مولداً لفعل السكرِ بسببٍ كان منه، فإنه ظاهر من قبل، إنه لم يكن منه إلا الشرب. وشربه للماء وسائر المائعات من جنس شربه الخمر العتيق. فلو ولَّد/ أحد الشربين السكْرَ لولَّده ص٣٣
الآخر، لأن الشيء إذا ولَّد عند أصحاب التولد شيئاً ولَّد مثله، ولو ساغ القول بأن الشرب يولد السكر لساغ أن يقال إن الأكل والشرب يولدان الشبع والري وأن الوجبة (١٦) تولد الموت، وكل هذا باطل. وأصل القول بالتولد عند أهل الحق باطل في فعل الله تعالى وفعل خلقه (١٧)، فسقط

(١٤) عبارة المصنف هنا توهم أن المصنف يوافق الجبرية حيث نفى الكسب عن العبد. ولكن عبارته في كتابه « الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به » ص ٧٠ والتي هي أليق بمذهب الأشاعرة وهي : « العبد له كسب وليس مجبوراً بل مكتسب لأفعاله من طاعة ومعصية لأنه تعالى قال : ﴿ لها ما كسبت ﴾ يعني من ثواب طاعة . ﴿ وعليها ما اكتسبت ﴾ يعني من عقاب معصية . ولقوله تعالى : ﴿ بما كسبت أيدي الناس ﴾ . وقوله تعالى : ﴿ وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ﴾ . ثم قال الباقلاني : « فأفعال العباد هي كسب لهم وهي خلق الله تعالى. ولا يقال لله تعالى : إنه مكتسب ، كما لا يقال للعبد إنه خالق. وقال في ص ٧٤ من الإنصاف : « الطاعة ليست بعلة للثواب ولا المعصية علة للعقاب، ولايجب لأحد على الله تعالى، بل الثواب وما أنعم به على العبد فضل منه، والعقاب عدل منه، قال تعالى : ﴿ ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات من فضله ﴾ الروم : ٤٥ وقوله تعالى ﴿ ولولا فضل الله عليكم ورحمته ﴾ النور (١٠) ثم حديث البخاري الذي أخرجه في تفسير سورة الليل : « أيدخل أحد منا الجنة بعمله ؟ فقال : لا . فقيل : ولا أنت . فقال : ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته » ، وإنما وعد الله سبحانه وتعالى بالثواب وأوعد بالعقاب، وقوله حق ووعده صدق ، فنصب الطاعات أمارة على الثواب والمعاصي أمارة على التردي في المهلكات، وكل ذلك أمارة للخلق بعضهم على بعض. أما الله فإنه علم بالأشياء قبل كونها. وقد قال في التمهيد ص ٣٥٨ في معنى قوله تعالى : ﴿ لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ﴾ إنهم يسألون عما يكسبون.

والحق أن الإثابة على الطاعة فضل من الله سبحانه. والعقاب على المعصية إن كانت شركاً محقق الوقوع جزاء وفاقاً وإن كانت المعصية دون الشرك فالأمر لله سبحانه إن شاء عفا وإن شاء عاقب عدلاً منه سبحانه وتعالى.

(١٥) في المخطوطة « فباطل » ولكن السياق يقتضي أن تكون العبارة « فلأنه باطل » ولعله يقصد بقوله باتفاق عند الجمهور عدا المعتزلة . وإلا فالمعتزلة لا يوافقونه على ذلك.

(١٦) الوجبة : وجب القلب وجبة بمعنى رجف رجفة. أنظر مختار الصحاح ص ٦٤٨.

(١٧) قد تقدم في الحواشي بيان بطلان ماذهب إليه المعتزلة من القول بالتولد.

ماظنوه (١٨)، ولايسوغ - أيضاً - لأحد أن يقول إن السكر إنما وجب وتولد عن ذات الشراب، لأنه جسم من الأجسام، والأجسام لاتولد شيئاً، ولأنه لو تولد السكر عن ذات الشراب لكان فعلاً لله تعالى، لأنه فاعل الجسم الذي هو الشراب، فإذاً لم يُحَدّ السكران بسببٍ كان منه. وهذا بيِّن في إبطال قول من زعم أن حد السكران إنما وجب عليه لأجل سببٍ كان منه وأمرٍ أدخله على نفسه.

ولو قيل : إنه إنما حُدَّ لشربه ماقد أجرى الله تعالى العادة بفعل السكر عند تناوله لكان ذلك أولى (١٩)، إلا أنه يكون محدوداً على شيء فعله مع العقل لامع زواله، لأنه شَرِبَ وهو عاقل مميِّز.

فصل

فإن قالوا : كيف يسوغ لكم منع تكليف السكران مع قوله تعالى : ﴿ لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ﴾ (٢٠) ونهيه لهم عن الصلاة في حال السكر، ولافرق بين أن ينهاهم عن الصلاة مع السكر، وبين أن يأمرهم بها وبغيرها مع السكر (٢١)، وهذا يبطل ماأصلتم ؟

يقال لهم : إذا بان بما قدمناه أن حال المغلوب بالسكر أسوأ من حال النائم والطفل والمجنون، لأنه يبلغ إلى حال لايفرق فيها بين نوات

---

(١٨) يشير بذلك إلى المعتزلة وإن لم يتقدم لهم ذكر صراحة. ولكن ما نقله من القول بالتولد لايقول به إلا المعتزلة.

(١٩) وعبارة الباقلاني هذه تمثل رأي جمهور الأشاعرة حيث أنهم لايرون تأثيراً لكسب العبد وفعله، وهو مخالف لمذهب السلف، وهو أن للعبد قدرة يفعل بها وله اختيار يثاب عليه ويعاقب عليه، وإبطال الباقلاني لقول من يقول : « إن حد السكران إنما وجب عليه لأجل سبب كان منه وأمر أدخله على نفسه » لايستقيم. بل العبارة صحيحة بمعنى أن العبد له اختيار وإرادة، فشرب المسكر الذي جعل المشرع شربه سبباً لإقامة الحد عليه. والله أعلم.

(٢٠) النساء آية : ٤٣.

(٢١) وجه استدلال من جوَّز تكليف السكران بالآية، أن الآية دلت بمنطوقها على جواز النهي في حال السكر فيقاس عليه جواز الأمر بالصلاة وغيرها بجامع كون كل منهما خطاباً للسكران.

المحارم وغيرهن، ولايكون له قصد ولاتمييز على وجه ثبت بذلك أنه غير مكلف لفعل ولا لاجتناب، ووجب حمل الآية على تأويل يوافق موجب هذه الحجة، ولها تأويلات :

أحدها ، إن السكر سكران : أحدهما زوال العقل، وهذا هو الذي يمتنع معه التكليف وتوجيه الخطاب إلى العبد.

والآخر ، استحسان ما كان يستقبحه الشارب قبل شربه ولايراه قبيحاً إذاشرب من الطرب والصياح والتصفيق والإنخلاع وكثرة الإنبساط مع بقاء عقله وصحة تمييزه وعلمه بأنه مكلف وكونه مفرقاً بين الضر والنفع والخير
والشر/ وليس هذا من زوال العقل في شيء، وإنما حظر على الشارب أن ص٣٤
يقرب الصلاة وهو سكران على معنى حظر شرب يصيره إلى هذه الحال، ولم ينه عن نفس الصلاة، فكنى عن ذكر النهي عن الشرب بذكر الصلاة التي وجب المنع من الشرب لأجل استيفاء حقوقها، وإلا فمن هذه حاله في التمييز مأمور بفعل الصلاة باتفاق . وإنما نهي عن الشرب المؤدي إلى هذه الحال عند حضور أوقات الصلوات، لأجل ما يحدث في الشارب من ثقل اللسان والحرص على استدامة الشرب والتثاقل بالصلاة، وإقامة مايجب لها من الركوع والسجود والخنوع والخشوع. ومحظور عليه شرب قليل ما يؤدي إلى ذلك وكثيره، إذ كان شرب القليل داعياً إلى شرب الكثير، وما يؤدي إلى استثقال الفرض وحصول السكر. (٢٢)

فإن قيل ، إن قوله تعالى : ﴿ حتى تعلموا ما تقولون ﴾ يدل على أنهم لايعقلون في حال مانهوا عن الصلاة ؟

---

(٢٢) الوجه الأول الذي حمل عليه السكر هو النشوة التي لايزول معها فهم الخطاب وقد ضعف هذا الوجه إلكيا الهراسي في أحكام القرآن ٤٥٨/٢ فقال : « وهذا بعيد، فإنه إن كان كذلك فلا يكون منهيا عن فعل الصلاة، بل الإجماع منعقد على أنه مأمور بفعل الصلاة والحالة هذه ». وهذا التأويل ارتضاه الطوفي في شرح مختصر الروضة ١٩٢/١. والآية منسوخ حكمها ، كما ذكر الهراسي عن الحسن وقتادة.

يقال لهم ، ليس الأمر كذلك وإنما أراد حتى تعلموا علماً يكون معه التمكن من استكمال الفرض بحدوده وزوال استثقاله، وقد يحصل العلم بما يقولون مع الاستثقال ومع عدمه، وذلك حصول له على وجه دون وجه.

وقد قيل - أيضاً - في تأويلها إنه أراد بقوله ﴿وأنتم سكارى﴾ من النوم والاستثقال حتى تستيقظوا استيقاظاً يزول معه ثقل النوم، ويكمل معه التمييز والنشاط والتمكن من القيام بحقوق الصلاة . (٢٩)

وقيل - أيضاً - إنما أراد النهي لمن قدمنا ذكره ممن لم يسكر ولم يزل عقله عن الحضور مع النبي ﷺ في المساجد الجامعة تعظيماً للنبي ﷺ والمؤمنين وتنزيها للمساجد، وإن كان الشارب لم يَزُل عقله بقدر ماشربه(٣٠).

---

(٢٩) حمل السكر على السكر من النعاس نقله الماوردي في تفسيره « النكت والعيون » ٣٩٢/١ عن الضحاك. ونقله الزمخشري في الكشاف ٢٦٩/١ بصيغة التضعيف ولم ينسبه لأحد.

(٣٠) نقل إلكيا الهراسي في أحكام القرآن عن الشافعي رحمه الله أنه قال : « المراد من الصلاة موضع الصلاة، وبذلك يكون معنى الآية : لاتقربوا المساجد التي هي مواضع الصلاة وأنتم سكارى لأنه يتوقع منكم الفحش في القول وتلويث المسجد فنهاهم عن دخول المسجد والصلاة مع رسول الله ﷺ جماعة.

وقد استحسن هذا التأويل الهراسي. وعضده بعطف قوله تعالى : ﴿ ولا جنباً إلا عابري سبيل ﴾. ونقل هذا التأويل الزمخشري في الكشاف واستدل له بقوله ﷺ : « جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم » . ينظر الكشاف ٢٦٩/١ وأحكام القرآن للهراسي ٤٥٨/١.

ويوجد وجه آخر لتأويل الآية لم يذكره المصنف، وذكره غيره وهو أن النهي في الاية ليس عن قربان الصلاة إنما عن السكر. وهو نظير قوله تعالى : ﴿ ولاتموتن إلا وأنتم مسلمون ﴾ أي استمروا على الإسلام حتى يأتيكم الموت. وقول الفقهاء : « لا تتهجد وأنت شبعان » ومرادهم لاتشبع حتى تقوم للتهجد. فمعنى الآية على ذلك : استمروا على الصحو حتى تصلوا وأنتم عالمون لما تقولون . وعليه يكون خطابهم في حالة الصحو بأن لا يقربوا الصلاة وهم سكارى. واللغة تشهد لهذا. حيث إن قوله تعالى : ﴿ وأنتم سكارى ﴾ جملة حالية من قوله تعالى : ﴿ ولا تقربوا ﴾، وليس من قوله يا أيها الذين آمنوا، ولذا لم نجد أحداً من المفسرين قدّر الآية بأنها يا أيها الذين آمنوا وأنتم سكارى أدعوكم وأخاطبكم بعدم قربان الصلاة. وهذا الوجه لايسمى تأويلاً . بل عدم تسليم بأن الآية خطاب للسكارى.

فصــل

وقد زعم قوم (٣١) أن الشرب الثاني الذي معه زوال العقل مما يحظره العـقل، وأن الشـرب الأول الذي يكون مـعـه طيب النفس والإنبـسـاط مع بقاء العقل محظور بالسمع، وهذا باطل وخطأ من وجهين :

أحدهما : إن العقل لايحظر شيئاً أصلاً لما نبينه من بعد (٣٢).

والآخـر : إن كان سكراً على الحقيقة دون السكر الأول فهما جميعاً من فعل الله تعالى غير كسب للعبد، فكيف يتعلق عليه إباحة أو حظر(٣٣)، والله الموفق للصواب.

---

(٣١) الذي عليه جماهير أهل العلم أن شرب الخمر حرام قليله وكثيره، ما أسكر وما لم يسكر. ولايغتر أحد بقول بعض المتكلمين أن ما لم يسكر منها مباح كما نقل ذلك عنهم ابن قُتَيبة في كتابه « مختلف الحديث » كما لا يغتر أحد بما نقل عن داود الظاهري وأتباعه أنها طاهرة . ونقل الألباني في إرواء الغليل ٤٤/٨ عن النسائي : « وليس كما يقول المخادعون لأنفسهم بتحريمهم آخر الشربة وتحليلهم ما تقدمها الذي يشرب في الفرق قبلها » . ويدل على فساد قولهم ما رواه مسلم وغيره « كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام » وما أخرجه أبو داود وغيره عن عائشة وصححه الألباني « ما أسكر الفرق منه فملء الكف منه حرام » . وقد تمسك الحنفية في تحريم القليل من عصير العنب المتخمر وما أسكر من غيره بما روى عن ابن عباس رضي الله عنه مرفوعاً « حرمت الخمرة لعينها والمسكر من كل شراب » وقد ضعفه المحدثون، ولوجود مايعارضه. انظر المغني لابن قدامة ٣٠٥/٨.

(٣٢) كلامه هذا فيه إشارة إلى فساد قاعدة التحسين والتقبيح العقليين التي يقول بها المعتزلة وسيأتي الكلام عليها. وما ذكره من تحريم السكر الذي يزول معه العقل ثابت بالعقل، وأن مافيه النشوة فقط محرم بالسمع، لعله قول لبعض المعتزلة، كما هو ظاهر من إجابته. وأما الحنفية فيرون أن الشرب الأول إذا كان من غير عصير العنب، فهو ليس محظوراً. ولايقام الحد على شاربه إلا إذا سكر. أنظر المغني لابن قدامة (٣٠٥/٨).

(٣٣) لقد تقدمت الإشارة إلى أن المصنف لايرى أن للعبد قدرة على فعله موثرة وإسناد الفعل له على سبيل المجاز فقط، ويسمى ما يحدث من العبد كسباً. وحقيقة الكسب غير واضحة. وبالتالي جوابه هذا فاسد لفساد الأصل الذي بناه عليه. فالعبد - على مذهب أهل الحق - فاعل حقيقة مختار لفعله. وقد أمره المشرع بأشياء ونهاه عن أخرى، ومنها الخمر، وبالتالي فهو محظور على المكلف، آثم بشربه ويحد عليه بسبب فعله الذي فعله.

بـــاب

القول في صحة دخول فعل المكرَه

تحت التكليف والإختـــــلاف فيه / ص٣٥

اعلموا أن المكرَه لايكون مكرها إلا على كسبه وما هو قادر عليه، نحو المكره على الطلاق والبيع وكلمة الكفر، وكل ذلك إذا وقع كسب له ، وواقع مع علمه به وقصده إليه (١) بعينه فيصح لذلك تكليفه، كتكليف ما لا إكراه عليه فيه.

---

(١) لابدّ من بيان حد المكره لغة واصطلاحاً قبل الخوض في أقوال أهل العلم في كونه مكلفاً أو غير مكلف فالإكراه في اللغة : الإجبار والحمل قهراً من قبل الغير. قال في المصباح المنير (٥٣٢/٢): أكرهته على الأمر إكراهاً حملته عليه قهراً. وفي لسان العرب (٥٣٦/١٣) : أكرهته : حملته على أمر هو له كاره.

أما بالنسبة للإصطلاح فاختلفوا في حقيقته . فأبو بكر الباقلاني هنا وتابعه إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٥) وكذلك جمهور الحنفية وجمع كبير من الأصوليين لايرون أن من كان كالآلة لاحول له ولا طول فأصبح كالريشة في مهب الريح كمن فتح فمه قهراً بيد المكره، وأوجر في فمه الخمر، أو كمن ألقي من شاهق على آخر فقتله أنه من الإكراه. بل قصروا المكره على من فسد إختياره، ولكنه لم ينعدم كمن هدد بإتلاف عضو أو حبس. وهو الذي وقع الخلاف في تكليفه وعدمه أما الأول فقد نقل جمع من الأصوليين الإتفاق على عدم تكليفه بين كل من لايجوز التكليف بالمحال. وإنما قال بالتكليف فيه فقط بعض من جوّز التكليف بالمحال، كما نقل ذلك الآمدي في الإحكام (٥٤/١) والإسنوي في شرح المنهاج (١٣٩/١) عن ابن التلمساني. وقال بعدم تكليفه جماهير العلماء من الحنابلة على ما في شرح الكوكب المنير ٥٠٩/١ ونقله عن ابن قاضي الجبل وعن البرماوي منهم. وقال به البعلي في القواعد والفوائد الأصولية ص ٣٩ وابن بدران في المدخل ص ٥٨، وقد نسب قوم القول بتكليف المكره مطلقاً للحنابلة والشافعية، منهم ابن تيمية في المسودة بدون تفصيل، وكذلك الطوفي في شرح مختصر الروضة (١٩٤/١) والصحيح إنهم لايقولون بتكليف من أصبح كالريشة في مهب الريح بل بعضهم لايدخلونه في المكره. كما سيظهر لك من حدودهم للإكراه.

وقد حده الحنفية ومنهم ابن الهمام في التحرير على ما في التقرير والتحبير ٢٠٦/٢ بأنه : « حمل الغير على ما لا يرضاه بما يفوت النفس أو العضو بغلبة الظن، فيفسد الإختيار ويعدم الرضا» وما دخل تحت هذا الحد سموه الإكراه الملجيء. وحدوا غير الملجيء « أنه ما كان بضرب لايفضي إلى تلف عضو » وجعلوا من هذا الإلجاء الأدبى وهو ما كان التهديد فيه بالإضرار بوالد أو ولد أو عزيز على المكره وهذا الإكراه الذي ضابطه إفساد الإختيار لا إعدامه هو الذي وقع فيه النزاع دون الأول.

وقد زعمت القدرية أنه لايصح دخوله تحت التكليف، لأنه لايصح منه غير (٢) ما أكره عليه.

وهذا باطل من وجهين :

أحدهما : إنه قد يصح خلاف ذلك، لأنه عندهم قادر على ما أكره وعلى ضده وتركه. فلو شاء فعل ضده، والإنصراف عنه، ولَتحمَّل الضرر وكفَّ عنه، فسقط ما قالوه.

والوجه الآخر : إنه ليس كل من لايصح منه الإنصراف عن الفعل يمتنع تكليفه، لأن القادر عندنا على الفعل من الخلق لايصح منه الإنصراف عن الفعل في حال قدرته عليه لوجوب وجودها مع الفعل، وإن كان ذلك يصح منه بمعنى صحة بقائه على الحال التى كان عليها قبل وجود قدرته على الفعل، وأنه كان يصح كونه قادراً على ضده بدلاً منه، ومع ذلك، فإنه تكليف صحيح.

ولأن أكثر أهل الحق يجيزون تكليف من لايصح منه الفعل ولاتركه من الأحياء العقلاء، وإن لم يرد بذلك شرع،، فبطل ما قالوه.

وزعم كثير من الفقهاء (٣) أن المعنى المزيل لدخول فعل المكرَه تحت

---

(٢) في المخطوطة (غير) وهي مفسدة للمعنى، والصواب (عين).

(٣) نسبة هذا الإستدلال إلى كثير من الفقهاء يقتضي أنه يقول بقول المعتزلة في عدم تكليف المكرَه جمع من الفقهاء. وقد قال به من المتأخرين ابن السبكي في جمع الجوامع ٧٠/١ حيث قال : « وكذا المكره على الصحيح ولو على القتل » وعلل إجماع الأمة على إثم القاتل لأنه آثر نفسه وليس لكونه مكلفاً . وتابعه على ذلك المحلي فنقل القول بالتكليف بصيغة التضعيف. كما قال بقول المعتزلة الطوفي في مختصر الروضة وشرحها ١٩٤/١ حيث قال « والعدل الشرعي الظاهر يقتضي عدم تكليفه ». ونسب في المسودة ص ٣١ عدم التكليف لأبي حنيفة. ولكن جماهير العلماء من المذاهب الأربعة قالوا بتكليفه. والمسألة بناها المعتزلة على ما ذكره عنهم إمام الحرمين في البرهان ١٠٦/١ على أصلهم وجوب إثابة المكلف، والمجبر على الشيء لا يثاب عليه عندهم. وذكر الطوفي أن المسألة مبنية على خلق أفعال العباد. وذكر إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٥) أن المسألة مبنية على العدل والتجوير. وكل هذه العبارات ترجع إلى حقيقة واحدة وهي ربط الثواب والعقاب بأفعال العباد.

التكليف أنه واقع من فاعله بغير إرادة وقصد، فصار بمنزلة فعل النائم والمغلوب اللذين لا قصد لهما، وهذا - أيضا - باطل باتفاق المتكلمين، لأن مُطلِّق زوجته، وقاتل غيره عند الإكراه عالم بما يفعله وقاصد إليه دون غيره(٤).

فإن قيل : فما الفرق بينه وبين المختار الذي لا إكراه عليه ؟

قيل له : الفرق بينهما أن المختار مطلق الدواعي والإرادات والمكره مقصور الدواعي والإرادة على فعل ماأكره عليه، لايختار غيره.

فإن قيل : ولِمَ صارت هذه حاله ؟

قيل : لما يخافه من عظيم الضرر، وهو يدفع أعظم الضررين بأدونهما، ودواعيه مقصورة عليه لأجل ذلك.

فإن قيل : فهل بين الإلجاء والإكراه فرق ؟

قيل له : لا فرق بينهما من جهة اللغة.

وقد زعم قوم أن الإلجاء هو : « ما خيف معه القتل » . والإكراه: « مايكون معه الخوف فيما دون النفس » (٥).

وقال أيضاً بعض القدرية (٦) : الإلجاء ما لا يكون معه إلاّ داعٍ واحد

---

(٤) وجه فساد هذاالدليل أنه قياس مع الفارق حيث إن النائم والمغلوب على عقله لايصح تكليفه لأنه لايصح منه قصد إلى الفعل لعدم علمه بما هو مكلف به. بخلاف المكره فإن عقله حاضر وله قصد وإختيار ولم ينعدم قصده واختياره وإن كان أصابه الفساد لوجود الإكراه، وكما هو معلوم لايصح القياس مع وجود الفارق المؤثر . ولذا بطل هذا الدليل.

(٥) هذا التفريق الذي نقله الباقلاني ولم يرتضه هو تفريق من جهة الإصطلاح لبعض أهل العلم، وأما من جهة اللغة فالإكراه والإلجاء بمعنى واحد كما تقدم في تعريف الإكراه لغة. وهذا الإصطلاح لم يستقر ولم يقل به القاضي الباقلاني، وهذا التقسيم يشبه تقسيم الحنفية للإكراه حيث قسموه إلى إكراه ملجيء وهو ما هدد فيه المكره بإهلاك النفس أو العضو أو الحبس الطويل. ويرجع لتقسيم الإكراه على هذا النحو إلى المغني للخبازي ص ٣٩٨ والتقرير والتحبير ٢٠٦/٢ .

(٦) المراد بالقدرية المعتزلة.

إلى فعل واحد/ والإكراه ما يصح أن يكون معه دواعٍ إلى الفعل وإلى خلافه ص٣٦
وضده.

وأهل اللغة لايفصلون بين الإلجاء والإكراه والقهر والجبر والإضطهاد والحمل، كل ذلك عندهم بمعنى واحد، فلا وجه للافتيات عليهم في الأسماء(٧).

فأما المعنى فما ينكر أحد أن يكون منه ما هو خوف تلف النفس وتخويف بذلك، ومنه ما يكون خوفاً على ما دون النفس ، ومنه ما يكون معه داعٍ واحد، ومنه مايكون معه دواعٍ مختلفة ومتفاوته ومترجحة. ولا طائل في هذا الخلاف.

فصل

ويدل على جواز دخول فعل المكرَه تحت التكليف تكليف الله تعالى ترك قتل البريء مع الإلجاء، وأمره لنا بالكف عن ذلك، وكذلك فقد كان يجوز أن يكلفنا ترك كل فعل يكره على إيقاعه، فبطل ما قالوه (٨).

(٧) هذا الجواب من القاضي الباقلاني يصح لو كان تفريقهم هذا من جهة اللغة. ولكن إن كان تخصيص كل لفظ بنوع اصطلاحاً فلا يمنع من ذلك مانع، لأنه ليس من شرط الإسم الإصطلاحي مطابقة الإسم اللغوي، فقد ينقل أهل الإصطلاح بعض الألفاظ من معناها اللغوي إلى معنى آخر جديد له ارتباط بالمعنى اللغوي، ولعل موقف الباقلاني هذا تمتد جذوره لمذهبه المعروف وهو عدم اعترافه بأن الشرع نقل ألفاظاً من معناها اللغوي إلى معنى جديد كلفظ الصلاة والصيام والحج وغيرها.

(٨) إلزام القاضي رحمه الله هذا نقله إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٥) بدون نسبته للقاضي وتبناه. ولكنه في البرهان ١٠٦/١ نقل هذا الإلزام ونسبه للباقلاني ثم قال : وهذه هفوة عظيمة، فإنهم لايمنعون النهي عن الشيء مع الحمل عليه، فإن ذلك أشد في المحنة واقتضاء الثواب، وإنما الذي منعوه الإضطرار إلى فعل مع الأمر به ». انتهى، وقد نقل هذا الإلزام جمع من الأصوليين، وبعضهم تابع إمام الحرمين على رده مثل الغزالي في المنخول ص ٣٢، وبعضهم بين أن إلزام القاضي الباقلاني صحيح، وهو من جهة أخرى غير الجهة التي ظنها إمام الحرمين كابن التلمساني على ما في نهاية السول (١٣٩/١) حيث قال « وفيما قاله إمام الحرمين نظر، لأن القاضي إنما أورده عليهم من جهة أخرى، وذلك أنهم منعوا أن المكره قادر على عين الفعل المكره عليه فبيَّن القاضي أنه قادر، وذلك لأنهم كلفوه بالضد، وعندهم أن الله تعالى لايكلف العبد إلابعد خلق القدرة له ، والقدرة عندهم على الشيء قدرة على ضده ، فإن كان قادراً على ترك =

فصـــل

فإن قيل ، فهل للإكراه الذي يزول معه فرض ترك الفعل حد ؟

قيل له ، حده « ما أباح الشرع إيقاع الفعل عنده خوفاً من حصول كل ضرر يخوّف به الإنسان من تلف النفس وما دونه إلا أن يكون يسيراً يحتمل مثله » . وذلك موقوف على الإجتهاد وعلى ما يرد به السمع من ذلك، وقد كان يجوز ورود التعبد بترك كل فعل يُخوِّف المكلف بضررٍ عليه، قلّ الضرر أم كثر، وأن يلزم إيقاعه، وإن خوفنا بالقتل وعَلمنا نزول القتل بفاعله يقيناً، كل ذلك مجوّز في العقل. فسبيله إيقافه على السمع (٩).

وقد زعمت القدرية أنه إنما يصح أن يباح ويطلق من القبائح عند الإكراه ما كان يصح إطلاقه وإباحته من غير الإكراه، فأما ما لايصح

= الفعل كان قادراً على القتل ». ويما يقرب من هذا اعتذر السبكي في الإبهاج (١/١٦٢).

(٩) قول الباقلاني فسبيل كون المكره مكلفاً أو غير مكلف هو الشرع دون العقل كلام نفيس، ولكنه يهدم القول بأنه مكلف مطلقاً لأن السمع ورد بالتكليف في بعض المواضع كالإجماع على أنه آثم إذا قتل نفساً وهو مكرَه، وقد ورد السمع بعدم التكليف ونفي الإثم فيما لو أكره على قول كلمة الكفر لقوله تعالى : (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان) . وبين هذين الفرعين فروع كثيرة جداً اختلف الفقهاء في القول في التكليف فيها سأذكر بعضها. والحق الذي أميل إليه إلى أن التكليف وعدمه بالنسبة للمكره راجع لإجتهاد المجتهد فيما هُدِّد به وهُدِّدَ على فعله إعمالاً لقاعدة ارتكاب أخف الضررين. فمن هدد بشيء يسير على فعل أمر عظيم يكون مكلفاً، وعليه أن يتحمل ما هدِّدَ به دفعاً لما أكره عليه. كمن هدد بضرب عشرة أسواط أو يقذف مسلماً فليس له قذفه، واختلف في فروع رجح بعضهم فيها التكليف، وبعضهم عدمه، وبعضهم فصل القول. كمن هدد بالقتل على أن يزني. فقيل ليس له الزنى، وقيل له ذلك، وقيل يكلف إن كان رجلاً لأنه لايتصور إنتشار ذكره إلا برغبة وليس كذلك في الأنثى.

واختلفوا فيما إذا أكره على الطاعة التي تحتاج إلى نية كالوضوء هل يصح منه أو لا. وكذلك اختلفوا في وجوب الكفارة على من وطأ الحائض مكرهاً، واختلفوا في صحة صلاة من تكلم في الصلاة مكرهاً ومن أكره على الحدث في الصلاة. وكذلك إجزاء من أخذت منه الزكاة قهراً، وصحة صيام من أكره على الأكل والشرب، وكذلك صحة اعتكاف من أكره على الخروج من المسجد، وكذلك صحة صيام من أكره على الجماع في نهار رمضان وهو صائم، وكذلك لو أكره الحاج على الوطء قبل التحلل الأول. وكذلك اختلفوا في وجوب الفدية على من حلق رأسه مكرهاً وهو محرم.

واختلفوا في ضمان المكره المال الذي أكره على إتلافه، ومن أراد المزيد فعليه مراجعة كتب تخريج الفروع على الأصول، وخاصة القواعد والفوائد الأصولية للبعلي من ص ٣٩ - ٤٩ .

الإبتداء بإباحته فإن الإكراه لايجوز أن يبيحه.

وهذا باطل، لأن جميع القبائح إنما تكون قبيحة بالسمع، ولو لم يقبحها السمع لم تقبح، وقد كان يجوز إباحة جميعها (١٠) على معنى أنه لاينهى العاقل عن شيء منها، ولا يتوعد بعقاب على فعله. فأما جواز الأمر بها فصحيح - أيضاً - إلاّ الكفر بالله تعالى، فإنه محال لعللٍ قد ذكرناها في أصول الديانات، ولعلنا أن نذكر منها طرفاً من بعد.

وإنما الكفر الذي يستحيل الأمر به هو اعتقاد الجهل بالله والإشراك به، دون إطلاق القول بذلك الذي أطلقه (١١) الشرع لمن يحسن المعاريض ولمن لايحسنها. ولعلنا أن نذكر منها طرفاً من بعد.

---

(١٠) أي يجوز إباحة جميع القبائح عقلاً، وكذلك الأمر بها ما عدا الكفر بالله سبحانه فإنه لايجوز عقلاً الأمر به. وهذا يعني أنه يجوز عقلاً إباحة ما عدا الكفر من المحرمات كالقتل والزنى والسرقة. ولو لم يرد الشرع بحرمتها لايمكن حكم العقل بحرمتها. وهذا فيه إبطال لقاعدة التحسين والتقبيح العقليين التي يقول بها المعتزلة. ونفي هذه القاعدة مطلقاً. قال شيخ الإسلام في الرد على المنطقيين ص ٤٢١ : إن نفي ذلك من البدع التي حدثت في الإسلام في زمن أبي الحسن الأشعري لمّا ناظر المعتزلة في القدر فاحتاج إلى هذا النفي. ونفي الحسن والقبح العقليين مطلقاً لم يقله أحد من السلف . ثم نقل عن فخر الدين الرازي في آخر أمره أنه كان يقول بالحسن والقبح العقليين في أفعال العباد. بل ذهب ابن تيمية إلى أن التحسين والتقبيح من أعظم اليقينيات كقول القائل : العدل حسن والظلم قبيح. وعليه يحكمون الناس بأن العادل يستحق المدح والكرامة والظالم يستحق الذم والإهانة. وبذلك يظهر أن ما استثناه الباقلاني وهو الكفر بالله يُوجد له نظائر لايجوز أن يرد الشرع بطلبها والله أعلم.

(١١) يعني بـ « أطلقه الشرع » أباحه، وذلك كاستعمال الكنايات والمعاريض كقول إبراهيم عليه السلام عندما سئل عمن حطم أصنام قومه قال : كبيرهم هذا، يعنى إبهامه وكان يشير إلى أكبر الأصنام. وقد أباح الشرع أيضاً - ما كان صريحاً إذا دعت إليه الحاجة كإباحته ﷺ للصحابي الذي كان له دين على قريش وقد أسلم حتى يأخذ أمواله منهم، وذلك بُعيد غزوة خيبر. فذهب إليهم وادعى أن رسول الله ﷺ قد أسرته يهود، ويحتاج ماله ليشتريه ويحضره لقريش ليذبحوه فجمعوا له أمواله.

فصــــل

وقد اختلف الناس في صحة الإكراه على الزنى [١٢]، فأجاز ذلك قوم، وأنكره آخرون، وقالوا لأنه لايفعل/ إلا مع الشهوة والإنعاظ [١٣] وقوة ص٣٧
الدواعي، وهذا باطل، لأن الإنسان يجد من نفسه صحة الترك لفعل ما يشتهيه وفعل القصد إلى الإنصراف عنه مع فرط الشهوة له والحاجة إليه، فإذا أكره على فعل ما لولا الإكراه لتركه مع الشهوة وشدة الحاجة العاجلة وجب صحة الإكراه عليه.

فصــــل

واعلموا أن الإكراه لايصح إلا على أفعال الجوارح المشاهدة، والمعلوم وقوعها إذا وقعت، والإنصراف عنها إذا تركت. فأما الإكراه على ما غاب ويظن من أفعال القلوب (لا) [١٤] يجوز أن يكره العبد على علمٍ بشيء أو جهل به أو حُبٍ له أو بغضٍ أو اعتقاد وعزمٍ، فذلك محال لاسبيل إليه، وقد

---

(١٢) اختلف أهل العلم فيمن أكره على الزنى بالتهديد ونحوه ففعل فهل يجب عليه الحد أو لا ؟ ذكر المصنف قولين، ويوجد في المسألة قول ثالث ، وهو التفريق بين الرجل والمرأة. فيجب على الرجل دون المرأة. وعند أحمد روايات ثلاثة كالأقوال الثلاثة. وقال البعلي : ظاهر المذهب التفريق بين الرجل والمرأة، بناء على أن إكراه الرجل على الزنى غير متصور دون المرأة، وبهذا القول قال الحنفية على ما في تحفة الفقهاء (٤٦٣/٣) . خلافاً للإمام أبي حنيفة فإنه يرى سقوط الحد إذا كان المكره السلطان ووجوبه استحسانا إذا كان المكره غيره. أما المالكية والشافعية - ورجحه ابن قدامة - فإنهم يرون سقوطه عن الرجل أيضاً على ما في الكافي لابن عبد البر ص ٥٧٤ والمقدمات الممهدات (٢٥٣/٣) والمهذب (٢٦٨/٢) والمغني (١٨٦/٨). وأما أهل الظاهر فوافقوا الحنفية والحنابلة أنه يجب عليه الحد إذا زنى مكرها بتهديد على ما في المحلى (٣٨٦/٨).

ومن هذه الأقوال يظهر اتفاق أهل العلم على عدم وجوب الحد على المرأة إذا أكرهت على التمكين من نفسها، وقال ابن قدامة : لانعرف فيه خلافاً . وإنما الخلاف في الرجل. والراجح أنه لايقام عليه الحد، لكن إذا كان التهديد بإهلاك نفسه أو عضو أو نحوه. وليس بالتهديد بالضرب أو دون ذلك. ويظهر أن ما رجحه الباقلاني هو قول أهل الظاهر والحنفية والحنابلة وأبي ثور، مخالفاً مذهب المالكية.

(١٣) قال في مختار الصحاح ص ٦١٢ : نعظ الذكر نَعْظاً ونُعوظاً : إنتشر شبقاً، وأنعظ الرجل تاقت نفسه للنكاح، ومن كلام العرب : « ليس لمنعظ رأي ».

(١٤) (لا) زيادة من المحقق لعدم صحة العبارة بدونها.

قال الله تعالى في المكرَه على إظهار كلمة الكفر ﴿ إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدراً ﴾ [١٥] يعني من اعتقد الكفر، وإنما فرّق تعالى بين القول « ثالث ثلاثة » وبين اعتقاد ذلك من حيث أثر الإكراه، وصح في أحدهما وامتنع في الآخر، وهذه جملة في ذلك كافية [١٦].

---

(١٥) سورة النحل آية (١٠٦).

(١٦) أفعال القلوب من نيات واعتقادات لايتصور وقوع الإكراه عليها لأنه لاسبيل للمكره لمعرفة ما فيها وحقيقتها. ولذا عذر الله جل شأنه من قال : الله ثالث ثلاثة إذا أكره على ذلك ولكن لا عذر له لو اعتقد ذلك. ومن هنا لايتصور وقوع الإكراه على الإعتقاد. ولذا قال تعالى : ﴿ لا إكراه في الدين ﴾ وإنما فرض الجهاد فقط لرفع الفتنة عن البشر ورفع ما يمنع حرية إختيارهم للدين - ومن ثم تكون لهم الحرية الكاملة في اختيار الدخول في الإسلام أو عدمه من غير إكراه.

بـــاب
القول في ذكر الأمر المقتضي من المكلف بالأمـــر والنهي

إعلموا أن المقتضي من المكلـف بالأمر والنهي أحد أمرين لا ثالث لهما :

أحدهما ، الاقدام على الكسب أو الإجتناب والترك له فقط، ولا واسطة بين هذين يتناوله الأمر والنهي.

والجمهور من المتكلمين متفقون على أن تحت الأمر باجتناب الفعل والنهي عن الدخول فيه أمراً بترك له وفعل ضدٍ ينفيه (١)، وبذلك تقع المطالبة.

---

(١) نقل الباقلاني الإتفاق عن المتكلمين أن النهي عن فعلٍ أمرٌ بتركه وأمر بفعل ضده ويكون المكلف مطالباً بفعل الضد. والمسالة في حقيقتها خلافية . وقد ذكر إمام الحرمين في البرهان وابن السبكي في جمع الجوامع الأقوال فيها على النحو التالي :

أ - ذهب أبو الحسن الأشعري والباقلاني في أول حياته إلى أن الأمر النفسي بشيء معين إيجاباً أو ندباً نهي عن ضده سواء كان الضد واحداً أو أكثر. وأبطل هذا القول إمام الحرمين واعتبر قائله مباهتاً معتمداً على عدم خطور الضد في النفس. ونسب هذا القول للإمام مالك ابن التلمساني في مفتاح الوصول ص ٤٧.

ب- ذهب الباقلاني أخيراً إلى أن الأمر بالشيء ليس عين النهي عن ضده ولكنه يتضمنه وقال به فخر الدين الرازي وسيف الدين الآمدي وهو قول عبد الجبار بن أحمد وأبو الحسين البصري مع الإختلاف بين الأشاعرة والمعتزلة في مسالة الكلام النفسي. وقد أبطل هذا القول أيضاً إمام الحرمين في البرهان.

جـ- ذهب إمام الحرمين والغزالي إلى أن الأمر بالشيء ليس عين النهي عن ضده ولا يقتضيه، وهو اختيار ابن الحاجب في المنتهى ص ٩٥ ونسبه السمرقندي في الميزان ص ١٤٦ لأبي هاشم من المعتزلة ومن تابعه.

د - وذهب قوم للتفريق بين أمر الوجوب وأمر الندب فقالوا الأمر بالواجب يقتضي النهي عن ضده دون الندب، وهو حقيقة مذهب أبي الحسين البصري في المعتمد.

هـ- نقل إمام الحرمين عن أصحابه الأشاعرة بأن الأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده والنهي عن الشيء أمر بأحد أضداده أو بجميعها على البدل. وبهذا قال الحنابلة على ما في المدخل لابن بدران ص ١٠٢ وقال الحنابلة إنه بطريق الإستلزام لابطريق الصيغة.

وللسمرقندي في الميزان بحث في هذه المسالة ممتع جداً لم يحط به أحد مثله من ص ١٤٣ - ص ١٦٠ بين جذور الخلاف فيها بين أهل السنة والمعتزلة. وينظر في المسالة الإبهاج (١/ ١٢٠) =

وزعم نوابت القدرية (٢) أنه قد يكون تحت الأمر باجتناب الفعل أمر بفعل ترك ضدٍ له يدخل المكلف فيه فيكون مطيعاً ويكون تحت الأمر باجتناب الفعل أن لايفعل المكلف الفعل فقط، ويعرى منه من غير أن يفعل له تركاً وضداً نافيا.

وهذا باطل، لأن المطالبة باجتناب الفعل لابد أن تكون مطالبة بأمر يتعلق بالعبد، ويكون به وعدم الفعل، وأن لايكون من المكلف، وبقاؤه على عدمه ليس بمقدورٍ للعبد، ولا أمر يكون به ويفعله، لأن عدم المعدوم باتفاق لايتعلق بفاعل ومُعدِم./ وقد أوضحنا ذلك بغير طريق ووجه، قد بيناه في ص٢٨
كتب أصول الديانات، وبطل ماقالوه.

ولأنه لو كان مَن طولب بفعل وأوجب عليه إذا لم يفعله مع استحقاقه وتعينه وتضيق وقته فلم يفعل تركاً له لوجب أن يكون معاقباً ومذموماً لا على شيء وأن يكون غير عاص ولا فاعل للقبيح. وهذا خروج عن الإجماع وقد بيَّنا بطلان ركوبهم لهذا في الكلام في استحقاق الذم، وامتناع خلو العبد من الفعل والترك، فبطل ما قالوه (٣).

فإن قالوا : أفليس المباح داخلاً تحت التكليف ؟ وليس هو مطلوباً بالإباحة ولا بتركه ؟

= والبرهان (٢٥٠/١)، والمعتمد (١٠٦/١) وجمع الجوامع مع حاشية البناني ٣٨٦/١ والمنخول ص ١١٤ ومفتاح الوصول لابن التلمساني ص ٤٦ وإحكام الفصول للباجي ص ٢٢٨ ومسلكه في نسبة الأقوال مسلك الباقلاني والقواعد والفوائد الأصولية للبعلي ص ١٨٣ والمسودة ص ٤٤. نهاية السول مع البدخشي (١٠٥/١) والمحصول (٣٣٤/٢/١) الوصول إلى الأصول لابن برهان ١٦٤/١.

(٢) المقصود بنوابت المعتزلة هنا أبوهاشم ومن تابعه من المعتزلة عدا عبد الجبار بن أحمد وتلميذه أبو الحسين البصري. وقد وافقهم على هذا المذهب إمام الحرمين والغزالي وابن الحاجب.

(٣) القائلون بأن الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضده يقولون : إن ترك ضده من ضرورات الفعل، وعلى هذا لايرد عليهم ما أورده الباقلاني.

قيل لهم : هذا باطل من وجهين :

أحدهما : أن المباح ليس بداخل تحت التكليف لما نبينه من بعد.

والوجه الآخر : أن الإباحة إطلاق وإذن، والله تعالى لا يأذن إلا في شيء، ولايطلق الأشياء فسقط ماظنوه.

فإن قالوا : كيف يسوغ لكم القول بأن الأمر لابدَّ أن يتعلق بفعلٍ للمكلف أو اجتناب له هو فعل ضده، وقد يؤمر المعلم والمفتي والحاكم بفعل يكون من الغير ويتعلق به لا بالمكلف ؟

يقال لهم : هذا باطل، لأن التعليم والحكم والفُتيا فعل المعلم والحاكم والمفتي، وإنما أمر بالإقدام على ذلك ليقع من الغير تعلم وإلتزام حكم وفتيا لايجبان عليه (٤) إلا عند فعل الحاكم والمفتي للقول الذي هو الحكم والفتيا، فبطل ما توهموه.

فإن قيل : ولم أنكرتم أن يكون المأمور بالفعل والمنهي عنه مأموراً بأن يخلق ويُبدع الأعيان ومنهياً عن الخلق والإختراع ؟

قيل له : من أجل إجماع الأمة على أنه لاخالق إلا الله، ولأجل قوله سبحانه : ﴿ هل من خالق غير الله ﴾ (٥) وقوله سبحانه : ﴿ والذين يدعون من دونه لا يخلقون شيئا ﴾ (٦) وقد عبدت الملائكة من دونه (٧). ولقوله تعالى: ﴿ أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم ﴾ (٨)

---

(٤) في المخطوطة (علة) .

(٥) سورة فاطر آية (٣).

(٦) سورة النحل آية (٢٠).

(٧) أي أنه مما يدعون ويعبدون الملائكة، وهم صفوة الخلق، ومع هذا وصفهم الله سبحانه في الآية السابقة هم وكل ما يُعْبَد من دون الله لا يخلق شيئاً . وإذا نفى الخلق عن الملائكة فنفيه لهذه الصفة عن غيرهم من باب أولى.

(٨) سورة الرعد آية (١٦).

والقائل بأن غير الله يخلق خارج عن اجماع الأمة (٩) ، ومخالف لنصوص كتاب الله تعالى. وقد تقصينا إفساد قول القدرية هذا في كتب أصول الديانات بما يغني الناظر فيه./ ص٩٠

(٩) دعوى الباقلاني الإجماع مبني على عدم الإعتداد بخلاف المعتزلة. والمعتزلة يثبتون للعباد خلقاً مستدلين بقوله تعالى: ﴿ وتخلقون إفكاً ﴾ وبقوله عز وجل: ﴿ وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني ﴾ وقد أجاب الباقلاني في كتابه التمهيد ص ٣٤٩ عن الإستدلال بهذه الآيات.

بـــاب

القـــــول فـــي بيـــان الصفـــات التي يكون المأمور به عليها ليصح الأمر به والنهي عنه

اعلموا أن الصفات التي يكون المأمور به عليها ليصح الأمر به والنهي عنه هي (١) :

أن يكون مما يصح أن يحدث.

أو أن يكون مما يصح اكتسابه.

والثالث : أن يكون معلوماً متميزاً للمأمور مما ليس منه، أو أن يكون في حكم المعلوم للمأمور، بأن يكون المأمور على صفة من يصح أن يعلمه لو نظر واستدل.

والرابع : أن يكون مما يصح كونه مراداً للمأمور على وجه إذا أريد صار قربةً مأموراً به إذا لم تكن إرادة في نفسه للعمل لله أو مبتدءاً بالتكليف وكان مما لايحصل طاعة وقربة إلا بإرادة الله تعالى به، ويكون جهة في كونه طاعة وعبادة.

---

(١) ذكر الباقلاني الشروط الواجب توفرها في الفعل المأمور به باختصار، ثم وضح مراده من هذه الشروط ووجه اشتراطها في خلال الباب. وقد ذكر هذه الشروط إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٦) ، ولكنه دمج الشرط الأول والثاني في شرط واحد لقربهما. وقد تناول أصوليو أهل السنة شروط الفعل في مصنفاتهم فاشترطوا زيادة على ما ذكره الباقلاني أنه لايصح التكليف بغير فعله ولذا قالوا في قواعدهم « لاتكليف إلا بفعل ». واشترطوا أيضاً أن يكون الفعل معدوماً لأن إيجاد الموجود محال وسيظهر تنبيه الباقلاني على هذا الشرط أثناء نقاشه لشروط المعتزلة وأن يعلم المكلف أنه مأمور به حتى يحدث منه القصد.

ينظر في شروط الفعل المكلف به : القواعد والفوائد الأصولية ص ٦٢ والإحكام للآمدي ١٣٣/١ والمستصفى (٩٠/١) ، وجمع الجوامع مع حاشية البناني (٢١٣/١) وفواتح الرحموت (١٣٢/١) والإبهاج (١٧١/١) والمنتهى لابن الحاجب ص ٤١، والمدخل لمذهب أحمد ص ٥٩ وشرح الكوكب المنير (٤٩٠/١).

هذا قدر ما يلزم المأمور به من الصفات حتى يصح الأمر به والنهي عنه، دون جميع مايدعيه القدريةُ (٢) من أنه :

أولا ، يجب أن يكون له صفة زائدة على حدوثه وحسنه تقتضي الأمر به أو صفة زائدة على حدوثه وصفة قبحه تقتضي النهي عنه.

ثانيا ، وأن يكون شاقاً على المكلف وثقيلاً فعله.

ثالثا ، وأن لا يكون حادثاً.

رابعا ، أن لايكون وقته حاضراً.

خامسا ، ولا أن يكون منقضياً ماضياً.

سادسا ، وأن تكون القدرة عليه موجودة.

سابعا ، وأن يكون المكلف عليه قادراً.

ثامنا : و (٣) أن يشترط فيه أن لايكون المأمور عليه مكرهاً وإليه ملُجأ.

تاسعا ، و (٣) أن يكون مرداً للآمر به المكلِف لفعله.

عاشرا ، و (٣) مما يقصد به إثابة المأمور وتعريضه لنفعٍ وثواب يصل إليه.

أحد عشر ، و (٣) أن لا يكون القادر عليه ممنوعاً من فعله بوجود ضدٍ لمقدوره، أو عدم آلةٍ في إيقاعه.

كل هذه الشروط عندنا في صفة المأمور باطلة. فمنها شيء قد تقدم

---

(٢) هذه الشروط التي اشترطها المعتزلة في الفعل المكلف به ذكرها إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٦) وأجاب عنها إلا أنه لم يذكر شرطين منها هما : الرابع والسابع. وقد وردت في المخطوطة غير مرقمة فرقمتها ليسهل حصرها وإبرازها.

(٣) في أول الشروط الأربعة الأخيرة وردت كلمة (لا) زائدة. ويدل على زيادتها :

أ - فساد المعنى بوجودها.

ب- عدم وجودها في إجابته عن هذه الشروط فيما بعد.

جـ- عدم وجودها في تلخيص التقريب.

كسر قولهم فيه، نحو صحة دخول فعل المكرَه تحت التكليف (٤). ومنها ما نبين فساده من بعد ومنها أشياء قد تقصينا نقضها في كتب أصول الديانات تتعلق بالكلام في أحكام الإستطاعة وإعادة الأعراض وبقائها (٥) . ويخرجنا الشروع فيه عن غرض الكتاب، وربما لايكاد يبلغ الفقيه إليها، ونحن نقتصر على ذكر ما لأجله اشترطوا هذه الشرائط/ الزائدة على ما ص٤٠
قلناه، ونقيم الدليل على وجوب قدر ما شرطناه نحن لنقرب الكلام في ذلك.

فأما اشتراطهم له صفة زائدة على حدوثه وحسنه تقتضي الأمر به، ولأجل قولهم أن المباح حادث حسن غير أنه لاصفة له تزيد على حسنه تقتضي فيه الأمر به من كونه لطفاً في فعل حسن في العقل أو اجتناب لقبيح فيه، وكذلك المنهي عنه إنما ينهى عندهم عنه لكونه على صفة في القبح تقتضي النهي عنه زائدة على حدوثه، بأن يكون قبيحاً في نفسه أو داعياً إلى فعل قبيح في العقل وترك واجب فيه (٦).

وأما اشتراطهم كونه ثقيلاً شاقاً على المكلف فلأجل قولهم : إنه لايصح التكليف إلا مع الكلفة والمشقة في تحمل الفعل والإنصراف. ومتى لم يكن كذلك لم يصح تكليفه (٧) .

وأما قولهم : وأن لايكون حادثاً فلأن الحادث موجود، ومحال عندهم القدرة على موجود، وذلك باطل على قولنا.

---

(٤) مضى إبطال المصنف عدم تكليف المكرَه قبل بابين.

(٥) ينظر في ذلك كتابه التمهيد للمصنف ص ٣٢٣ - ٣٤١.

(٦) شرط المعتزلة هذا راجع إلى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين التي يقولون بها، وهي تقوم على أن الحسن وصف زائد راجع إلى نفس المأمور به، وكذلك القبح وصف راجع لنفس المنهي عنه خلافاً لجمهور الأشاعرة فإن الحسن عندهم ما أمر به المشرع لا لصفة فيه، والقبيح ما نهى عنه المشرع لالوصف فيه.

(٧) شرط المعتزلة هذا الشرط لأن الثواب عندهم على المشقة التي يجدها المكلف، فإذا لم توجد المشقة لايوجد الثواب. وأهل السنة يرون أن ثواب الله سبحانه مناً منه وكرماً بسبب فعل العبد. ويجازي على اليسير من العمل بالكثير من الثواب تفضلاً منه. وينظر في ذلك كتاب الإنصاف للباقلاني ص ٧٧.

وأما اشتراطهم ألا يكون وقته حاضراً، فلأن ما حضر عندهم وقته ولم يُفعل استحال فعله في ذلك الوقت مع عدمه فيه، لأن ذلك يوجب كونه معدوماً موجوداً وذلك محال، واستحال - أيضاً - فعله فيما بعد ذلك لكونه مختصاً بالوقت، وذلك باطل عندنا.

وأما قولهم : وأن لايكون وقته ماضياً. فلأنه إذا مضى وقته استحال وجوده لاختصاصه - أيضاً - بالوقت إذا كان مما لايصح بقاؤه [٨].

وأما اشتراطهم أن لايكون الفعل ماضياً منقضياً فلقولهم - أيضاً - إنه يستحيل إعادته وتجدد حدوثه بعد تقضيه إذا كان من أفعال العباد باقياً أو غير باق، ومما يختص بالوقت وذلك محال عندنا.

وأما اشتراطهم وجود القدرة عليه فلقولهم إن تكليف مالا قدرة للمكلف عليه من الله تعالى ومنا قبيح، وهذا أيضاً باطل على أصولنا. [٩]

وأما اشتراطهم ألا يكون المأمور به مع كونه مقدوراً ممنوعاً منه فلقولهم : إنه القدرة على الفعل قد يُجامعها المنع منه وفقد الآلة فيه. وهذا فاسد عندنا.

وأما اشتراطهم رفع الإكراه عليه فلما قدمناه عنهم من استحالة

---

(٨) إشتراط المعتزلة عدم كونه حادثاً ، وعدم كون وقته حاضراً، وعدم كون وقته ماضياً شروط باطلة عند الباقلاني وجمهور الأشاعرة، لأنهم يرون أن الإستطاعة للعبد على الفعل تكون مع الفعل، لايجوز تقدمها عليه ولا تأخرها. وسلف الأمة يرون وجود استطاعتين استطاعة سابقة على الفعل يصح بها التكليف، وأخرى عند مباشرة الفعل. وينظر في ذلك الإنصاف للباقلاني ص ٧١ والتمهيد للباقلاني ص ٣٢٣، وفتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية (٨/ ٢٩٠).

(٩) قوله باطل على أصولنا لأن من أصول الأشاعرة جواز التكليف بالمستحيل وبما لايطاق. وما ذهب إليه المعتزلة في هذا الشرط ظاهر الرجحان، وهو مذهب كثير من أهل العلم، لكثرة الأدلة النافية للتكليف بما لايطاق، ولما هو معلوم من مقاصد التشريع في شتى أبواب الفقه ومسائله.

وينظر أقوال أهل العلم في التكليف بالمستحيل نهاية السول مع البدخشي (١/ ١٨٥) والمستصفى (١/ ٨٦) ، وإرشاد الفحول ص ٩ ، وجمع الجوامع مع حاشية البناني (١/ ٢٠٧) وشرح مختصر الطوفي (١/ ٢٢٤).

تكليف المكره على الفعل، وقد بيّنا فساد ذلك.

وأما اشتراطهم كونه مراداً للآمر به فلقولهم : إنه إنما يكون القول أمراً به لكونه مراداً للآمر. وهذا القول باطل لما نبينه من بعد (١٠).

ص٤١ وأما اشتراطهم أن يكون فيه نفع وثواب يصل إليه فاعله، فلأجل / قولهم بوجوب الثواب على الله تعالى، ووجوب فعل الأصلح لعباده (١١) وقصد بالتكليف نفع كل مكلف وإن علم أنه يهلك ويعطب. وهذا الأصل - أيضاً - باطل ، وإن كان نافعاً بالتكليف لمن المعلوم من حاله القبول وحسن الطاعة.

هذه المذاهب هي التي دعتهم إلى إلزام المأمور به هذه الشروط، وهي باطلة كلها.

ونحن الآن نذكر الدلالة على قدر ما شرطناه في صفة الفعل.

فأما الدلالة على وجوب كونه مما يصح حدوثه فهو لعلمنا بأن ما يستحيل حدوثه من القديم والباقي، واجتماع الضدين، وقلب الأجناس يمتنع دخوله تحت التكليف، لإستحالة حدوثه (١٢).

---

(١٠) المعتزلة بناء على هذا الشرط لاترى أن من أمر عبده ليختبره يسمى أمراً لعدم وجود إرادة الآمر امتثال المأمور. وبعضهم أدخل هذا الشرط في حد الأمر حيث عرفه بأنه « إرادة الآمر استدعاء الفعل بالقول ». وهذا الشرط فرعوا عليه عدم جواز نسخ الأمر قبل التمكن من الفعل، لأنه يلزم على القول به كون الآمر غير مريدٍ لوقوع الفعل. كما أنهم بنوا على ذلك عدم صحة أمر المعدوم.

(١١) وجوب فعل الأصلح على الله لعباده إحدى قواعد المعتزلة التي ينفيها جماهير أهل السنة. وذلك لأن الله جل شأنه عند أهل السنة لايجب في حقه شيء بل يفعل مايفعله لعباده فضلاً منه وكرماً، فحرم الظلم على نفسه، وأوجب العدل على نفسه فضلاً منه. وبناء على هذه القاعدة نفى المعتزلة الواجب المخير.

ولمعرفة حقيقة مذهب المعتزلة في ذلك ينظر الإنتصار للخياط المعتزلي ص ٢١ وما بعدها، ولمعرفة رأي أهل السنة ينظر : اقتضاء الصراط المستقيم ص ٤٠٩، ومنهاج السنة (٣٢٥/١)، والملل والنحل للشهرستاني (٤٥/١).

(١٢) ماذكره الباقلاني من الأمثلة تدل على أنه يقول بامتناع التكليف بالمستحيل لذاته عقلاً، كاجتماع الضدين، وحدوث القديم، وحدوث الموجود، والمستحيل عادة كالمشي على الماء والطيران في =

وأما ما يدل على وجوب اشتراط كونه مع حدوثه مما يصح إكتسابه فهو لأنه ليس كل محدث يصح أن يقدر عليه العبد ويكون له مكتسباً أو تاركاً، لأن الأجسام والألوان والقدر والحواس محدثة، وليس مما يصح الأمر به والنهي عنه لإستحالة دخوله تحت قدرة العبد، وإنما قلنا : « وأن يكون مما يصح إكتساب المكلف له». فلأنه ليس كل شيء يصح أن يكتسب يجوز إكتساب كل مكلف له، لأن كسب زيد لايصح إكتساب عمرو له، وإن كان مثله ومن جنسه وجنس مقدورات المكلفين لما قام من الدليل على استحالة مقدور لقادرين محدثين وإيجاب ذلك لكونه موجوداً بهما معاً، وذلك محال.

وأما الدلالة على وجوب كون الفعل المأمور به معلوماً للمكلف ومتميزاً له في جنسه وصفته ووقته، وأن الله تعالى هو الآمر به (١٣)، أو أن يكون في حكم المعلوم المأمور (١٤) به فهو لأنه إنما أُمر أن يُوقع الفعل طاعة لله تعالى وقربة إليه، وأن يجتنبه إن كان محرماً على هذا الوجه، ويقصد الإقدام عليه أو الترك له بعينه، ومحال وقوع هذا القصد والتقرب بالفعل أو تركه إلا من عالمٍ به ومميز له من غيره، ومما أمر الله تعالى به وتعبَّد بفعله فوجب لذلك كونه معلوماً متميزاً للمكلف لكي يصح قصده إليه أو إلى اجتنابه، أو أن يكون في حكم المعلوم المتميز له، ومعنى ذلك أن تكون الأدلة عليه منصوبة ويمكن النظر، ويكون المكلف على صفة من يصح منه الإستدلال بها وإن كان

= الهواء، وقلب الأجناس، وتابعه على ذلك الغزالي والآمدي وابن الحاجب والحنفية واختاره ابن السبكي.

ينظر في ذلك فواتح الرحموت ١٢٣/١ وجمع الجوامع مع البناني ٢٠٧/١ ونهاية السول ١٨٦/١ والأحكام للآمدي ١٣٣/١ والمستصفى ٨٦/١.

(١٣) كثير من الأصوليين يفرد هذا الشرط . والمقصود باشتراط علم المكلف بأنه مأمور بذلك الفعل من الله سبحانه حتى يصح قصد الإقدام على فعله أو تركه رغبة في ثواب الله أو خوفاً من عقابه، ويدخل في هذا أمر الرسول ﷺ وكل خطاب شرعي، لأننا مأمورين من الله بإطاعته. فلا يظن ظان أن المقصود خصوص أوامر الله المباشرة.

(١٤) قوله : أو يكون في حكم المعلوم، المقصود به أنه قد لايكون معلوماً ابتداء، بل يحصل العلم به بعد النظر والبحث في الأدلة التي نصبها المشرع.

مع ذلك كافراً أو جاهلاً بالله وبرسوله (١٥)، وأنه تعالى مكلفٌ له فعل ذلك. وهذا الشرط مخصوص فيما يجب أن يكون معلوماً للمكلف إذا فعله (١٦) متقرباً به فأما ما عداه فلا يجب ذلك فيه (١٧)، على ما سنبينه من بعد.

وأما وجه اشتراط كون المأمور به مما يصح كونه مراداً بإرادة مؤثرة في كونه/ عبادة وقربة نحو كون السجود عبادةً له تعالى، وما يفعل من ص٤٢
الضرب جزاءً وقصاصاً وحداً ومستحقاً، وكون الصلاة واجبة وندباً، وأمثال ذلك فهو لأن من العبادات (١٨) ما لايصح كونه طاعة وقربة دون القصد به إلى التقرب وفعله له تعالى، نحو ما قدمناه، وهو أكثر العبادات.

والذي يصح كونه طاعة وقربة من غير حاجة إلى إرادة له تعالى به النظر والإستدلال الواقع من العبد في مهلة تكليفه، وكذلك سبيل العلم الأول الواقع لحكم النظر في هذا الباب، ونفس الإخلاص بالعمل والإرادة له به، فإنهما لا يحتاجان إلى إرادة هي إخلاص له، لأنه لايصح أن يريد وجه الله تعالى وطاعته بالنظر في وجوده وتوحيده من ليس بعارف به، ولو أراده بذلك لكان عالماً به، ولا يستغني عن النظر في دليلٍ عليه، وكذلك الإرادة له بالعمل، ولو لم يخلص كونهما طاعة وقربة إليه إلاّ بإرادة له بذلك لاحتاج إلى إرادة للإرادة أبداً إلى غيرها به، وذلك محال. هذا قدر ما يلزم في صفة فعل المكلف من الشروط.

---

(١٥) قوله : وإن كان كافراً أو جاهلاً بالله ورسوله : فيه إشارة إلى جواز تكليف الكافر بالإيمان إجماعاً. وتكليفه بفروع الشريعة على خلاف بين أهل العلم.

(١٦) في المخطوطة (ومتقرباً) والواو زائدة.

(١٧) وهذا الإستدراك يفيد أن الفعل الذي لايقصد به التقرب لايشترط فيه أن يكون معلوماً للمكلف أنه مأمور به من الله ، وذلك كاداء الحقوق إلى أصحابها. فهذا لايحتاج القيام به إلى نية وقصد .

(١٨) قوله : من العبادات ما لايصح كونه طاعة وقربة دون القصد به إلى التقرب . يعني به المصنف الأفعال التي تكون على صورتها عبادات ، وذلك لأنه لايوجد فعل يسمى عبادة لايقصد به التقرب. بل جميع العبادات يقصد بها التقرب. والأصح إبدال كلمة « العبادات » بكلمة « الأفعال » . فالسجود مثلاً إذا قصد به غير الله جل شأنه لايدخل في حد العبادة، ولايسمى عبادة . والله أعلم.

وإنما يشترط وجوب حدوث المأمور به وكونه مما يصح أن يكون كسباً للمكلف ومعلوماً له أو في حكم المعلوم من يحيل من أهل الحق من جهة العقل تكليف العاجز، ومن لايصح منه فعل ما كلف وتركه، فأما من أجاز ذلك منهم - وإن لم يَرِد به سمع ولاتعبد في شرع - فإنه لايوجب في صحة التكليف منه تعالى هذه الشروط على ماقد بيناه في أحكام الإستطاعة والتكليف من الكلام في الأصول (١٩) ، ولو اختصرت هذه الشروط (٢٠)، فقيل يجب أن يكون من شرط المأمور به أن يكون مما يصح اكتساب المكلف له لكان ذلك كافياً، وكان في ضمنه صحة حدوثه وصحة كونه معلوماً ومراداً على وجه تؤثر الإرادة في كونه طاعة لأجل أنه لايصح أن يكتسب العبد إلا حادثاً، وإلا مايصح مع حدوثه كونه كسباً، وإلا مايصح كونه كسباً له، وإلا مايصح كونه مقصوداً ومعلوماً له، غير أنا قد بيَّنا ذلك على أوجز ما يكون من الشرح.

---

(١٩) يرجع لذلك في كتابه « التمهيد » في مبحث الإستطاعة في ص ٣٢٣ وما بعدها.
(٢٠) في المخطوطة (الشرط).

بـــــاب
ذكر جملة أحكام الأفعـــال الداخلة تحت التكليف وما ليس بداخل تحته

اعلموا - أحسن الله توفيقكم - أن أحكام جميع الأفعال / لاتخرج ص٤٣ عن حكمين عقلي وشرعي لا ثالث لهما :

فأما الأحكام العقلية (١) الثابتة لها فهي التي تكون عليها في ذواتها من الأحكام والصفات إما لأنفسها وما هي عليه من أجناسها التي خلقها الله عزَّ وجل عليها، أو لمعانٍ تتعلق بها ضرباً من التعلق.

فالأول ، نحو كون الفعل حركة وسكونا وإرادة وعلماً ونظراً وأمثال ذلك.

والثاني ، نحو كون الفعل مقدوراً ومعلوماً ومدركاً ومراداً ومذكوراً، وأمثال هذا مما يوصف به لتعلق العلم والإرادة والقدرة والذكر بها، وكذلك وصفها بأنها أعراض وحوادث وموجودة - وغير باقية، ونحو هذا إنما هي أحكام عقلية، ولايجوز أن يَثبت لها حكم عقلي لمعانٍ توجد بهاوتختص بذواتها لكونها أعراضاً يستحيل حملها لأمثال لها من الأعراض، وذلك نحو استحالة وصفها بأنها متحركة وساكنة وحيَّة وعالمة مريدة، وأمثال ذلك، وكل

---

(١) أورد المصنف هذا الباب وذكر فيه حقيقة الأحكام العقلية لكي لاتلتبس بالأحكام الشرعية، فعرفها. بأنها : « ما يعلم الحكم فيها بقضية العقل المنفرد عن السمع، قبل مجيء الدليل السمعي». وبيَّن أن الأحكام العقلية لا تخرج عن قسمين : الأول : ما يتعلق بماهيتها وخصائصها وصفاتها الذاتية، كقولنا هذا جسم ساكن أو متحرك أو شفاف أو كثيف أو جماد أوحي.
والثاني : مايكون خارجاً عن الشيء، ولكنه متعلق به نوعاً من التعلق، كوصف الشيء بأنه حي لأنه عالم، لأنه لايتصور علم بدون حياة عقلاً.
والغرض من ذكر هذا الباب هو التوطئة للتفريق بين الحكم الشرعي والحكم العقلي، وبالتالي لبيان فساد قاعدة المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين.

الأحكام التي قدمنا ذكرها أحكام عقلية غير شرعية.

ومعنى إضافتها إلى العقل أنها مما يعلم كون الفعل عليها بقضية العقل المنفرد عن السمع وقبل مجيء السمع [٢]، وكل حكم للفعل عُلِمَ من هذا الطريق مما ذكرنا وأضربنا عن ذكره فإنه حكم عقلي ليس بشرعي، ولا نعني بذلك أنه لايصح أن يرد الشرع بالإخبار عن كونها كذلك وتأكيد أدلة العقل على أحكامها، وإنما نعني أنها مما يعلم بها عقلاً، وإن لم يرد السمع، وقد دخل في هذه الجملة سائر أفعال العباد المكلف منهم وغير المكلف، وأفعال سائر الحيوان - أيضاً - لأنها كلها لاتنفك من الأحكام التي ذكرناها.

والضرب الآخر من أحكامها أحكام شرعية، وهي التي تختص بها أفعال المكلفين [٣] من العباد دون غيرها، وذلك نحو كون الكسب حسناً وقبيحاً ومباحاً ومحظوراً وطاعة وعصياناً وواجباً وندباً وعبادة لله وقربة وحلالاً وحراماً ومكروهاً ومستحباً، وأداء وقضاء ومجزئاًصحيحاً وفاسداً وعقداً ماضياً نافذاً صحيحاً أو باطلاً وفاسداً فكل هذه/ الأحكام الثابتة ص٤٤
للأفعال شرعية، لا سبيل إلى إثبات شيء منها والعلم به من ناحية قضية العقل، وهذا هو معنى إضافتها إلى الشرع، لامعنى لها سوى ذلك، غير أنه لايمكن أن يعرف أحكامها الشرعية إلا كامل العقل ومستدل بعقله على صحة السمع، وصدق مورده، وتلقي التوقيف على هذه الأحكام من جهته. ولولا ورود السمع بها لما علم بالعقل شيء منها لما نبينه وندل عليه من بعد.

---

(٢) يمكن اعتبار عبارة المصنف هذه حداً للحكم العقلي، وذلك بذكر وصفين له وهما : كونه يدرك بالعقل منفرداً دون الحاجة إلى السمع، وثانياً كونه موجود قبل وجود السمع. وكون السمع قد يرد بذكر لها لا يخرجها عن كونها عقلية. وقد بين المصنف بعد قليل سبب عدم إضافتها إلى الشرع.

(٣) لعل مراد المصنف الأحكام الشرعية التكليفية فقط دون الوضعية، وهي أيضاً أحكام شرعية ولكن تتعلق بغير أفعال المكلفين، كوجوب الضمان فيما أتلفته الدابة أو الصبي أو المجنون.

فإن قال قائل : فإذا صح عندكم ورود السمع بالأخبار عن هذه الأحكام العقلية وكونه طريقاً إلى العلم بها أو إلى تأكيد العلم بها كما يصح أن يعلم عقلاً، فلمَ قلتم هي عقلية دون أن تقولوا هي أحكام شرعية أو تقولوا هي عقلية شرعية لحصول العلم بها من الطريقين ؟

يقال له : أما من قال لاتعلم أحكامها هذه بالسمع، وإنما يجب أن تعلم عقلاً، وإنما يرد السمع بتأكيد أدلة العقل فقد يسقط عنه هذا الإلزام، لأنه يجعل معنى هذه الإضافة إلى ما يعلم الحكم به، وإن لم يكن بسمع. وإذا لم يقل ذلك، قلنا : إنما وجه إضافتها إلى العقل دون السمع أمران :

أحدهما : إنها أحكام معلومة بالعقل قبل ورود السمع، ولو لم يرد سمع أصلاً لكانت إضافتها لذلك إلى العقل أولى.

والوجه الآخر : إنها تعلم بالعقل لو لم يرد السمع، ولايصح أن تعلم بالسمع لو لم تثبت بالعقل، فصارت إضافتها لأجل ذلك إلى العقل أولى (٤).

فأما قول المطالب فهلا قلتم إنها شرعية عقلية، فإن أراد به أنها لاتعلم إلاّ باقتران العقل والسمع أو بكل واحد منهما وإن لم يحصل الآخر. فذلك باطل، لأنها تعلم وإن لم يقترنا وتعلم بمجرد العقل لو فرض عدم السمع. ولايصح أن تعلم بالسمع لو فرض عدم العقل (٥).

---

(٤) تعبير المصنف في هذا الوجه والذي قبله بالأولى تدل على عدم المنع من التسمية بأنها أحكام شرعية، وقد يخرج على ذلك قاعدة بقاء ما كان على ما كان حتى يرد المغيِّر. فهي حكم عقلي جاء الشرع بها وأقرها، وتعتبر قاعدة شرعية مع أن أصل ثبوتها قبل ورود السمع. ولذلك لا أرى محذوراً في تسمية الأحكام الثابتة قبل ورود الشرع بواسطة العقل إذا جاء الشرع بإقرارها أنها أحكام شرعية. والله أعلم.

وأما قول المصنف : « ولايصح أن تعلم بالسمع لو لم تثبت بالعقل ». فهذه العبارة يرد عليها أن كثيراً من الأحكام الشرعية لامجال له فيها بنفي أو إثبات مع أنه ورد بها الشرع، وذلك كالأمور الغيبية، فكيف يكون هذا علامة على التفريق بين الأحكام الشرعية والأحكام العقلية. ولو اقتصر المصنف على الشق الأول، وهو قوله : (إنها تعلم بالعقل لو لم يرد السمع) لم يرد عليه ما ذكرناه.

(٥) هذه العبارة تصح لو كان يوجد في الخارج حكم عقلي لايصح أن يعلم بالسمع وهو غير موجود.

فإن أراد بذلك أنها تعلم عقلاً ويصح أن تعلم سمعاً أو يؤكد السمع الأدلة العقلية عليها كان ذلك صحيحاً، ولا معتبر بالعبارات والإطلاقات.

بـــاب
البيان عن الأمر المطلوب علمه بالنظر في أدلة الفقه وأصوله

اعلموا أن المطلوب بالنظر في أصول الفقه وأدلته إنما هو حكم فعل المكلف الشرعي (١)/ دون العقلي، نحو كونه حسناً وقبيحاً ومباحاً ومحظوراً ص٥٤
وطاعة وعصياناً وواجباً وندباً وطِلْقاً حلالاً، وصحة العقد والتمليك، أو فساد ذلك، وكل هذه أحكام للفعل، وليست هي ذات الفعل الذي يوجد عارياً من هذه الأحكام عند زوال التكليف، وتعلم ذاته وسائر أحكامه وأوصافه العقلية وإن لم يرد السمع فيه بحكم من الأحكام.

وزعم قوم (٢) أن حكم الفعل المطلوب بالسمع وما انتزع واستخرج منه، إنما هو ذات الفعل ونفسه، وهذا جهل من قائله ، لأن وجود الفعل وذاته وجميع ماهو عليه من الصفات الراجعة إليه معلوم قبل السمع، على ما بيناه من قبل . فبطل قولهم.

---

(١) لما كان موضوع علم الفقه هو الأحكام الشرعية لأفعال المكلفين، كان المطلوب بالنظر في أصول الفقه هو ما يوصل لهذا الغرض دون غيره، فلا يقصد بالنظر معرفة الأحكام العقلية ولا الإعتقادية. وجميع أحكام أفعال المكلفين التي بسببها يتم الثواب والعقاب هي أحكام شرعية يتوصل إليها من خلال الفقه وأصوله.

(٢) لم يسم هذه الفرقة المصنف هنا، كذلك إمام الحرمين في تلخيص التقريب وذكر المصنف أدلتهم دليل على أنها فرقة معلومة عنده. وقد نسب هذا القول الزركشي في البحر المحيط (١/١١٩) إلى جمع من الحنفية . وقالوا : إن معنى حرمة العين خروجها من أن تكون محلاً للفعل شرعاً. ونقله الزركشي عن الميزان للسمرقندي ونقل عن صاحب الأسرار من الحنفية أن الحل والحرمة إذا كانا لمعنى في العين أضيف إليها.

وأما المعتزلة فإنها تنكر إضافة التحريم إلى الأعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح إلى الله تعالى، بناء على أصلهم أن كل محرم قبيح. ونقل الزركشي في البحر (١/١٢١) عن إلكيا الهراسي أنه يقول : إن الحكم لايرجع إلى ذات المحكوم ولا إلى صفة ذاتية له - إن قلنا أن الصفة زائدة على الذات - أو صفة عرضية له، وإنما هو تعلق أمر الله بالمخاطب. وبنى عليه أن العقل لامدخل له في أحكام الله تعالى خلافاً للمعتزلة، وانظر في ذلك المنخول للغزالي ص ٧.

وقد اعتلوا لذلك بضرب من الجهل - أيضاً - فقالوا : يدل على ذلك أنه لو توهم عدم الفعل، لعدمت سائر أحكامه هذه، فوجب أن تكون أحكامه هي هو. وهذا باطل، لأنه قول يوجب أن تكون جميع صفات الأجسام وأحكامها وأقوالها وأفعالها هي هي، لأنه لو تصور عدم الجسم لعدمت أقواله وأكوانه ونواهيه وأوامره وجميع متصرفاته فيجب لذلك أن تكون أفعاله وتصرفه وسائر صفاته هي هو، ولما لم يجب ذلك بإتفاق فسد ما ظنوه (٣).

على أن يقال لهم ، فهلا استدللتم على أن أحكام الفعل ليست هي ذات الفعل بالإتفاق، على أنه لايجب انتفاء الفعل بانتفاء أحكامه الشرعية من نحو كونه حلالاً وحراماً وماجرى مجرى ذلك، ولا جواب لهم عنه.

واستدلوا - أيضاً - على أن حكم الفعل هو الفعل بأن حكمه هو كونه حلالاً وحراماً. قالوا والكل يقولون هذا الفعل حلال وهذا حرام، فيجعلون نفس الفعل هو الحلال والحرام، فوجب أن يكون حكم الفعل هو الفعل.

وهذا باطل، لأنه لامعتبر بالإطلاقات التى منها حقيقة ومنها مجاز وإنما يصفون الفعل بأنه حلال وحرام (٤) على معنى أنه مُحلَّلٌ ومُحرمٌ ومحظور ومندوب إليه وموجَب. والتحليل والتحريم والندب والإيجاب هو حكم الله تعالى وإخباره عن الشيء بأنه قد جعله كذلك، وهو غير الفعل/ وعلى أنه ص٤٦
لو سلِّم أن الحلال والحرام هو الفعل لوجب أن يكون هذا الحكم ثابتاً له لمعنى يتعلق به، وهو حكم الله تعالى، فالمطلوب لامحالة حكمٌ في الفعل وصفةٌ حاصلة له بالسمع دون ذاته، وما هو عليه مما هو معلوم بمجرد العقل. فبطل ما قالوه.

---

(٣) الفقرة السابقة نقلها عن هذا الكتاب الزركشي في البحر ١/١٢٠ وعزاها إليه. وستأتي الإشارة إلى مواضع أخرى استفادها الزركشي منه.

(٤) كلمة « حرام » إضافة من المحقق لحاجة المعنى إليها.

بـــاب
في أقسام الفعل الداخل تحت التكليف

ونقول إن جميع أفعال المكلف الداخلة تحت التكليف - دون ما يقع منه في حال الغلبة وزوال التكليف - لايخلو من قسمين لاثالث لهما ولا واسطة بينهما :

أحدهما : للمكلف أن يفعله. والآخر ليس له أن يفعله، ولا يجوز أن يقال أن بينهما ما لايقال له فعله ولا ليس له فعله، وذلك معلوم بضرورة العقل[(١)]، كما يعلم بأول فيه أن المعلوم لايخرج عن عدمٍ أو وجود، وأن الموجود لا يخرج عن قِدَمٍ أو حِدَث، والذي له فعله منها حسنٌ كله، وهو ينقسم إلى مباح وندب وواجب. وسنبين حدود ذلك من بعد. والذي ليس له فعله هو القبيح المحرم [(٢)] الإقدام عليه، وكل مكلف له فعل شيء مما وصفنا فلا يجوز أن يكون له بحق الملك والإختراع وإنشاء الأعيان الذي لله تعالى التصرف فيها بحق الربوبية واستحقاق العبادة، وإنما يكون للمكلف الفعل على وجه ما حدّه له مالك الأعيان وأذِنَ له فيه، ومتى قيل أن للمكلف وغيره من الخلق شيئاً من الذوات نحو الأمَةِ والعبدِ والرِّيْعِ [(٣)]، فإنما معنى ذلك أن

---

(١) القسمة التي أشار لها المصنف قسمة عقلية قطعية. وبقي أن هذه القسمة تحتاج إلى تقييد المقسوم، لأنه قد توجد بعض الأفعال يجوز للمكلف فعلها وليس له فعلها، لكن من جهة أخرى غير الجهة الأولى. ولذا قد يقول قائل : إن الصلاة في الدار المغصوبة يجوز للمكلف فعلها لأنها صلاة مكلف بها. ولايجوز له فعلها إذا نظرنا إلى أنها حركات وسكنات في مكان مغصوب. وبالتالي في هذه الحالة يمكن أن نقول له فعلها وليس له فعلها.

(٢) لم يذكر المصنف الحكم الخامس من الأحكام التكليفية وهو المكروه وكان ينبغي ذكره تحت القسم الثاني وهو القبيح، وخاصة أنه التزم بالقسمة الثنائية، أى ماله فعله وما ليس له فعله.

(٣) قال في المصباح المنير ٢٤٨/١ : الريْع : الزيادة والنماء، ونقل عن الأزهري أن الريْع : فضل كل شيء على أصله . وينظر مختار الصحاح ص ٢٦٦.

له التصرف فيه والإنتفاع بقدر ما أذن له المالك تعالى وحدَه، وتعدِي ذلك ظلم منه ومحظور عليه (٤).

---

(٤) تصرف العبد المالك في ملكه مقيد بأوامر الشرع ونواهيه سواء كان المملوك ذا روح كالعبد والأمة والدابة. أو ليس من ذوات الأرواح من مال وضياع أو غيره. وحتى جسده فقد حرّم الشرع على الإنسان إهلاك نفسه بإنتحار أو إذهاب لعضو من أعضائه أو إفساد عقله. كما حرم على الإنسان بعض التصرفات فيمن تحته من الإماء والعبيد. وقد جعل عقوبة من لطم عبده أو أمته إعتاقه في الحديث الذي أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي والبخاري في الأدب المفرد عن سويد ابن مقرن وغيره. كما ثبتت أحاديث أخرى في النهي عن تكليفهم ما لايطيقون والإحسان إلى البهائم كالحديث المتفق عليه عن عبد الله بن عمر : « عذبت امرأة في هرة حبستها حتى ماتت جوعاً فدخلت فيها النار ». وأما تصرف المالك في سائر ممتلكاته قد تناولتها آيات وأحاديث تنهى عن التبذير والإسراف والإنفاق فيما حرّم الله. وتأمره بإخراج حق الله فيها.

بـــاب
القول في الحسن والقبيح من فعل المكلف
وطريق العلم بذلك
والقول حَسَنٌ أحسنُ من حَسَنٍ وقبيحٌ أقبح من قبيح

قد قلنا من قبل أن كل/ ما للمكلف فعله فإنه حسن، وكل ما ليس له ص٤٧ فعله فإنه قبيح [١]. واعلموا أنه ليس تحت وصف فعل المكلف بأنه حسن أو قبيح صفة هو في نفسه عليها يستحقها لذاته وجنسه، أو لمعنى يقوم به، أو لوجه هو في العقل عليه على ما يقوله القدريَّة [٢] ، وأن الحسن في نفسه نحو العلم والعدل والإنصاف وشكر النعمة، وما يجري مجرى ذلك، والقبيح في نفسه نحو الظلم والجهل وكفران النعمة، وأمثال ذلك، وما يدعو في المعلوم إلى فعل الحسن ولايعلم كونه داعياً إلى ذلك إلا بالسمع، نحو الصلاة

(١) تنقسم أفعال المكلفين إلى حسن وقبيح، واختلف الجمهور مع المعتزلة في بيان ما يطلق عليه الحسن والقبيح. فذهب الجمهور إلى أن ما نُهيَ عنه شرعاً هو القبيح، وما لم ينه عنه شرعاً فهو الحسن. واتفق الجمهور على إطلاق الحسن على الواجب والمندوب، واختلفوا في إطلاقه على المباح. والراجح إطلاقه عليه لأنه مأذون فيه. واتفقوا على إطلاق القبيح على المحرم، واختلفوا في إطلاقه على المكروه فذهب إمام الحرمين وجماعة إلى أن المكروه ليس بقبيح ولاحسن، وذهب آخرون إلى أن المكروه قبيح لأنه منهي عنه. وينظر في تفسير الجمهور للحسن والقبيح الإبهاج (٦١/١) والمنخول ص ٨، والبحر المحيط (١٧٠/١).

(٢) اختلف القدرية في تعريف الحسن والقبيح. وقد عرفه أبو الحسين في المعتمد (٣٦٥/١) بتعاريف بعد أن قسَّم كلاً منهما : ومما عرف به القبيح : « أنه ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بقبحه أن يفعله » وعرفه – أيضاً – بأنه « الذي على صفة لها تأثير في استحقاق الذم » وعرف الحسن بأنه « ما للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله أن يفعله » أو « مالم يكن على صفة تؤثر في استحقاق فاعله الذم » أو « ما ليس له مدخل في استحقاق فاعله الذم » . وتعاريف المعتزلة مبنية على أن الحسن والقبيح كل منهما يختص بصفة موجبة للتحسين والتقبيح. والجمهور ينازعونهم في هذا الأصل، فالحسن عندهم ما حسنه الشرع، لا ما حَسُنَ لأجل وصف يتضمنه.

وينظر رأي المعتزلة في شرح مختصر الروضة للطوفي (٤٠٢/١) ، والمنخول ص ٩ والإبهاج (٦٢/١) وميزان الأصول ص ١٧٦ وما بعدها . والبرهان (٨٧/١).

والحج والصيام، وغير ذلك من الواجبات والقرب التي لايعلم وجودها عقلاً، والداعي إلى فعل القبيح العقلي كالزنى واللواط وشرب الخمر وترك الصلاة والفرائض السمعية. هذا جملة الحسن والقبيح العقليين والشرعيين عندهم.

ولا أصل لهذا عند أهل الحق، بل العقل لايحسِّن شيئاً في نفسه لما هو عليه من الصفة والوجه. ولا شيئاً يدعو إلى ما هذه سبيله، ولا يقبح شيئاً في نفسه وما هو عليه، ولا شيئاً يدعو إلى فعله، كل هذا باطل لا أصل له، وإنما يجب وصف فعل المكلف بأنه حسن وقبيح إنه مما حَكَمَ الله بحسنه أو قبحه(٣).

---

(٣) لابُدَّ من تحرير محل النزاع بين الجمهور والمعتزلة في هذه المسألة. فنقول : إن الحسن والقبح يطلق ويراد به ثلاثة أمور :

الأول : ملاءمة الطبع ومنافرته، كحسن إنقاذ الغريق وقبح إتهام البريء.

الثاني : صفة الكمال والنقص، كحسن العلم وقبح الجهل.

في هذين القسمين لانعلم نزاعاً في استقلال العقل بإدراكهما.

الثالث : ما يوجب المدح والذم عاجلاً والثواب والعقاب آجلاً من أفعال المكلفين. وهذا القسم هو محل النزاع. فقال المعتزلة : يستقل العقل بإدراكه بدون الشرع. وأهل السنة قالوا : إنه لايعلم استحقاق المدح والذم ولا الثواب والعقاب على الفعل إلا من جهة الشرع على ألسنة الرسل.

والمعتزلة **قالوا** : إن الأفعال لذواتها منقسمة إلى حسنة وقبيحة، ثم إن حسن بعضها وقبحه يدرك بضرورةالعقل كحسن الإيمان وقبح الكفر. ومنها ما يدرك حسنه وقبحه بنظر العقل كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع، إذ كل منهما يشتمل على مصلحة ومفسدة فلابد من نظر العقل حتى يرجح إحدى الجهتين على الأخرى.

ومن الأشياء ما لايدرك حسنه وقبحه إلا بالسمع كاختصاص بعض العبادات بأوقات وأمكنة، وتقدير نصب الزكوات، ومقدار الواجب فيها، وكتحريم صيام يومي العيدين وتحريم الصلاة في بعض الأوقات. فهذا ما نقله المحققون من أهل السنة عن المعتزلة.

وبهذا يظهر ما ورد من عبارات أهل السنة مجملة ينبغي تقييدها بما ذكرناه، فبعض أهل السنة نقلوا عنهم أنهم يقولون : « إن العقل يحسِّن ويقبح » « إن العقل يوجب ويحرم » والأمر ليس على إطلاقه.

ويظهر أثر الخلاف بين الجمهور والمعتزلة. حيث إن الجمهور يقولون : إن الشرع منشيء للأحكام ومخترع لها، ولا يوجد قبل ورود الشرع، والمعتزلة تقول : إن الشرع مؤكد لحكم العقل فيما أدركه من حسن الأفعال وقبحها ضرورة أو نظراً. وهو كاشف عن حكم العقل لما لا يدركه من الأحكام الشرعية كبعض العبادات.

ينظر في ذلك شرح مختصر الطوفي (٤٠٢/١ والبرهان (٨٧/١) وما بعدها وجمع الجوامع مع حاشية البناني (٥٦/١) وما بعدها. والإحكام للآمدي (٨٠/١) وقد نسب الآمدي قول المعتزلة للكرامية والخوارج والبراهمة والثنوية، ونسبه الغزالي في المنخول ص ٨ أيضاً للروافض.

ومعنى حكمه بذلك ليس هو إخباره تعالى عن صفة هو في العقل عليها، وإنما معناه أمره لنا بمدح فاعل الحسن وتعظيمه وحسن الثناء عليه والعدول عن ذمه وانتقاصه. لامعنى لوصفه بأنه حسن أكثر من ذلك.

وكذلك معنى وصف الفعل/ بأنه قبيح إنه مما أمرنا الله تعالى بذم ص٤٨
فاعله وانتقاصه وسوء الثناء عليه به، وقد يدلنا على حكمه فيهما بذلك بخبره عن أنه قد حكم به، ويدل عليه بأمره بالحَسَن ونهيه عن القبيح المحرم، لإجماع الأمة على ذلك بحسنٍ ما وحكمه بما أمر بفعله وحكمه بقبح ما حرمه بالأمر والنهي في الدلالة على هذين الحكمين بمثابة الخبر عن الحكم بذلك.

فصل

فأما معنى قولنا حسنٌ أحسن من حسن، وقبيح أقبح من قبيح، فإنما هو أن الذي أمرنا به من تعظيم فاعلٍ ما قيل أنه أحسن والمدح له والثناء عليه أكثر مما أمرنا به في فاعل ما هو دونه في الحسن، ومعنى قولنا هذا أنقص رتبةً في الحُسن أن ما يلزمنا من المدح والتعظيم عليه أقل، وكذلك معنى قولنا في أقبح القبيحين أنه أقبح أن المأمور به من الذم والانتقاص والإهانة في أقبح القبيحين أكثر ذماً مما أمرنا به في الأدون، لامعنى لقبيح أقبح من قبيح أكثر من هذا (٤).

(٤) لاشك أن الطاعات تتفاوت باعتبارات شتى لقيام الأدلة الشرعية على هذا التفاضل من نصوص الكتاب والسنة. فوردت أحاديث تحدد أفضل الأعمال وأكثرها ثواباً كالصلوات المفروضة، ثم باقي أركان الإسلام وبر الوالدين إلى أن ينتهي التفاضل إلى أدونها، كتبسم المسلم في وجه أخيه المسلم وإماطة الأذى عن الطريق والطاعات هي الموصوفة بالحسن، وبالتالي لابد أن يكون حسن أحسن من حسن. وكذلك الأمر بالنسبة للمعاصي فأعلاها الإشراك بالله، وهو الذي أوعد الله بعدم مغفرته لمن مات عليه، ثم يتبعه التضييع لأركان الإسلام الأخرى ، وفعل السبع الموبقات إلى أن ينتهي الأمر إلى اللمم من الذنوب. وقد تتفاوت الأفعال القبيحة في قبحها باعتبارات أخرى، كاعتبار فاعلها فقد يكون الذنب الواحد إذا وقع من شخص أقبح مما لو وقع من شخص آخر، وإن كان الكل قبيحاً لما ورد في الحديث من وصف العائل المستكبر والشيخ الزاني والملك =

فصــل

فأما ما يدل على أنه لامجال للعقل في تقبيح شيء من الأفعال أو تحسينه، فقد بيّناه وكشفناه في كتب أصول الديانات بما يغني الناظر فيه.

ومن أقرب ما يدل على ذلك أنه لو كان طريق العلم بحسن شيء من ذلك أو قبحه العقل لم يخل أن يكون معلوماً بضرورة العقل أو دليله، ومحال أن يكون معلوماً بضرورته مع جحدنا وجحد أكثر العقلاء للعلم بقبح شيء من جهة العقل، وقول سائرهم بأنا لا نعلمه إلا بدليل السمع، لأن ما علم بضرورة العقل. فالعقلاء فيه مشتركون. ولايجوز أن يجمع على جحده منهم قوم بهم ثبتت الحجة وينقطع العذر، ويعلم صدقهم ضرورة فيما يخبرون عنه. فبطل بذلك أن يكون معلوماً بضرورة العقل، وقد / اتفقنا وإياهم على ص٤٩ أنه غير معلوم بأدلة العقل، لأنه لو كان ذلك كذلك لصح أن يجهل حسن العدل والإنصاف وشكر المنعم وقبح الظلم والعدوان وكفران الإنعام كثير من العقلاء إذا قصروا في النظر أو عدلوا عنه جملةً وهذا باطل عندهم، فثبت بذلك أنه لاسبيل لهم إلى علم شيء من ذلك من جهة العقل.

وقولهم بعد هذا : أنتم تعلمون قبح هذه الأمور وحسنها عقلاً وضرورة وتظنون أنكم تعلمون ذلك دليلاً وسمعاً، لأن العلم بأن العلم ضرورة أو كسب طريقه النظر لا الضرورة بمثابة قولنا لهم بل أنتم تعلمون ذلك كسباً ونظراً ودليلاً، وإنما تظنون أنكم تعلمون ذلك عقلاً واضطراراً، لأنه قد غلط قوم واعتقدوا أن كثيراً من علوم الإكتساب علوم ضرورية. كما اعتقد قوم أن بعض العلوم الضرورية علوم كسبيّة. وهذا اعتقدوه وإن وصفوا العلوم

= الكذاب، وإن كان التكبر والزنى والكذب قبيحاً فهذه الذنوب من هؤلاء أقبح. وقد يكون عظم القبح راجعاً لحدوث المعصية في أمكنة مختلفة فقد ثبت أن الذنوب تعظم في بعض الأمكنة، كما تعظم في بعض الأزمان. فتتفاوت الطاعات في الحسن والثواب عليها، وتتفاوت المعاصي في القبح وترتب العقاب عليها أمر معلوم من شريعة محمد ﷺ بالضرورة. لاينكره إلا مكابر.

الضرورية أنها علوم كسبيةٌ. وهذا ما لا فصل فيه.

فإن قالوا : إنما ينفصل قولنا من قولكم باتفاقنا على أن كل عاقل يعلم حسن ما قلناه وقبحه. ولو كان ذلك معلوماً بنظر لاختلف العقلاء فيه. وهذا علامة كون العلم بالشيء معلوماً ضرورة، وهو أن لايختلف العقلاء في العلم به.

يقال لهم : متى سلم لكم أن جميع العقلاء ممن علم صحة السمع وأقرّ به، ومَن جهله وأنكره من الملحدة وغيرهم. يعلمُ حُسن حَسَنٍ وقبح قبيح من الأفعال. وهؤلاء جميعاً أعني مَن جهل السمع غير عالمين عندنا بقبح فعلٍ ولا بحسنه وإن اعتقدوا ذلك من غير جهة العلم، وإذا لم يسلم ذلك بطل ما قالوه.

فإن قالوا : أردنا اعتقاد جميع العقلاء كذلك، لا العلم به.

قيل لهم : ولم قلتم إنه إذا أجمع جميع العقلاء على اعتقاد شيء وبعضهم عالم به، وبعضهم غير عالم به وجب أن يدل ذلك على أن العلم بذلك الشيء ضرورة، وإنما يعلمه منهم من استطرق اليه بطريقة دون من اعتقده/ ص٥٠ ظناً وتقليداً، فلا يجدون إلى تصحيح دعواهم هذه طريقاً.

ويقال لهم : نحن لانعلم أن جميع العقلاء يعتقدون حسن ما ادعيتم وقبحه، فلا وجه لدعواكم هذه.

ويقال لهم : فقد اعتقد جميع أهل الملل، وكل من خالف الدهرية (٥) إثبات الصانع وحدوث العالم، واعتقد جميع مثبتي النبوات من أهل كل ملةٍ صحة بعثة الرسل وصدقهم، وببعضهم يثبت التواتر، فيجب أن يستدلوا

---

(٥) الدهريون نسبة للدهر، وهم جماعة من الكفرة يقولون بقدم العالم وقدم الدهر، وتدبيره العالم، وتأثيره فيه، وأنه ما أبلى الدهر من شيء إلا وأحدث شيئاً آخر. وقد حكى الله خبرهم في القرآن الكريم، قال تعالى ﴿ وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ﴾ انظر الملل والنحل للشهرستاني (٣/٧٩)، والحور العين : ص ١٤٣.

بذلك على أنهم مضطرون إلى العلم بما اعتقدوه من ذلك وأنه لامقلد فيهم. فإن مروا على ذلك تركوا دينهم، وإن أبوه، وقالوا : هؤلاء قد استدلوا على علم ما اعتقدوه مع كثرة عددهم، أو أكثرهم مستدل ومنهم المقلد والظان في اعتقاده.

قيل لهم : مثل ذلك في جميع العقلاء المعتقدين لحسن ما ذكروه وقبحه ولا فرق، وإلا فما الفصل بين إجماع أمم عظيمة وأهل أقاليم على اعتقاد شيء وبين إجماع جميع الناس في هذا الباب ؟

فإن قالوا : لو كان طريق العلم بحسن هذه الأمور وقبحها السمع دون العقل لوجب أن لايعلم ذلك منكروا السمع والجاهلون بصحته.

قيل لهم : كذلك هو، وإنما يعتقدون ذلك ظناً وتقليداً لأهل الشرائع، وعلى حسب اعتقاد جميع العامة عندكم للتوحيد والنبوة، وإن لم يكونوا بذلك عالمين، لأن من لم يعتقد الشيء من بابه وبدليله لم يصل أبداً إلى علمه (٦) ، ولا طريق إلى العلم بحسن الحسن وقبح القبيح إلا السمع.

---

(٦) قول المصنف أن التقليد لايفيد العلم أبداً بنى عليه قوم عدم صحة إيمان المقلد. بل بالغ بعضهم وحكم عليه أنه من أهل النار. ونقل بعضهم هذا القول عن الشيخ أبي الحسن الأشعري ونفاه عنه أصحابه وخاصة أبو القاسم القشيري، وحمله على من لم يحصل له الإعتقاد الجازم، كما ذكر ذلك ابن السبكي في جمع الجوامع والسفاريني في لوامع الأنوار. ونقل هذا القول القرافي في شرح تنقيح الفصول ص ٤٣٠ عن الأستاذ أبي اسحاق الأسفرائيني، وليس عن الشيخ أبي الحسن الأشعري.

ونسب إمام الحرمين في الشامل إلى الحنابلة القول بالتقليد في الأصول. وقد نفى الطوفي في شرح مختصر الروضة هذه النسبة كما نفاها السفاريني في الدرة المضية حيث قال :

فكل ما يطلب فيه الجزم فمنع تقليد بذاك حتم
لأنه لا يكتفي بالظن لدى الحجى في قول أهل الفن

ومعظم الأصوليين ينسبون القول بالتقليد إلى أبي الحسن العنبري كما في شرح اللمع (١٠٠٧/٢) وجمع الجوامع مع حاشية البناني (٤٠٤/٢) ولوامع الأنوار البهية (٢٦٩/١) وبعض الأصوليين ينسبون القول بجواز التقليد في أصول الدين لبعض الشافعية كما في لوامع الأنوار البهية (٢٦٨/١)، ومسلم الثبوت (٤١/٢) وشرح الكوكب المنير (٥٣٣/٤) والمعتمد (٩٤١/٢) والتمهيد لأبي الخطاب (٣٩٦/٤). =

فإن قالوا : لو لم تُعلم هذه الأمور بالعقل لم يُعلم به شيء أصلاً.

يقال لهم : ولو لم تعلم هذه الأمور بالسمع لم يعلم شيء أصلاً. ولو لم يعلم بالعقل قبح شرب الخمر ووجوب الصلاة والصيام لم يعلم به شيء أصلاً، ولو لم يعلم بعض الأشياء بضرورة العقل لم يعلم بها شيء أصلاً. ولو لم يعلم بدليله كثير من الأشياء لم يعلم به شيء أصلاً. فإن لم يجب هذا لم يجب ما قلتم ولا مخرج لكم من ذلك. ولسنا نعني - وفقكم الله - بقولنا إنه لايعلم بضرورته ولا بدليله حسن الفعل ولا قبحه، إنه لايعلم به/ حسن ص٥١
نظم الكلام وقبحه، وحسن رمي المؤمن للكافر والكافر للمؤمن ودقته وإصابته، ولا نريد أنه لايعلم بالحواس حبس الحلق والأصوات وقبح ذلك الذي تنفر عنه النفوس ، وإنما نريد أنه لايعلم وجوب الذم والمدح والثواب والعقاب على الأفعال، وكذلك فما نُريد بذلك أن العاقل الحساس لاينفر من ضربه وإيلامه وتجريده للحر والبرد، ولايميل إلى التذاذه وإطعامه وإسقائه ودفع الضرر والحر والبرد والآلام عنه، وأنه لا يألم بضرب السيف والكيْ بالنار، ولايميل إلى أكل طيب الطعام وشرب لذيذ الشراب. هذا جهل من

= والمحققون من الأصوليين ذهبوا إلى أن المهم أن يحصل للمكلف اعتقاد جازم ثابت لاشك فيه ولاتردد بأي طريق كان في أصول العقائد. ولا يجوز الحكم على عوام المسلمين بالكفر وعدم صحة الإيمان. ولله در الشوكاني في الإرشاد حيث قال : « فيا لله العجب من هذه المقالة - أي عدم صحة إيمان المقلد - التي تقشعر لها الجلود وترجف عند سماعها الأفئدة، فإنها جناية على جمهور الأمة المرحومة وتكليف لهم بما ليس في وسعهم ولا يطيقونه. وقد كفى الصحابة الذين لم يبلغوا درجة الإجتهاد ولا قاربوها الإيمان الجملي، ولم يكلفهم رسول الله ﷺ وهو بين أظهرهم بمعرفة ذلك، ولا أخرجهم عن الإيمان بتقصيرهم عن البلوغ إلى العلم بذلك بأدلته ». انتهى. وقد رد أيضاً على من قال : إن المقلد مؤمن فاسق. وقد نقل جمع من الأصوليين عن أبي هاشم الجبائي أنه يقول: إنه لايصح إيمان المقلد حتى ولو كان جازماً، كما في جمع الجوامع (٤٠٤/٢).

ولمزيد من الآراء والإستدلال ينظر : لوامع الأنوار البهية (٢٦٧/١ - ٢٧٦) وإرشاد الفحول ص ٢٦٦ والميزان ص ٦٧٦ والمعتمد (٩٤١/٢) والبحر المحيط للزركشي (٢٧٦/٦) وشرح مختصر الروضة للطوفي ٦٥٦/٣ والتمهيد لأبي الخطاب (٣٩٦/٤) ومنتهى الوصول والأمل ص٢١٩ وشرح اللمع ١٠٠٧/٢ والمستصفى (٣٨٧/٢) ومسلم الثبوت (٤١/٢) وشرح الكوكب المنير (٥٣٣/٤) وشرح تنقيح الفصول ص٤٣٠ واللمع ص٧٠ وجمع الجوامع مع حاشية البناني (٤٠٤/٢)

راكبه، ولكن ليس يقول مسلم أن العَلَمَ على حسن الشيء ميلُ الطبع إليه وعاجل النفع به. والعلم على قبحه نفور الطبع عنه، ولا أن ذلك هو معنى وصف الحسن والقبيح بأنه حسن وقبيح (٧) ، لأن الطباع تميل إلى ترك النظر والبحث والإسترسال إلى الراحة، وإمراج النفس في شهواتها (٨) ودفع الألم بالنظر وغيره عنها، وتميل إلى الزنى واللواط وشرب الخمر والتبسط في أملاك الغير. كل ذلك قبيح مع ميل الطبع إليه، وعاجل النفع به، وكذلك فهي تنفر عن النظر وكدٍّ القلب بدقيق الفكر في أدلة التوحيد، وعن الصيام في أيام القيظ (٩) والصلاة، وعن الحج والسعي وسائر العبادات. وليس ذلك بدليل على قبحها. فالمسلم لاينبسط لتحقيق معنى الحسن والقبيح بهذا.

وكثير من القدريّة وإخوانهم من المجوس والبراهمة وأهل الدهر يرجعون في معنى الحسن والقبيح إلى هذا، وهو خلاف دين المسلمين. وهذه جملة في معنى الحسن والقبيح وطريق العلم بهما كافية إن شاء الله.

---

(٧) بين الباقلاني موضع النزاع مع المعتزلة بياناً شافياً حيث أن كون الحسن بمعنى ميل النفس والقبح بمعنى نفور النفس هذا متفق عليه أنه يمكن أن يكون عقلياً، وحصر النزاع في الحسن والقبح الذي هو بمعنى ذم الفاعل واستحقاق فاعله العقوبة أو مدح الفاعل واستحقاقه الثواب.

(٨) في المخطوطة « منهواتها ».

(٩) القيظ : شدة الحر - المصباح المنير ٢/٥٢١.

بـــاب

أقسام ذكر الحسن والقبيح من الأفعال / ص٥٢
وما للفاعل فعله منها وما ليس له فعله

قد قلنا من قبل ، إن جميع أفعال المكلف إما أن يكون له فعلها أولا يكون له ذلك. وهي كلها بعد ذلك تنقسم على ثلاثة أقسام لا رابع لها :

فضرب مأمور به، وضرب منهي عنه، وضرب منها مباح مأذون فيه(١). والمأمور به منها على ضربين : واجب وندب.

فالواجب : هو الموصوف بأنه واجب أن يفعل.

والمندوب إليه : يوصف بأنه الأولى أن يفعل والأفضل، ونحو ذلك (٢).

والمنهي عنه - أيضاً - على ضربين : فضرب منه محرم محظور، وهو الموصوف بأنه يجب تركه واجتنابه. ومنهم من يقول هو الذي يجب أن لايفعل

---

(١) ما ذكره المصنف هو تقسيم للحكم التكليفي إلى مأمور به ومنهي عنه ومباح كما قسمه في الباب السابق إلى حسن وقبيح.

أدخل المصنف تحت الحسن (الواجب والمندوب والمباح) ونقل ابن السبكي في الإبهاج ٦١/١ الخلاف في دخول المباح تحت الحسن. وصحح دخوله. وأدخل الباقلاني تحت القبيح المحرم والمكروه. وخالفه في ذلك إمام الحرمين فلم يجعل المكروه من القبيح في تلخيص التقريب لوحة (٩) وقد نقل عنه ذلك ابن السبكي في جمع الجوامع (١٦٦/١) والإبهاج (٦١/١).

وأما تقسيمه هنا الأفعال إلى مأمور به ومنهي عنه يخالفه فيه من يرى أن المباح مأمور به وهو الكعبي ومن وافقه. وإمام الحرمين اضطرب في جعل المباح من المأمور به، حيث قال في البرهان ٢٩٦/١ [المباح لايقع مأموراً به] ولكنه في ص ٣٠٨ جعل المباح من الأمر. ونقل ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٤٢٤/١ ، والطوفي في شرح مختصر الروضة (٣٨٧/١) عن الأئمة الأربعة عدم اعتبار المباح من المأمور به.

وينظر في كون المباح مأموراً به أم لا المسودة ص ٦ . وقال : « إن أريد بالأمر الإباحة فعندي أنه مجاز » وهذا مما يدل على أن شيخ الإسلام يقول بالمجاز، ولكنه نهى عن التوسع فيه فقط، كما يشهد لذلك الرسالة المدنية في الفتاوي.

(٢) سيتعرض المصنف في الباب التالي إلى حد الواجب والمندوب على وجه أدق.

من غير ذكر ترك واجتناب له، بناء على تجويز خلق المكلف من الفعل والترك [٣]، وذلك باطل بما قدمناه.

والضرب الآخر من المنهي عنه منهي عنه على سبيل الندب والفضل، لاعلى وجه التحريم والحظر لتركه، ويوصف هذا الضرب بأنه الأولى والأفضل ألا يفعل، والأفضل الأولى فعل تركه والإجتناب له [٤].

فأما المباح فقسم مخالف لهما، وهو المأنون فيه الذي لايوصف بأنه يجب أن يفعل، [٥] والأولى والأفضل أن يفعل، أو يجب أن لايفعل، والأفضل أن لايفعل، إذ كان فعله وتركه سيّان. وليس في فعل المكلف شيء خارج عن هذه الأقسام.

---

(٣) القائلون بأنه يجوز على المكلف خلق أفعاله هم المعتزلة. وينظر في ذلك المعتمد (١٨١/١).

(٤) سيتعرض الباقلاني إلى حد الحرام والمكروه في الباب التالي لهذا على وجه أدق.

(٥) قول المصنف : « والأولى والأفضل أن يفعل » مراده به « ولا يوصف بأنه الأولى والأفضل أن يفعل ». وهكذا في الجملتين التاليتين لابد من تقدير محذوف في أول كل منها ، وهو « لايوصف بأنه » حتى يستقيم المعنى.

بـــاب
القول في حد المباح (١) من الأفعـال، وهل هو داخل تحت التكليف أم لا ؟

فإن قال قائل : ما حد المباح، ومعنى وصفه بذلك ؟

قيل له : حده إنه « ما ورد الإذن من الله تعالى فيه وتركه غير مقرون بأمرٍ بذم فاعله أو مدحه، ولا بذم تاركه ولا بمدحه » (٢) ولايحتاج في ذلك إلى القول : « غير مقترن بوعد على فعله بثواب أو على تركه بعقاب »، لأن الله تعالى لو أوجب علينا فعلاً / أو حرمه علينا من غير وعدٍ بثواب عليه أو ص٥٣
عقاب على تركه لكان واجباً أو محرماً بإيجابه وتحريمه وإن لم يكن فيه ثواب ولا عقاب. فإذا قلنا هو المأذون من قبل الله تعالى في فعله، على هذا الوجه فصلنا بينه وبين فعل الله، لأنه ليس بمأذون له فيه، وبين الواجب والندب من أفعالنا وبين أفعال الأطفال والبهائم والمجانين، لأنها غير مأذون لهم فيها (٣).

ويصح أن يحد المباح بأنه : « ما أعلم فاعله من جهة السمع أنه لانفع

---

(١) والمباح لغة إما مأخوذ من الباحة وهي الساحة الواسعة، والإباحة على هذا تحليل وتوسعة لمن أبيح له. ومأخوذة أيضاً من الإعلان والإظهار. وينظر في ذلك مختار الصحاح ص ٦٨ والمصباح المنير ٦٥/١ والقاموس المحيط ص ٢٧٣.

(٢) وافق إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٨) القاضي في حد المباح مع إجراء تعديل يسير في ألفاظه، حيث حده بأنه : « ما ورد الإذن من الله تعالى في فعله وتركه من حيث هو ترك له من غير تخصيص أحدهما باقتضاء ذم أو مدح » ووصفه بأنه حد سديد يميز المباح عن غيره من الأحكام الأربعة وعن حكم الأفعال قبل ورود الشرع. وعن وصف أفعال الله سبحانه بالإباحة فخرجت هذه الأمور بألفاظ التعريف - كما بيَّن ذلك القاضي الباقلاني. وارتضى تعريف إمام الحرمين هذا الزركشي في البحر المحيط (٢٧٥/١) ولكن إمام الحرمين في البرهان (٣١٣/١) إختار حداً آخر وهو : « ما خير الشارع فيه بين الفعل والترك من غير اقتضاء ولا زجر ».

(٣) فيكون قد خرج بقوله : « ما ورد الإذن من الله تعالى بفعله وتركه » أفعال غير المكلفين وأفعال الله. والمحرم والمكروه والأفعال قبل ورود الشرائع، وكذلك الواجب والمندوب . وهذا الحد بناء على القول بأن البراءة الأصلية حكم عقلي.

له في فعله ولا ضرر عليه في تركه من حيث هو ترك له ». وهذا - أيضاً - حد يفصله من فعل القديم، وفعل كل من ليس بمكلف، لأنه تعالى غير مُعْلَم بحكم ذلك من فعله من جهة سمع، ولا من ذَكَرْنا حاله ممن ليس بمكلف من المنتقصين. (٤)

فإن قيل، ما معنى قولكم : ما أُعلم فاعله ذلك من حكمه من جهة السمع ؟

قيل له، لأن العاقل يعلم أنه لاضرر عليه في ترك الفعل ولا نَفْع له فيه من جهة العقل، ولايوصف فعله بأنه مباح.

فإن قيل، فما معنى قولكم : حده ما أُعلم فاعله أنه لاضرر عليه في تركه من حيث هو ترك له.

قيل له، لأجل أنه لو ترك تاركٌ المباحَ بفعل المعصية الحرام لكان معاقباً على ذلك ومستضراً به، لا من حيث كان تاركاً للمباح ولكن من حيث كان في نفسه محظوراً (٥).

وقد حدَّ كثير من الناس المباح بأنه« ما كان فعله وتركه سيَّان» وهذا باطل، لأنه يوجب كون فعل القديم تعالى مباحاً، لأن فعله وتركه سيَّان في أنه لانفع له ولاضرر عليه في فعله ولا تركه إن كانوا أرادوا بتساويهما/ هذا ص٥٤
الوجه. وإن أرادوا تساويهما في المصلحة، فذلك - أيضاً - باطل، لأنه قد تستوى كثير من أفعال القديم وتروكها وأضدادها في المصلحة، فيجب كون

---

(٤) يعني بالمنتقصين البهائم والأطفال والمجانين وسائر غير المكلفين.

(٥) تقييد القاضي الحد بقوله « من حيث تركه » ليحترز عن ترك المباح بفعل الحرام أو الواجب أو المندوب. فلا يكون تركه وفعله سواء. إنما يستوي الأمران إذا ترك المباح بمثله كتركه البيع بالإشتغال بعقد الإجارة. قال الزركشي في البحر المحيط (٢٧٥/١) : « حكم المباح يتغير بمراعاة غيره فيصير واجباً إذا كان في تركه الهلاك. ويصير محرماً إذا كان في فعله فوات فريضة أو حصول مفسدة كالبيع وقت النداء. ويصير مكروها إذا اقترنت به نية مكروهة، ويصير مندوباً إذا قصد به العون على الطاعة ».

فعله مباحاً، وذلك باطل باتفاق، ويبطل ذلك بعلمنا بأن أفعال المكلفين قبل السمع قد تستوي وتروكها في عروها من نفع وضرر ولاتكون مباحة [٦] ، وكذلك أفعال البهائم والمنتقصين.

(٦) حكم الأفعال قبل ورود الشرع فيه أربعة أقوال : أحدها : الحظر، وبه قال بعض المعتزلة وبعض الأشاعرة مع اختلافهم في الإستدلال فالمعتزلة أدلتهم عقلية والأشاعرة متمسكهم بادلة شرعية كقوله تعالى : ﴿ خلق لكم ما في الأرض جميعاً ﴾ .

والثاني : الإباحة، وبه قال بعض المعتزلة وبعض الأشاعرة ومستند الأشاعرة شرعي مثل قوله تعالى : ﴿ يسألونك ماذا أحل لهم ﴾ . أي أن الأصل الحظر.

والثالث : لاحكم لها. والرابع : الوقف بمعنى من فعل شيئاً قبل ورود الشرع لا يقطع لفاعله بثواب ولاعقاب. وعلى القول الأخير : يتنزل كلام القاضي الباقلاني هذا.

بـــاب
القول في حد الندب (١)

فأما حد الندب (٢) فإنه « المأمور به الذي لايلحق الذم والمأثم بتركه من حيث هو ترك له على وجه ما، وما لا يلحق الذم بتركه من حيث هو ترك له من غير حاجة إلى فعل بدلٍ له ». وكل ندب فهذه حاله.

وهذا أولى من قول من قال : « هو المأمور به الذي ليس بمنهي عن تركه » لأن المندوب منهي عن تركه على وجه ما الآمر آمر به، على ما نبينه من بعد.

ولو حُدَّ بأنه « ما كان فعله خيراً من تركه من غير ذمٍ ومأثم يلحق بتركه » لم يكن بعيداً. والأول أولى، لأنه قد يكون الفعل الواقع من الفاعل

---

(١) الندب لغة : الدعاء. وقال بعضهم هو الدعاء إلى أمر مهم، ومنه قول الشاعر :

لايسألون أخاهم حين يندبهم ... في النائبات على ما قال برهانا

مختار الصحاح ص ٦٥١، المصباح المنير (٥٩٧/٣) ، والقاموس المحيط ص ١٧٥.

(٢) أبدل إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٨) الندب بالمندوب. وهو الصواب لأنه ذكر في ألفاظ الحد ما يحد به الفعل المندوب إليه، وليس الحكم نفسه. ثم أضاف لألفاظ الحد كلمة شرعاً. وذلك للحساسية الموجودة من مذهب المعتزلة الذين لايقيدون الأحكام بالشرع. والباقلاني وإن لم يضف لفظة « شرعاً » فإنه يرى أن الأحكام شرعية، لا كما يقول المعتزلة بالحسن والقبح العقليين.

وقد حذف إمام الحرمين من تعريف الباقلاني قيدين :

أحدهما : « على وجه ما » وهو قيد مفيد حيث يحترز به عن الواجب الموسع والواجب الكفائي.

والثاني : « من غير حاجة إلى فعل بدل له » وهو مفيد حيث يحترز به عن الواجب المخير.

وقد بيَّن إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٨) أنه يحترز بقوله «من حيث هو ترك له» بأنه لو أقبل على ضد من أضداد المندوب وهو معصية تلحقه اللائمة إذا ترك المندوب إليه - ونقول: ويحترز بهذا القيد أيضاً عن المندوب الذي يترك استهانة به كمن يواظب على ترك السنن الرواتب فقد يلحقه إثم لهذا الترك. وكذلك من يترك بعض السنن التي هي من شعائر الدين كاتفاق أهل بلدٍ على ترك الأذان أو صلاة العيدين على قول من يقول إنهما سنة مؤكدة.

قبل ورود السمع خيراً له من تركه من غير مأثم ولاذم يلحقه بتركه، وإن لم يكن ندباً فوجب أنه لابُدَّ من ذكر الأمر به.

فأما من حده من القدريَّة بأنه « ما إذا فَعله فاعله استحق المدح ولايستحق الذم بتركه »[٣] . أو « بأن لايفعله » وإن لم يفعل له تركاً ». فإنه حد باطل، لأنه يوجب أن يكون التفضل والإحسان من فعله تعالى ندباً لأنه يستحق المدح والتعظيم بفعله ولايستحق الذم بأن لايفعله. فلما بطل وصف فعله بالندب بطل هذا الحد.

فإن قالوا . فما أنكرتم من كون التفضل من فعله تعالى / لمعنى ص٥٥
الندب، وإن لم يوصف بذلك إتباعاً للسمع ؟

يقال لهم . إن جازت هذه الدعوى جاز أن يقال : إن من أفعاله ما هو بمعنى المباح وإن لم يوصف بذلك وبمعنى الفرض الواجب اللازم وإن لم يوصف بذلك، وهم يصرحون بوجوب بعض الأفعال عليه من الثواب على الطاعة والتمكين مما أمر به[٤]، ونحو هذا، وإنما يمتنعون وسائر الأمة عن وصف شيء من أفعاله بأنه مباح.

فإن قالوا . إن المباح ما تعلق بإباحة مبيح وإذن آذن، والله تعالى لا مبيح عليه ولا آذن.

قيل لهم . وكذلك الندب والواجب هما ما تعلقا بإيجاب موجب وأمر نادب مرشد. والله تعالى لا آمر عليه ولا مكلف. فلم يجز وصف شيء من أفعاله ببعض هذه الصفات والحكم لها ببعض هذه الأحكام.

---

(٣) نسب هذا الحد إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٨) إلى معظم القدريَّة. ولم أجد حداً للمندوب في المعتمد لأبي الحسين البصري.

(٤) يشير هذا إلى قاعدة المعتزلة وهي وجوب الأصلح على الله سبحانه. والتي يبنون عليها أنه يجب على الله إثابة المطيع ومعاقبة العاصي، ويجب عليه تمكين المكلف من فعل ما أمر به. والجمهور من غيرهم يقولون لايجب على الله سبحانه شيء، إنما يفعل ما يفعله فضلاً منه وكرماً.

بـــاب
القول في حد الواجب (١) ومعناه

أما حد الواجب فإنه « ما وجب اللوم والذم بتركه من حيـــث هو ترك له ». أو « بأن لا يفعل على وجه ما » وهذا القدر كافٍ في حده، من غير حاجة إلى القول : بأنه « ما يجب مدح فاعله وإثباته (٢) ولحوق الذم بتركه(٣) » لأن الندب مشارك للواجب في استحقاق المدح والثواب بفعله وليس بواجب ولكنه مفارق له في سقوط الإثم والذم بتركه فوجب انفصاله من الندب والمباح والحرام، بلحوق الذم بتركه على وجه ما. وإن حُد بأنه « مايستحق الذم بتركه وترك البدل منه » جاز ذلك. وما قدمناه أولى، لأنه منتظم لهذا المعنى.

وقولنا ، ما يستحق الذم بتركه على وجه ما ليفصل بينه وبين المباح والندب وكل ما ليس بواجب، لأن ذلك أجمع مما لا يستحق الذم بتركه على وجه ما. والواجب المضيق المستحق والمعيَّن (٤). يستحق الذم بتركه لامحالة، والواجب الموسع وقته والساقط إلى بدل يستحق الذم بتركهما على وجه ما إذا جمع بين تركه وترك البدل منه إن كان ذا بدل /، وإذا ترك مع تضييق ص٦١
وقته إن كان موسعاً أو مع غلبة الظن لفواته إن كان متعلقاً بالذمة غير

---

(١) الواجب لغة له عدة معاني . ففي مختار الصحاح وجب الشيء إذا لزم ، ووجب الحائط إذا سقط ومنه قوله تعالى ﴿ فإذا وجبت جنوبها ﴾ . وكذلك في المصباح المنير ص ٦٤٨ والقاموس المحيط ص ١٨٠.

(٢) في المخطوطة « وإثابته ».

(٣) لأن هذا الحد يشعر بوجوب مدح فاعله على الله ووجوب ذم تاركه، وهذا مخالف لمذهب أهل السنة، ولايصح هذا التعريف إلا على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب الأصلح على الله سحبانه.

(٤) الواجب المضيَّق الذي حضر وقته والواجب المعين (غير المخيَّر) يستحق الذم بتركه مطلقاً، وأما الواجب الموسع والواجب المخير فيستحق التارك الذم عليهما على وجه ما. وهو إذا خرج كل الوقت في الواجب الموسع. وإذا لم يفعل البدل والمبدل منه في الواجب المخيَّر.

مؤقت بوقت يتضيق فيه. وهذا معنى قولنا على وجه ما.

وقد أنكر قوم أن يكون العزم على فعل الصلاة في آخر الوقت بدلاً من فعلها وذلك صحيح، وإنما هو بدل من تقديم فعلها (٥)، ولو كان بدلاً منها لسقطت بفعل العزم على أدائها. فصار قولنا : « ما استحق الذم بتركه على وجه ما » أولى.

فصل

في أن الواجب هو الفرض (٦)

قولنا واجب وفرض ولازم وحتم واحد.أما ما يقوله أهل العراق (٧) من أن في الواجب ماليس بفرض، وإن كان كل فرض واجباً فإنه قول لا وجه له.

---

(٥) مذهب أبي بكر الباقلاني أنه لايجوز ترك الواجب الموسع في أول الوقت إلا ببدل وهو العزم على الفعل في أثناء الوقت وإذا تضيق الوقت تعين الفعل، فلو مات في أثناء الوقت مع العزم لم يكن عاصياً. ولكنه يجعل العزم بدلاً عن تقديم الفعل لا بدلاً عن الفعل. ولم يتعرض إمام الحرمين في تلخيص التقريب لإشتراط العزم بنفي أو إثبات، ولكنه نقد اشتراط الباقلاني للعزم ظناً منه أنه يقول إنه يقوم العزم مقام الفعل ولكن عبارة الباقلاني هنا صريحة حيث خطأ القول بأن العزم يقوم مقام الفعل بل قال إنه يقوم مقام تقديم الفعل. ونقل الزركشي في البحر المحيط ٢١٢/١ القول بأن العزم بدل ذات الفعل عن الجبائي.

وانتقد إمام الحرمين الباقلاني أيضاً في ذلك ظناً منه أنه أخذ اشتراط العزم من اللفظ. وفي الحقيقة أخذه القاضي من دليل العقل الذي هو ما لايتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب.

واشتراط العزم قال به أيضاً معظم المتكلمين منهم ابن فورك والنووي والمازري والغزالي وعبدالجبار والجبائيان والشريف المرتضي. وأنكر اشتراطه إمام الحرمين وأبو نصر القشيري والكيا الهراسي. وينظر في ذلك البحر المحيط (٢١٠/١).

(٦) لا خلاف في أن الواجب والفرض مختلفان في دلالتهما لغة. واختلف العلماء في استعمالهما اصطلاحاً. فذهب الحنفية ورواية عن الإمام أحمد إلى التفريق بينهما. وذهب الجمهور إلى أنهما في الإصطلاح سواء. وقد أخطأ ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٣٥٣/١ في نسبة التفريق بينهما لابن الباقلاني. وينظر في ذلك إرشاد الفحول ص ٦ والأحكام للآمدي (٩٨/١) ونهاية السول مع البدخشي (٥٨/١) والمستصفى (٦٦/١) والمسودة (٤٤/١) والقواعد والفوائد الأصولية للبعلي ص ٦٣. وقد أخطأ أيضاً حيث نسب للباقلاني القول بالتفريق بين الفرض والواجب.

(٧) المقصود بأهل العراق الحنفية، وينظر حقيقة مذهبهم في ميزان الأصول للسمرقندي ص ٢٨ والمغني للخبازي ص ٨٤ وأصول السرخسي (١١٠/١).

ولو أنهم قالوا : إن من الفرض ما ليس بواجب لكان ذلك أولى وأقرب، لأن الفرض هوالتقدير مأخوذ ذلك من فرض القوس ومن فرائض الصدقة، وفرائض المواريث الذي هو تقدير الواجب منها. وقد يقدر النفل من الفعل، وتمتيع المطلقة، وغير ذلك. فلا يكون واجباً لتقديره ويوصف بأنه فرض. والواجب اللازم الذي لامحيد عنه مأخوذ ذلك من وجوب الحائط إذا سقط، وليس كل فرض واجباً. فصار قلب ما قالوه أولى.

واعلموا - وفقكم الله - أنه ربما حصل الخلاف في ذلك خلافاً في عبارة، وربما حصل في معنى. فالخلاف في العبارة أن يقولوا نُريد بقولنا : الوتر واجب وليس بفرض، أنه سنة مؤكدة. وأن الثواب عليها والمدح لفاعلها أكثر منه ما قَصُرَ عن رتبته، وهذا صحيح غير منازع فيه، لأنه لا خلاف في أن/ من المسنون ما بعضه آكد من بعض وأجزل ثواباً. ص٧

وأما الخلاف في المعنى فهو ما حصله متأخروهم من أن معنى الواجب الذي ليس بفرض أنه ما علم وجوبه من وجه وطريق غير مقطوع به على الله تعالى، ولايكفر من أنكره ورده. والواجب الفرض كالصلوات الخمس، وكل ما عُلم وجوبه بطريق يقطع به على الله تعالى ويكفر من جحده ورده (٨). ويخرج بجحده عن طريقة التأويل، وهذا خطأ من قولهم، لأجل أن قول القائل إن وجوب الشيء معلوم بطريق لايقطع به على الله خطأ، وذلك لأن ما علم وجوبه فلن يجوز أن يكون طريق العلم بوجوبه إلا ما يقطع به على الله

---

(٨) اختلف العلماء في كون الخلاف بين الجمهور والحنفية في ترادف الواجب والفرض معنوياً يترتب عليه ثمرة أم لفظي. وقد صرح السمرقندي في الميزان ص ٢٩ بأن الخلاف معنــوي حيث قال : « يكفر جاحد القسم الأول (الفرض) دون الثاني (الواجب) » وكذلك فعل الخبازي في المغني ص ٨٤ حيث قال في الفرض : « يكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر ». وقال في الواجب. « حكمه وجوب العمل لا الإعتقاد حتى لايكفر جاحده ويفسق تاركه » وكذلك فعل السرخسي في أصوله (١/١١٢). وذهب قوم إلى أن الخلاف لفظي منهم الطوفي في شرح مختصر الروضة (١/٢٧٦) وابن قدامة في الروضة ص ٢٧ والغزالي في المستصفى (١/٦٦) وينظر في ذلك أيضاً الوصول إلى الأصول (١/٨١) والبحر المحيط (١/١٨١) وشرح الكوكب المنير (١/٣٥٣).

تعالى، وكل طريق للعلم بحكم من الأحكام واجباً كان أو ندباً أو مباحاً، فإنه لايكون إلا معلوماًو مقطوعاً به على الله تعالى .

فقولهم : « هو ما علم وجوبه » يقتضي العلم بوجوبه والقطع به على الله تعالى . وقولهم : « من طريق لايقطع به على الله تعالى » نقض لقولهم : « إن وجوبه معلوم » فبان ظهور الغلط في هذا الكلام وكل طريق لايقطع بموجبه على الله تعالى، فهو طريق للظن لوجوبه لا للعلم بذلك من حاله (٩).

فإن قالوا : لم نرد هذا ، وإنما أردنا أن من الواجبات ما يعلم وجوبه ضرورةً من دين النبي ﷺ كالحج والصلوات الخمس، ومنه ما يعلم وجوبه بدليل لا يكفَّر من رده وتأوله وجهل موجبه لموضع خفائه والتباسه كوجوب العمل بخبر الواحد والقياس في الأحكام، والحكم بصحة الإجماع ووجوب / ص٥٨
الوتر ونحوه، فهذا واجب وليس بفرض، لأن الدليل على وجوبه مشتبه، والأول غير ملتبس ولا مختلف فيه.

يقال لهم : أما فصلكم بين ما علم وجوبه ضرورة من دين النبي ﷺ وبين ما علم وجوبه بدليل، وبين ما علم بجلي من الأدلة متفقٍ عليه، وبين ما علم بطريق ملتبس فأمر لاخلاف فيه بين أهل العلم.

وأما قولكم : إن ما علم وجوبه بطريق ملتبس ومختلف فيه واجب ليس بفرض فإنه غلط، لأن الواجب إذا كان واجباً في نفس يلحق المأثم بتركه سواء كان الطريق إلى وجوبه جلياً أو خفياً ملتبساً أو واضحاً مختلفاً فيه أو متفقاً عليه، فلا معتبر بطرق العلم إلى وجوبه وإن اختلفت في مراتبها ونصيِّتها . وإنما المعتبر بكون الشيء مفروضاً في نفسه. ولا يجب أن يكون

---

(٩) هذا الرد على الحنفية استفاده إمام الحرمين في تخليص التقريب لوحة (٨) ، وقرره بما هو أوضح من كلام الباقلاني . وكذلك استفاده الزركشي في البحر المحيط (١٨٢/١) .

ما علم وجوبه من دين النبي ﷺ بدليل يمكن التأويل في مثله والغلط في اعتقاد موجبه، وما علم بالخفي من الأدلة وبالجلي منها مخالف في كونه واجباً فرضاً لما علم وجوبه من دينه ﷺ ضرورة وباتفاق من الأمة، بل هما واجبان مفروضان وإن اختلفت الطرق إلى العلم بوجوبها.

وفعلهم هذا يوجب أن لايكون الفرض من دين الرسول ﷺ إلا ما علم وجوبه ضرورة، وباتفاق من الأمة، وطريق غير سائغ فيه التأويل.

وهذا يوجب أن يكون فرض العامي الرجوع إلى قول المفتي، لأن ذلك مختلف فيه. ولايكون فرض العالم العمل بالقياس وخبر الواحد والإجماع والعموم، لأن ذلك مختلف فيه وغير معلوم صحته بضرورة ولا اتفاق.

وأن لايكون ترك استباحة الدار وقتل الذراري والأطفال فرضاً في الدين (١٠) لأنه مختلف فيه والخوارج (١١)، متأولة في دفعه وغير عالمة بتحريمه ضرورة.

ويجب - أيضاً - أن لا يكون اعتقاد التوحيد والنبوة فرضاً، لأنه ليس بمعلوم ضرورة والدليل/ عليها أخفى وأشد إلتباساً، ولما بطل هذا أجمع ص٥٩
بطل ما قالوه.

ولو سلمت دعواهم هذه لساغ لغيرهم أن يقول إن الواجب الذي ليس

---

(١٠) فيه إشارة إلى ما يذهب إليه الخوارج من تجويزهم قتل أولاد مخالفيهم من المسلمين وسبي نسائهم، وقد اشتهر هذا المذهب عن الأزارقة منهم، قال البغدادي في الفرق بين الفرق ص ٨٤ : « وزعم نافع وأتباعه أن دار مخالفيهم دار كفر، ويجوز فيها قتل الأطفال والنساء » وانظر في ذلك أيضاً المواقف للإيجي ص ٤٢٤.

(١١) الخوارج : هم الذين خرجوا على علي ومعاوية رضي الله عنهما وكفروهما لأنها رضيا بالتحكيم محتجين بأنه لايجوز أن يُحكّم الرجال في دين الله، وأنه لا حكم إلا لله. قرروا قتل علي ومعاوية وعمرو بن العاص رضي الله عنهم . فقتل عبد الرحمن بن ملجم علياً ونجا الآخران.
انقسموا فرقاً كثيرة. ذكر منهم البغدادي في الفرق بين الفرق ص ٧٢ - ١١٤ عشرين فرقة، وانظر فرقهم ومذاهبهم في المواقف من ص ٤٢٤ - ٤٢٧ والبداية والنهاية لابن كثير ١/١١٤-١٣٨ ومقالات الإسلاميين ص ٨١.

بفرض ما علم وجوبه ضرورة وبطريق غير مختلف فيه. والواجب الفرض ما علم بطريق تحتمل [١٢] التأويل، ولايكفرُ من رده فلا يجدون في ذلك فصلاً.

وقد حكي عن قوم أنهم قالوا : الفرض من الواجبات : « ما نطق القرآن بوجوبه دون ما تقرر وجوبه بسنة الرسول ﷺ عن وحي ليس بقرآن، وما وقع باجتهاده ﷺ [١٣] . وهذا باطل، لأن القرآن قد نطق بالندب في الأفعال - كما نطق بالواجب الفرض - في قوله تعالى ﴿ وافعلوا الخير ﴾[١٤] ﴿ وأشهدوا إذا تبايعتم ﴾ [١٥] ﴿ فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً ﴾ [١٦] ﴿ ومتعوهن على الموسع قدره ﴾ [١٧] في أمثال هذا.

ونطقت السنة بالواجب الفرض من فرض النية في الصلاة، وتقدير دية الأصابع، ووجوب الدية على العاقلة. [١٨] ووجوب كثير من قصاص الجنايات، إلى ما يكثر تتبعه من الفرائض الثابتة بالسنة، فبطل ما قالوه[١٩]، وثبت أن الواجب هو الفرض.

---

(١٢) في المخطوطة « يحمل ».
(١٣) هذا القول نسبه البعلي في القواعد والفوائد الأصولية ص ٦٤ للإمام أحمد رواية عنه نقلاً عن أبي الوفاء ابن عقيل. وكذلك فعل في المسودة ص ٤٥. وهذا القول يخالف قول الحنفية لأن الحنفية تطلق الفرض على كل ما ثبت بقاطع سواء كان كتاباً أم سنة متواترة أم إجماعاً.
(١٤) سورة الحج آية : ٧٧ .
(١٥) سورة البقرة آية : ٢٨٢.
(١٦) سورة النور آية : ٣٣.
(١٧) سورة البقرة آية : ٢٣٦.
(١٨) ذلك في قتل الخطأ دون العمد.
(١٩) نقل هذا الدليل الزركشي في البحر المحيط ١٨٣/١ وعزاه للقاضي الباقلاني.

بـــاب

القول في معنى وصف الفعل بأنه مكروه (١)

إعلموا أن معنى وصف الفعل بأنه مكروه ينصرف إلى وجهين لا ثالث لهما (٢) :

أحدهما ، أنه منهي عن فعله نهي فضل وتنزيه، ومأمور على وجه الندب بأن يفعل غيره الذي هو أولى وأفضل منه، وذلك نحو كراهتنا لترك صلاة الضحى وقيام الليل والنوافل المأمور بفعلها، فيقال للمكلف نكره لك ترك

---

(١) المكروه مأخوذ من الكراهة وهي ضد المحبة والرضا. قال تعالى : ﴿ وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ﴾ . وعند المعتزلة الكراهة ضد الإرادة. والكراهة مأخوذة من الكريهة وهي الشدة في الحرب. ينظر في ذلك مختار الصحاح ص ٥٦٨ والميزان للسمرقندي ص ٤٠ والمصباح المنير ص ٥٣١ والقاموس المحيط ص ١٦١٦.

(٢) ذكر الزركشي في البحر المحيط ٢٩٦/١ أن المكروه يطلق على أربعة أمور :
الأول: مانهي عنه نهي تنزيه. وهو الأصل في الإطلاق الإصطلاحي. ومنه النهي عن الشرب قائما.
الثاني : ترك الأمر المندوب والأولى كترك صلاة الضحى وترك قيام الليل ومنه ترك غسل الجمعة. وقد نص الشافعي في الأم على أن ترك غسل الإحرام مكروه. وبعضهم خص هذا القسم باسم خلاف الأولى. خلافاً للأول فقد أطلقوا عليه لفظ مكروه.
وهذان القسمان جعلهما القاضي الباقلاني هنا قسماً واحداً.
الثالث : ما وقعت الشبهة في تحريمه كأكل لحم السباع والوضوء بالماء المستعمل والوضوء بسؤر الهرة للإختلاف في طهورية كل منهما. وقد تكون الشبهة لتعارض الأدلة وتقاربها في قوة الحجية أو للإختلاف في الحكم.
الرابع : أطلقه بعض الفقهاء قبل استقرار الإصطلاح على الحرام وبعضهم يقيده بكراهية التحريم. وقد ورد إطلاق لفظ الكراهة على الحرام في القرآن في قوله تعالى : ﴿ كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً ﴾ وكان ذلك بعد ذكر مجموعةاتفق على تحريمها واستعمله بهذا المعنى الشافعي في باب الآنية من الأم حيث قال : « وأكره آنية العاج » وقال في باب السلم : « وأكره اشتراط الأعجف والمشوي والمطبوخ لأن الأعجف معيب » وورد في كلام الإمام أحمد – رحمه الله – بهذا المعنى، ومنه قوله : « أكره المتعة والصلاة في المقابر ». ونقل الزركشي عن محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة أنه فرق بين الحرام والمكروه كراهية تحريم. فخص الأول بما ثبت تحريمه بدليل قطعي، والثاني بما ثبت تحريمه بدليل غير قطعي، كما فعل الحنفية في الفرض والواجب.
ولم يتعرض القاضي الباقلاني هنا إلى الإطلاق الرابع من إطلاقات المكروه.

هذه الأمور، والمراد بذلك أن فعلها أفضل من تركها، لأن في فعلها ثواباً، ولا ثواب في تركها.

والوجه الآخر، وصف المختلف في حكمه بأنه مكروه نحو وصف التوضي/ بالماء المستعمل بأنه مكروه لموضع الخلاف في جواز التوضي به، ص٦٠
ونحو التوضي بسؤر الهر مع القدرة على غيره لأنه أفضل، ونحو أكل لحوم السباع وما يجوز أكله، واتفق على أن العدول عنه وأكل غيره أولى في أمثال هذا، مما العدول عنه إلى غيره أحوط وأولى وأفضل، وإنما يجب أن يقال في مثل هذا إنه مكروه في حق من رأى أن ذلك لايجوز، ولايقال أنه مكروه على الإطلاق، وسيما مع القول بأن كل مجتهد مصيب في فروع الدين (٣)، وأن الحق في جميع الأقاويل، وليس من دأب الفقهاء أن يصفوا ما أمرنا به مما ليس غيره أفضل منه ولا ما قطع الدليل على تحريمه بأنه مكروه، فلذلك لايجوز أن يقال في شيء من الفرائض والنوافل ولا في المباح المطلق أنه مكروه، ولايصفون أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وشرب الخمر بأنه مكروه لما كان مقطوعاً على تحريمه.

وقد يقال في الفعل إنه مكروه إذا اختلف في تحليله وتحريمه اختلافاً حاصلاً مع عدم النص القاطع على أحد الأمرين، بل واقع فيه من جهة الإجتهاد وغلبة الظن. فيقال في مثل هذا إنه مكروه فعله عند من أداه الإجتهاد إلى تحريمه وكان القول بذلك من فرضه (٤)، وتجويزه لغيره القول بتحليله إذا كان ذلك من جُهد رأيه فيكون ذلك مكروهاً في حق العالم

---

(٣) مذهب القاضي الباقلاني هو أن كل مجتهد مصيب، ونقل عن الشافعي مثل قوله، وقال : لولا أن مذهب الشافعي كذلك لما عددته من الأصولية. وينظر حقيقة مذهبه في البرهان ٢/١٣١٩ وكتاب الإجتهاد من تلخيص التقريب بتحقيقي ص ٣١.

(٤) يكون من فرضه العمل بما توصل إليه في اجتهاده، ولايجوز له العدول عن اجتهاده إلى إجتهاد غيره. ولكن غيره من المجتهدين أو العوام لايكون ملزماً بما توصل إليه غيره من المجتهدين أو غيره من العوام فيكون في حقهم على الكراهة ما دام وقع فيه الخلاف.

وفرضه. وغير مكروه في حق غيره إذا اختلف اجتهادهما. لا وجه لقولهم مكروه سوى ما ذكرناه، وقد قال ﷺ في الأمر المشتبه : « حلال بيِّن وحرام بيِّن، وأمور بين ذلك متشابهات لايعلمها إلا قليل » (٥) . وقال عليه السلام لوابصة (٦): « يا وابصة استفت نفسك وإن أفتاك المفتون » (٧) أي خذ بالحزم والحذر وتجنب ما حاك في صدرك وارجع إلى الإجتهاد والنظر، واعدل عن التقليد، وهذا لايكون إلا خطاباً للعالم، ولم يُرد عليه السلام بقوله
« متشابهات » أنه لادليل عليها ولكنه أراد غموض الدليل وخفاءه، فلذلك / ص٦١
قال : « لايعلمها إلا قليل » ولو لم يكن عليها دليل لم يعلمها قليل ولاكثير، وكره للمرء الاقدام على ما حاك في صدره وخاف الزلل فيه وظن إصابة دليل قاطع عليه فلم يجب عليه الكف عن ذلك أحياناً.

---

(٥) أخرج الحديث الستة وغيرهم.
البخاري : ٣٤/١ برقم (٥٢) في كتاب الإيمان باب (٣٩) فضل من استبرأ لدينه و ٧٤/٢ برقم (٢٠٥١) في كتاب البيوع باب (٢) الحلال بيِّن والحرام بيِّن. ومسلم (١٢١٩/٣) في كتاب المساقاة باب (٢٠) أخذ الحلال وترك الشبهات رقم (١٥٩٩).
أبو داود : (٦٢٣/٣) رقم (٣٣٢٩ ، ٣٣٣٠) . في كتاب البيوع باب (٣) إجتناب الشبهات.
والترمذي : برقم (٢٠٥) في كتاب البيوع باب ترك الشبهات.
والنسائي : برقم (٤٤٥٨) في كتاب البيع باب اجتناب الشبهات.
وابن ماجة : برقم (٣٩٨٤) في كتاب العتق باب الوقوف عند الشبهات.
ولفظ البخاري : « الحلال بيِّن والحرام بيِّن وبينهما مشتبهات لايعلمها كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات كراع يرعى حول الحمى يوشك أن يواقعه ألا وإن لكل ملك حمى، ألا إن حمى الله في أرضه محارمه. ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب ».
(٦) هو وابصة بن معبد الأسدي. صحابي جليل، وفد على الرسول ﷺ سنة تسع – لم يترجم له ابن عبد البر في الإستيعاب. له ترجمة في الإصابة برقم (٩٠٨٦) ٢٨٩/١٠ . ط ١ . النهضة الحديثة بمصر سنة ١٩٧٧ م بتحقيق طه الزيني.
(٧) روى حديث وابصة بن معبد الإمام أحمد في المسند (٢٢٨/٤) وفي سنده أيوب بن عبد الله بن مكرز وهو مجهول. ورواه الدارمي (٢٤٥/٢ ، ٢٤٦). كما أخرجه أحمد (١٩٤/٤) بسند صحيح عن أبي ثعلبة. ولفظه عند أحمد : قال وابصة : « أتيت رسول الله ﷺ فقال : جئت تسأل عن البر ؟ قلت نعم، فقال : « استفت قلبك ، البر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك » وحكم عليه النووي في رياض الصالحين بالحسن.

فأما وصف الفعل الواقع بأنه مكروه لله وقوعه واكتساب العبد له، فذلك باطل . لأنه تعالى الخالق لجميع أفعال العباد والمريد لإيجادها، وقد يوصف بأنه كاره للقبائح منها على معنى أنه كاره لكونها ديناً مشروعاً وكاره لوقوعها من الأنبياء والملائكة عليهم السلام، وممن علم أنها لاتقع منه، فأما من علم وقوعها منه على غير ذلك فباطل (٨).

---

(٨) تابع إمام الحرمين في التلخيص لوحة (٩) القاضي في القول ببطلان وصف ما يقع من أفعال المكلفين بالكراهة. وذلك بناء على أصل الأشاعرة أن الله سبحانه وتعالى خالق لأفعال المكلفين ومخترعها وبالتالي يلزم عليه وصف فعل الله أنه مكروه . ولهذا يتحرجون من وصف مايقع من أفعال المكلفين أنه مكروه على معنى كراهية أصل الوجود. وإنما أباحوا القول بأن الله كره وقوعه من أوليائه وأنبيائه وملائكته. ويكره كونها ديناً مشروعاً.

وهذا مخالف للتصريح في القرآن والسنة بكراهية الله سبحانه لبعض ما يقع من عباده من الذنوب والمعاصي.

بـــاب
ذكر معاني عبارات الفقهاء والمتكلمين في وصف الفعل بأنه صحيح وفاسـد ونحـو ذلك

والذي يريده المتكلمون بذلك إنه فعل واقع على وجه يوافق حكم الشرع من أمرٍ به أو إطلاق له، ولايعنون بذلك أن قضاءه غير واجب وفعل مثله بعده غير لازم. وكذلك فإنما يريدون بوصف الفعل بأنه باطل وفاسد أنه قبيح ومفعول على مخالفة حكم الشرع، ولا يعنون بذلك أن قضاءه واجب وفعل مثله بعده لازم (١).

فأما كثير من الفقهاء فإنه يعني بقوله صلاة باطلة فاسدة أن مثلها واجب بعد فعلها وقضاؤها لازم. وقولهم عبادة صحيحة إنما يعنون به براءة الذمة بفعلها وسقوط القضاء لها. فلذلك قالوا : الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة ماضية وإن كانت معصية، والصلاة المقطوعة/ بطفي الحريق ص٦٢
وإخراج الغريق وطلوع الماء على المتيمم باطـــلة وإن كانت طاعة لله يعنون بذلك وجوب قضـــائها وفعل مثلها بعدهـــا، ونحن نتقصى القول في ذلك من بعد.

---

(١) ذكر الغزالي في المستصفى (٩٤/١) إنما وقع الخلاف في الصحة والبطلان بين المتكلمين والفقهاء في العبادات دون المعاملات. وجعل الخلاف بينهما لفظياً في التسمية فقط، فصلاة من ظن أنه متطهر صحيحة عند المتكلمين، ويجب عليه قضاؤها ولكن بأمر جديد. وهي صلاة فاسدة عند الفقهاء لأنها لم تجزئه. وكذلك من قطع صلاته لإنقاذ غريق. ولذا الصحيح من العبادات عند المتكلمين هو « ما وافق الشرع في ظن المكلف » وعند الفقهاء « ما أجزأ وأسقط القضاء ». وكثير من الأصوليين ينقلون الخلاف عن المتكلمين والفقهاء ولا يصرحون بما هم عليه إلا ما كان من إمام الحرمين في التلخيص (٩) فقد صرح أنه يرى رأي المتكلمين. وذهب الزركشي في البحر المحيط (٣١٣/٢) إلى رأي الفقهاء. ونقل عن أصحابه الشافعية أنهم في تفريعاتهم قسموا الصحيح إلى ما يغني عن القضاء وما لايغني . والزركشي يرى أن الخلاف بين الفقهاء والمتكلمين معنوياً وليس لفظياً.

فأما قولهم عقد باطل وحكم باطل وشهادة باطلة وصحيحة وعقد صحيح. فإنما يعنون به نفوذه ووقوع التمليك به، ويريدون بقولهم فيه باطل أنه مما لايقع به التمليك (٢) ، وأن الشهادة والحكم والفتيا إذا قالوا باطلة إنه مما لايلزم العمل والأخذ بها، ولا يجب الحكم بالشهادة، وكذلك قولهم : إقرار باطل وإنكار باطل في أمثال هذا مما لعلنا أن نشرحه من بعد.

هذه جملة المقدمات التي لايتم معرفة أصول الفقه وأحكام أفعال المكلفين إلا بها كافية إن شاء الله.

---

(٢) لم يختلف الفقهاء والمتكلمون بالنسبة للصحة والبطلان في العقود والمعاملات. فالصحيح هو : « ما ترتب ثمرته المطلوبة منه عليه » وأنكر الآمدي في إحكام الأحكام (١٣١/١) تعريفه « بإذن الشارع في الإنتفاع بالمعقود عليه » بكونه غير جامع لخروج البيع بشرط الخيار مع أنه صحيح بالإجماع.

وأما الباطل من المعاملات فيكون « ما لم يثمر المقصود منه ».

بـــــاب
في أنه لايجب نصرة أصول الفقه على أصل فقيه من الفقهاء وموافقة مذهب من المذاهب

واعلموا - وفقكم الله - أنه إنما يجب أن يقال بالمذهب، لأن الدليل قد دلّ عليه، لا لأجل أن صاحبه قال به وذهب إليه. فيجب لذلك بناء المذاهب على الأدلة، لا الأدلة عليها.

ويبيِّن ذلك - أيضاً - أنه قد يعرف صحة القول والحكم فيه بدليله وحجته من لايفتقر في العلم بذلك إلى كون ما دان به وعرفه مذهباً لأحد، وإن جاز أن يوافق قوله الذي صار إليه بعض المذاهب، فبان أن العلم بالحكم لايفتقر إلى بنائه على مذهب، وإنما يفتقر إلى العلم بطريق الحكم وبالله التوفيق (١).

---

(١) هذا الباب حذفه إمام الحرمين في تلخيص التقريب ولم يتعرض له. ولكنه بحثه في البرهان ١١٥٦/٢ وتابعه الزركشي في البحر المحيط (١٣١/٦).

حيث قال إمام الحرمين : « ذهب معظم الأصوليين إلى أن المجتهد لايجوز له الإقتصار على ترجيح مذهب على مذهب من غير تمسك بما يستقل دليلاً وحكى عبد الجبار في كتابه « العمد » عن بعض أصحابه جواز الإكتفاء بالترجيح. وسقوط هذا المذهب واضح. فإن الترجيح الحقيقي ينشأ من منتهى الدليل » ثم ذكر إمام الحرمين وتابعه الزركشي أن الترجيح يدخل المذاهب باعتبار أصولها. ولهذا رجح إمام الحرمين مذهب الشافعي على غيره من المذاهب.

وأقول : الحق أنه لايوجد مذهب راجح مطلقاً، ولم يجمع أحد من الأئمة الأربعة الحق، بل الحق موزع بينهم، ولذا لايمكن القول إن أحد هذه المذاهب راجح مطلقاً، والله أعلم.

بـــاب
ذكر من يجب عليه العلم بأصول الفقه / ص٦٣

اعلمــوا - رحــمكم الله - أن فــرض علم ذلك على الكفــاية دون الأعيان(٢).

والدليل على ذلك أن معرفة أحكام أفعال المكلفين المتوصل إلى علمها بأصول الفقه، وأدلة أحكام الفقه إنما هو فرض على الكفاية دون الأعيان، وإنما على العامي التقليد في ذلك والرجوع إلى قول العلماء، ولامعتبر بخلاف من يخالف في ذلك ممن حكم أنه من فرائض الأعيان (٣). وسنقول في إبطال ذلك عند انتهائنا إلى الكلام في التقليد قولاً بيِّناً إن شاء الله، إذا ثبت هذا وكان العلم بأصول الفقه وأدلته إنما يجب لوجوب العلم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية التي تختص بها العلماء وجب أن تكون واجبة على العلماء دون العامة، كما أن العلم بماله يجب من فروض العلماء دون العامة، فإذا قام به البعض منهم سقط - أيضاً - عن باقي العلماء فرض العلم بذلك

---

(٢) ذهب الباقلاني هنا إلي أن العلم بأصول الفقه فرض على الكفاية على العلماء المجتهدين دون العامة قياساً على الفقه، لأن العامي فرضه تقليد العالم، فليس واجباً عليه علم الفقه وبالتالي لايجب عليه تعلم أصول الفقه. والمسألة هذه يستقصى الكلام عليها في باب التقليد. وهذه المسألة لم يتعرض لها إمام الحرمين في التلخيص وما ذهب إليه الباقلاني نقله ابن حمدان الحنبلي في صفة الفتوى والمفتي والمستفتي ص ١٤ على أنه مذهب الحنابلة. ونقل ابن حمدان عن ابن عقيل الحنبلي وعن العالمي الحنفي أنهما قالا : إنه فرض عين . ولعلهما أرادا أنه فرض عين على من أراد الإجتهاد والفتوى والقضاء. وبذلك لايوجد إختلاف بين القولين. وقد نقل ابن النجار في شرح الكوكب المنير (٤٧/١) عن المرداوي أنه قال في التحبير في شرح التحرير أنه فرض كفاية. وبهذا يتضح أن كونه فرض كفاية هو قول جمهور أهل العلم. وينظر في ذلك المحصول للرازي (٢٢٨/١/١).

(٣) المراد أنه فرض عين بالنسبة للفقه. وأما بالنسبة لأصول الفقه فكما تقدم فإنما يحمل قول من قال إنه فرض عين أنه في حق المجتهدين دون العوام. وكما ذكر الباقلاني يكون تفصيل الكلام في حكم تعلم الفقه في باب التقليد.

إلا فيما يخصه وينزل به فلا يسوغ له فيه التقليد مع كمال آلته على ما سنذكره (٤) في فصول القول في التقليد، وما يجوز فيه وما لا يجوز إن شاء الله تعالى.

فصل

وإن كان في أصول الفقه ما يؤدي الجهل به إلى الجهل بالتوحيد والنبوة وما يتصل ببابهما، أو إلى الجهل ببعض الأصول التي يأثم مخطيء الحق فيها من فرائض الأعيان، التي العامة والخاصة فيها سواء وجب معرفة ذلك الأصل لأجل أن تضييع علمه يؤدي إلى الجهل بما قد فرض علمه، وما نعرف في أصول الفقه ما هذه سبيله (٥). وكذلك وإن كان فيه ما يؤدي الجهل به إلى تضييع علم حكمٍ من الأحكام الشرعية التي تستوي فيها فروض الأعيان.

وإن لم يكن العلم بثبوته من دين الرسول ﷺ ضرورة من فعل الله

---

(٤) مسألة تقليد المجتهد للمجتهد تعددت فيها الأقوال. مع اتفاقهم على أن المجتهد الذي اجتهد وتوصل لرأي في المسألة لايجوز له تقليد غيره إجماعاً. واختلفوا فيمن لم يجتهد مع قدرته على الإجتهاد. فبعضهم منعه من تقليد غيره من العلماء مطلقاً سواء أراد أن يفتي أو يقضي أو يعمل بنفسه، وسواء كان مع ضيق الوقت أو سعته. وبعضهم أجاز له التقليد في بعض هذه الأحوال دون بعض. وبعضهم أجاز له التقليد مطلقاً ومظنة تفصيل الأقوال في هذه المسألة هو باب التقليد في آخر الكتاب.

(٥) ذهب أهل العلم إلى أن بعض الأحكام الشرعية مما هو معلوم من الدين بالضرورة ولايسع أحداً جهله كالعلم بأركان الإسلام وحرمة الزنا والربا والسرقة، فإن العلم بهذه الأحكام فرض عين. وبعضهم ذهب إلى أنه توجد أحكام هي فرض عين على بعض دون بعض مثل ما تعم به البلوى ويكثر تعرض الناس له كل بحسبه، فالبائع والتاجر ينبغي أن يعلم ما يحرم من البيوع دون غيره من الناس الذين لايكثر تعرضهم لذلك.

وهذه الأحكام التي أصبحت فرض عينٍ في حقهم إذا توقف الوصول إليها على علم أصول الفقه هل يصبح فرض عين في حقهم أولاً ؟ فبناء على القول بأن ما لايتم الواجب إلا به فهو واجب يصبح فرض عين في حقهم. ولكن الباقلاني - رحمه الله - نفى أن يوجد من الأحكام التي أصبحت فرض عين على بعض الناس ما يتوقف فهمها على معرفة أصول الفقه. وبالتالي لايكون أصول الفقه فرض عين في حقهم وإن كان بعض الأحكام الفقهية التي ذكرناها أصبحت فرض عين في حقهم.

سبحانه/ بل من كسب العبد وجب - أيضاً - على الأعيان معرفة ذلك ص٦٤
الأصل، وذلك نحو الأصل الذي به يُعلم تحريم النكاح في العدة وتحريم المرأة على عمتها وخالتها، والجمع بين الأختين، ونكاح المطلقة ثلاثاً من غير أن تنكح زوجاً غيره، ووجوب التقابض في الصَّرف في المجلس، وأمثال ذلك مما العلم بتحريمه عند كثير من فرائض الأعيان وجب على سائر المكلفين معرفة الأصل الموجب لتحريم ذلك، وهذا ما لا يجب إلا بعد قيام دليل قاطع من نص أو إجماع على وجوب علم هذه الأحكام على سائر المكلفين، لأن الجهل به حينئذ يكون مؤدياً إلى الجهل بتحريم ما قد فرض العلم بتحريمه على الجميع.

فأما إذا لم يقم على ذلك دليل وكان باتفاق فرض علم ذلك، لأن ما للعلماء دون العامة وجب أن تكون معرفة الأصل الدال عليه من فرض العلماء، وكان فرض العامي في ذلك الرجوع فيه إلى من يعلم أنه من علماء الأمة وعدولها(٦) الذين يجوز لهم الإجتهاد والفتوى في الدين والأخذ بما يفتيه به في ذلك.

فأما الفتيا والحكم فمن قال من أهل العراق إنهما يجوزان بالتقليد(٧) فإنه يوجب فرض علم دليل الحكم والفتيا على الكفاية، ومن منع من ذلك وهو

---

(٦) العدالة عند معظم أهل العلم شرط في قبول فتوى المفتي ولكنها ليست شرطاً في جواز الإجتهاد للمجتهد كما تشعر به عبارة المصنف رحمه الله.

(٧) هذا المذهب نسبه ابن حمدان في صفة الفتوى والمفتي والمستفتي ص ٢٥ إلى الإمام أبي حنيفة - رحمه الله - وأنكر هذا القول حيث قال: « وأجاز أبو حنيفة تقليده فيما يفتي به غيره والحكم به، ولا وجه له مع جهل المفتي والحاكم ». ونسبه للحنفية وآخرين ابن النجار في شرح الكوكب (٥٦٣/٤) . وبعض العلماء أجاز للمقلد الفتوى بشروط ككونه متبحراً في المذهب ومنهم أبو محمد الجويني على ما في شرح الكوكب المنير ٥٥٩/٤ . وذهب القفال المروزي الشافعي إلى الجواز إذا كان يحفظ مذهب إمامه وبعضهم علله بالضرورة . وذهب معظم الأصوليين إلى عدم الجواز لغير المجتهد، فقال ابن النجار (٥٥٧/٤) « لايفتي إلا مجتهد ». وينظر في هذه المسالة المسودة ص ٤٨٥ ، والبرهان (١٣٣٠/٢) وفواتح الرحموت (٤٠١/٢) واللمع ص ٧١ ، والمعتمد (٩٢٩/٢) ونهاية السول مع البدخشي (٢١١/٣).

الصحيح، وقول الجمهور - فإنه يوجب فرض علم دليل الحكم الذي به يفتي الفقيه ويحكم الحاكم فرضاً على عين كل عالم ومفتي ، ونحن نكشف القول بصحة ذلك في فصول القول في التقليد، ومنع تقليد العالم للعالم إن شاء الله تعالى.

بـــــاب

القول في حصر أصول الفقه

وترتيبها وتقديم الأول فالأول منها (١)

إعلموا أن أصول الفقه محصورة.

فأولها : الخطاب الوارد في الكتاب والسنة/ على مراتبه التي نذكرها من بعد. ص٦٥

وثانيها : الكلام في حكم أفعال الرسول عليه السلام الواقعة موقع البيان لمجمل مافي الكتاب والسنة، أو ابتداء إثبات حكم بها، لأنها إذا وقعت موقع البيان صارت بمنزلة الخطاب، وربما كان البيان بها لمن علمها وشاهدها أبلغ منه بالقول على ما نذكره من بعد.

وثالثها : القول في الأخبار وطرقها وأقسامها.

ورابعها : بعض الأخبار المروية عن الرسول ﷺ وهي أخبار الآحاد الواردة بشروط قبولها في الأحكام (٢).

وخامسها : الإجماع.

---

(١) اختلفت وجهات نظر الأصوليين في ترتيب المباحث في كتبهم. وهذا الإختلاف في الترتيب مرجعه للإختلاف في كون بعض المباحث هل هي من أصول الفقه. وإذا لم تكن من أصول الفقه، هل يجوز أن تبحث فيه لكونها لها علاقة بموضوع أصول الفقه. فمن يرى أن موضوع علم أصول الفقه هو الأدلة فقط. قد لايبحث الأحكام الشرعية أو يبحثها على أنها ثمرة للأدلة، فبعضهم بدأ بها وبعضهم أخرها في آخر كتابه. وكل شخص له في ترتيبه مبررات ودوافع، وبالتالي لايمكن الحكم على فساد أي منهج في الترتيب، لأن الأمر من باب اختلاف وجهات النظر في ذوق الترتيب، وبالنظر للعديد من كتب أصول الفقه يجد الناظر البصير أن معظم المتكلمين أقدر على حسن الترتيب وسلامة التقسيم، والناظر لمسلك الغزالي في المستصفى يبهر من حسن صنيعه في تقسيم الكتاب إلى أقطاب أربعة ثم القطب إلى أبواب والأبواب إلى فصول.

(٢) جعل إمام الحرمين الثالث والرابع في تلخيص التقريب لوحة (٩) قسماً واحداً.

وسادسها : القياس، ونعني بذلك حمل المعاني المودعة في الأصول التي إذا ثبت تعلق الحكم بها وجب القياس على المعاني المودعة فيها.

وسابعها : صفة المفتي والمستفتي والقول في التقليد، ومن الناس من يجعل القول في صفة المفتي والمستفتي والتقليد باباً واحداً. ومنهم من يجعل ذلك ثلاثة أبواب.

وثامنها : الحظر والإباحة [٣] وسيَّما على قولنا بأنهما حكمان شرعيان. ومن قال إنما يُعلم حكم الحظر والإباحة من جهة العقل لايجعل الكلام في هذا الباب من أصول الفقه، والأولى أن يكون من أصوله لما نذكره من بعد.

ولهذه الأصول لواحق تتصل بها، وليست منها على ما نبينه من بعد. وقد دخل في الخطاب الأمر والنهي والخصوص والعموم إذا دل الدليل على كونه عاماً وإلا وجب الوقف فيه على ما سنشرحه من بعد. ويدخل فيه الناسخ والمنسوخ والمجمل والمفسر والمطلق والمقيد ولحن الخطاب ومفهومه وفحواه، ويدخل فيه دليل الخطاب على قول مثبتيه [٤]، ومراتب البيان [٥]، وسنفرد لكل شيء من ذلك باباً إن شاء الله.

والواجب عندنا في الترتيب تقديم الخطاب الوارد في الكتاب والسنة على جميع هذه الأبواب لأمور :

---

(٣) وضح إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٩) المراد بالحظر والإباحة - والتي اختلف فيهما هل هما شرعيان أو عقليان - أنهما الإباحة والحظر قبل ورود الشرائع. ويوجد في هذه خلاف بين المعتزلة وغيرهم. فالمعتزلة ترى أنهما حكمان عقليان وذهب جماهير العلماء ومنهم الباقلاني إلى أنهما شرعيان.

(٤) الذين أثبتوا حجية دليل الخطاب (مفهوم المخالفة) هم الجمهور خلافاً للحنفية.

(٥) كثير من الأصوليين لم يبحثوا هذه المباحث اللغوية التي هي الأوامر والنواهي والعموم والخصوص والمطلق والمقيد والإجمال والبيان ودلالات الألفاظ الأخرى تحت الكتاب والسنة إنما بحثوها تحت الشق الثاني من موضوع أصول الفقه، وهو كيفية استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة . وهو الأليق بالترتيب.

أحدها ، أن جميع الأحكام الشرعية مودعة في الكتاب والسنة / نطقاً ص٦٦
أو مفهوماً أو معنى مودع فيهما وإن كانت السنة مبيِّنة للمراد بما أشكل معناه من الكتاب، ويجب مع ذلك تقديم الكتاب على السنة لكونه كلام الله عز وجل المرسِل لصاحب السنة، ولأن القرآن آية لنبوته وما هو عليه من الجزالة(٦) والبلاغة المتجاوزة لسائر البلاغات وكونه مختصاً بالإعجاز وعدم النظير، ولكونه آية للرسول عليه السلام وشاهداً لنبوته ولتضمنه الأمر باتباع السنة والوعيد على مخالفة صاحبها وما في الكتاب والسنة المقطوع عليها إما بضرورة أو دليل سواء في وجوب الرجوع إليهما واستنباط معرفة الأحكام منهما، وإن كان للكتاب فضيلة النظم والإعجاز (٧).

ويلي ذلك في الرتبة أفعال الرسول عليه السلام الواقعة موقع البيان، لأنها بمثابة أقواله الواردة لبيان الأحكام (٨) ويلي ذلك بعض الأخبار المروية عن الرسول عليه السلام.

فإن قيل ، ولِمَ لمْ تجعلوا الخبر المتواتر عنه طريقاً إلى معرفة الأحكام(٩) ؟

---

(٦) يوجد كلمة (الوصف) في المخطوطة . يبدو أنها مشطوبة.

(٧) ذكر الباقلاني أسباباً عديدة اقتضت تقديم الكتاب على السنة في البحث وكلها أسباب صحيحة تقتضي البدء بكتاب الله جل شانه.

(٨) لم يذكر الباقلاني إقرار رسول الله ﷺ وذلك لأن الإقرار إما أن يكون إقراراً على فعل فهو سنة فعلية أو إقراراً على قول فيكون سنة قولية ولذلك لم يفردها بالذكر.

(٩) هذا الإعتراض أورده إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٩) بصورة أخرى فقد قال : فإن قيل : ذكرتم السنة مع خطاب الكتاب في صدر الأدلة، ثم ذكرتم الأخبار في درجة أخرى فما الوجه فيه ؟

وظاهر عبارة الباقلاني تدل على أنه يقول : إن الخبر المتواتر ليس طريقاً لمعرفة الأحكام. وكلام إمام الحرمين في التلخيص، وكلام الباقلاني في الإجابة عن الإعتراض يدل على خلاف ذلك. حيث يفيد كلامهما أن الخبر المتواتر داخل تحت القسم الأول وهو الكتاب والسنة، لأن الخبر المتواتر مقطوع به أنه من السنة دون أخبار الآحاد. التي يظن أنها من كلام الرسول ﷺ . ولذا تحتاج إلى معرفة كونها من كلام الرسول ﷺ إلى إستدلال دون الأخبار المتواترة ، فقد ثبت أنها من كلام الرسول ﷺ اضطراراً.

قيل له ، لأجل أن ماعلم من سنة الرسول عليه السلام إما باضطرار أو بطريق الإستدلال فهي التي يعرف بها الأحكام دون أخبار المخبرين عنها. وإنما الخبر عنها طريق لثبوتها إذا كان بصفة ما ذكرنا، وليس يتعلق الحكم بأخبار المخبرين بها. فأما خبر الواحد فإنما نظن أن النبي ﷺ قد قال ما رواه الراوي، ولا نقطع به، والحكم متعلق بنفس الخبر عن الرسول عليه السلام، وقول الرواة دون قول الرسول عليه السلام، وكيف يتعلق الحكم في مثل هذا بقوله ونحن لانعلم أنه قال ما روي عنه، فبان أن الحكم المعلوم من سنته متعلق بنفس قوله وسنته، والحكم بما لم يثبت منها مما رواه الثقات، ونظن أنه قاله متعلق برواية الرواة، فافترق الأمران وصار خبرالواحد أصلاً يخالف السنة المعلومة (١٠).

ويلي ذلك الكلام في الإجماع، لأن حجيته تثبت بعد الرسول عليه السلام وبعد استقرار أحكام الكتاب / والسنة ، ولأجل أن ثبوت حجته منتزع منهما ومردود إليهما. ص٦٧

فإن قيل ، كيف يصح لكم هذا الترتيب ؟ ، وأنتم تتركون ظواهر الكتاب والسنة بإجماع الأمة، ولا تتركون الإجماع بهما. (١١)

---

(١٠) أي صار خبر الواحد قسماً خاصاً غير السنة القطعية التي هي متواترة، ولذا جعل المصنف لكل منهما قسماً خاصاً به.

(١١) ما يبرر تقديم أحد الدليلين على الآخر متعارض ، فقد توجد مبررات تدعو لتقديم الإجماع على الكتاب والسنة، وهذا معمول به عند معظم الفقهاء في نصب الأدلة للإجتهاد حيث يبدأ المجتهد النظر في كون المسألة مجمعاً عليها فيكُفُ عن الإجتهاد، أو خالية عن الإجماع فينفتح أمامه باب الإجتهاد فيبدأ بالكتاب والسنة، ثم باقي الأدلة. ولكن في موضوعنا هذا لاشك أن الكتاب والسنة تقدمان على الإجماع لما ذكره المصنف، وهو ثبوت الإجماع بعدهما بنصوصهما. وكذلك لأن الأحكام الثابتة بالإجماع المعتد به قليلة بالنسبة للأحكام الثابتة بالكتاب والسنة . ولذا فإن أهمية الكتاب والسنة في كونهما أعظم مصادر التشريع لا يدانيهما مصدر آخر من مصادر التشريع. وأما جواب المصنف عن الإعتراض فأرى فيه ضعف حيث إن مستند الإجماع في بعض الأحيان لايقوى على رفع الكتاب والسنة لو لم ينعقد الإجماع على هذا المستند، فيكون التأثير الفعلي لرفع الكتاب والسنة هو للإجماع، والله أعلم.

يقال له ، نحن لا نترك ظاهر الكتاب والسنة بقول الأمة المجمعة (عليه). وإنما نتركهما بمثلهما من كتاب وسنة كهما. وإنما نتبين بإجماع الأمة على تركهما أنهما منسوخان بمثلهما، أو أن المراد بهما غير ظاهرهما مما وقفت عليه الأمة أو من تقوم بهم الحجة منهم، لعلمنا بأن الأمة لايجوز أن ترفع حكمهما باجتهاد وقياس منها ، وإنما تتبع الأدل منهما، ولا تخالفهما على ما سنبين القول فيه إن شاء الله.

ويلي ذلك القياس وإعماله في مواضعه، وذكر من هو من فرضه، وما يتصل من الفصول ببابه، وإنما وجب تأخيره عما قدمناه من الأدلة لأجل أنه إنما يثبت كونه أصلاً ودليلاً بالكتاب والسنة والإجماع على ما نبينه، ولأن استعماله في مخالفة ما قدمناه من الأدلة باطل محظور، وإنما يصح إذا لم ينفِ ما ثبت بهما حكمه (١٢).

ويلي ذلك صفة المفتي والمستفتي، وإنما وجب تقديم القيام على هذا الأصل، لأجل أن المفتي إنما يصير مفتياً يجوز الأخذ بقوله إذا عرف القياس وما به يثبت وما يجب من أحكامه في مواضع استعماله، ثم يُفتي بعد ذلك. فيجب أن يكون العلم بالقياس حاصلاً له حتى يكون لعلمه به مفتياً.

وإنما صار القول في صفة المفتي والمستفتي من أصول الفقه لأجل أن فتواه للعامي دليل على وجوب الأخذ به في حال وجوازه في حال. فصارت فتواه للعامي بمثابة النصوص والإجماعات وسائر الأدلة للعالم، ولأنه لايكون قوله دليلاً للعامي يجب الأخذ به أو يسوغ ذلك له إلا بعد حصوله على صفة من تجوز فتواه وإلا حَرُمَ عليه الأخذ بقوله (١٣).

---

(١٢) لم يذكر الباقلاني هنا، وكذلك إمام الحرمين في تلخيص التقريب باقي الأدلة الشرعية المختلف فيها، مثل : المصالح المرسلة، والإستحسان، وقول الصحابي، وشرع من قبلنا ، وكذلك لم يذكر مبحث تعارض الأدلة.

(١٣) في المخطوطة (بقول).

وإنما ذكرنا صفة المستفتي مع المفتي، لأجل أن المفتي إنما يفتي عامياً له صفة يسوغ له التقليد للعالم، ولو لم يكن كذلك ما جاز له الأخذ بقول غيره / فوجب ذكر صفتهما وحالهما، وإذا ذكرنا صفة المفتي ص٦٨ والمستفتي فقد ذكرنا أيضاً صفة الحاكم والمحكوم عليه، وإن كان لا يصير حاكما لكونه عالماً بالأحكام وبمن [١٤] يجوز تقليده، وإنما يصير كذلك بأن يكون إماماً قد عقد له أهل الحل والعقد، أو متقلداً للحكم من قبل إمام ومن يستخلفه الإمام.

فإن قيل ، فما وجه جعل الحظر والإباحة من أصول الفقه ؟ [١٥].

قيل له ، لأجل حاجة العالم متى فقد أدلة الشرع - على مراتبها - على إثبات حكم الفعل أن يُقر أمره على حكم العقل فيه، فإن لم يعرف حكم العقل فيه لم يدرِ على ماذا يُقره. ولو قيل : إن المفتي يكفيه إذا لم يجد دليلاً ينقل الشيء عن حكم العقل أن يقول : هذا مما لاحكم له في الشرع، فلا أحكم فيه بحكمٍ شرعي، وإن اختلف في حكمه من جهة العقل لم يكن ذلك بعيداً. هذه جملة في ذكر هذه الأبواب وترتيبها مقنعة إن شاء الله.

---

(١٤) في المخطوطة (وممن).

(١٥) المقصود بالحظر والإباحة - كما صرح بذلك إمام الحرمين في التلخيص لوحة (٩) ، وكما هو واضح من إجابة المصنف هنا - هو حكم الأشياء قبل ورود الشرائع. وليس المقصود حكم الأشياء بعد ورود الشرع فهو عند الجمهور من أصول الفقه.

بـــــاب
الكلام في أحكام الخطاب (١)

اعلموا أن الكلام : « معنى قائم في النفس يُعبِّر عنه بهذه الأصوات المقطعة والحروف المنظومة ». وربما دلَّ عليه بالإشارة والرمز والعقد والخط، وكل قسم منه من أمرٍ ونهي وخبر واستخبار (٢) فإنه لنفسه ومتعلق بمتعلقه لذاته لايجوز خروجه عن ذلك ولا وجود مثله إن كان محدثاً، وليس بأمر ولانهي على ما قد بيناه في غير هذا الكتاب (٣)، فهو في تعلقه بمنزلة العلوم

---

(١) هذا الباب حذفه إمام الحرمين في تلخيص التقريب، ولكن مادته أوردها في أول باب الأمر في نهاية اللوحة (٢٠) من تلخيص التقريب بما يوافق كلام القاضي الباقلاني هنا.

(٢) قسم الكلام الباقلاني إلى أمر ونهي وخبر واستخبار. ونسب هذا التقسيم إمام الحرمين في البرهان (١/١٩٦) إلى قدماء الأصوليين. ونقل عن المتأخرين منهم أنهم زادوا على ماتقدم : التعجب والتلهف والتمني والترجي والقسم والنداء والدعاء. ونقل إمام الحرمين عن الأستاذ الاسفرائيني أنه تكلف في إدخال هذه المذكورة تحت الأقسام السابقة فجعل التلهف والتمني والترجي من أقسام الخبر. وارتضى إمام الحرمين تقسيم الكلام إلى طلب وخبر واستخبار وتنبيه. وأدخل تحت الطلب الأمر والنهي والدعاء. وأدخل تحت الخبر التعجب والقسم. وأدخل تحت الإستخبار الإستفهام والعرض. وأدخل تحت التنبيه التلهف والتمني والترجي والنداء.

(٣) مذهب الأشاعرة في الكلام سبقهم إليه أبو العباس القلانسي وعبد الله بن سعيد بن كُلَّاب ثم تابعه على ذلك أبو الحسن الأشعري وأتباعه ومنهم المصنف أبو بكر الباقلاني. والمسألة فيها ثلاثة أقوال ذكر ابن النجار في شرح الكوكب المنير (١١/٢) أنها كلها منقولة عن الشيخ أبي الحسن. والذي وجدت ينقله أصحابه عنه قولين دون الثالث.

الأقوال في المسألة:

الأول : أن الكلام حقيقة في الحروف المسموعة من الصوت. وهذا هو قول الإمام أحمد والإمام البخاري، ونسبه ابن تيمية إلى أهل السنة والحديث. ويطلق على المعنى القائم في النفس عند هؤلاء مجازاً. وينظر في هذا القول القواعد والفوائد الأصولية ص ١٥٤ فواتح الرحموت (٦/٢) وفتاوي ابن تيمية (٢٤٣/١٢)، وروضة الناظر ص ١٩٠ وهؤلاء يستدلون بقوله تعالى : ﴿ حتى يسمع كلام الله ﴾ وقوله تعالى : ﴿ يسمعون كلام الله ثم يحرفونه ﴾ وقوله تعالى : ﴿ آيتك أن لا تكلم الناس ثلاث ليالٍ سويا فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم ﴾. فلم يسم إيحاءه إليهم كلاماً. وكذلك في قصة مريم. قال تعالى : ﴿ فقولي إني نذرت للرحمن صوماً فلن أكلم اليوم إنسياً ﴾ . وأصرح من ذلك قوله ﷺ : « إن الله عفا لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم به أو تعمل به » .

وهذا القول هو الحق لظهور أدلته – وقد قال بهذا القول المعتزلة كما في المعتمد (١٤/١).

الثاني : إن الكلام حقيقة في المعنى القائم بالنفس. وهو الذي ارتضاه المصنف هنا وتابعه عليه إمام الحرمين في البرهان (١٩٩/١) وفي التلخيص لوحة (٢٠) وغيرهما وأدلته ماذكره المصنف=

وجميع ماله تعلق من صفات القلوب، وقد قال تعالى : ﴿ آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا ﴾ (٤) أي لاتدل على الكلام إلا بذلك. وقال تعالى دالاً على ما قلناه : ﴿ ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول ﴾ (٥) . وقال تعالى : ﴿ وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور ﴾ (٦) فأخبر أن ما يُسْتَسر به في النفوس قول، وأن الجهر به عبارة عنه ودلالة عليه. وقال في قصة المنافقين : ﴿ إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله، والله يشهد إن المنافقين لكاذبون ﴾ (٧) فأكذبهم الله
بانفاق في قولهم / في أنفسهم إنه ليس برسول الله لا في عبارتهم ص٦٩
المسموعة التي هي قولهم نشهد إنك لرسول الله، لأن هذا ليس بكذب منهم. والعرب تقول : في نفسي قول أخرج به إليك، وكلام ما بُحت به إلى أحد، وحديث أبثك إياه بعد وقت، في أمثال هذا مما يطول تتبعه، فدل ذلك أجمع على أن الكلام معنى قائم في النفس يُعبِّر عنه ويدل عليه بهذه الأصوات . وقال الشاعر :

لاتعجبنك من أثير خطة ... حتى يكون مع الكلام أصيلا
إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الكلام دليلا (٨)

= هنا، ونسبه جماعة للأشعري.
الثالث : إن الكلام مشترك بين المعنى القائم بالنفس والعبارات لوروده في كل منهما. ونقل إمام الحرمين هذا القول في البرهان عن الأشعري في جوابه عن المسائل البصرية. وهذا القول ارتضاه جماعة من الأشاعرة، منهم الغزالي في المستصفى (١٠٠/١) والمحصول (٢٣٥/١/١) والجلال المحلي في شرح جمع الجوامع في أول باب الأمر - ونسبه الرازي للمحققين منهم. وابن السبكي في الإبهاج (٣/٢) . والإيمان لابن تيمية ص ١١٠. وقد ردَّ هذا القول من تسعين وجهاً.

(٤) آل عمران آية : (٤١).

(٥) المجادلة آية : (٨).

(٦) سورة الملك آية : (١٣).

(٧) سورة المنافقين آية (١).

(٨) نسب البيت الثاني للأخطل النصراني شاعر بني أمية المتوفى سنة ٩٠ هـ جمع من أهل العربية والمتكلمين منهم ابن هشام في شذور الذهب ص ٢٨، والقرافي في شرح تنقيح الفصول ص ١٢٦، وابن حزم في الفصل (٢١٩/٣) والرازي في المحصول (٣٨/١/١) ، وابن عصفور في =

فأخبر أن الكلام من الفؤاد وأن اللسان دليل عليه. وقد تقصينا الكلام في هذا الباب على أهل القدر والإعتزال (٩) في نفي خلق القرآن بما يوضح الحق لمتأمله إن شاء الله تعالى.

= شرح الجمل للزجاجي (٨٥/١) وذكره جمع من أهل اللغة بدون نسبة منهم الجاحظ في البيان والتبيين (١٢٢/١) وابن يعيش في شرح المفصل (٢١/١) وقد نقل ابن قدامة عن شيخه ابن الخشاب إمام أهل العربية في زمانه قوله : فتشتُ دواوين الأخطل العتيقة فلم أجد هذا البيت فيها. ثم إن لفظ البيت « إن البيان لفي الفؤاد » وليس « الكلام ». على ما في شرح الكوكب (٤٢/٢) . وقال ابن النجار في شرح الكوكب (٣٣/٢) : « البيت موضوع على الأخطل، فليس هو في نسخ ديوانه، وإنما هو لابن ضمضم ولفظه إن البيان ». وفعلاً فإن البيت ليس في ديوان الأخطل، ولكن أضيف له في قسم الزيادات عند طباعة شعر الأخطل في ص ٥٠٨. وينظر في ذلك معجم شواهد العربية (٢٧/١).

وقد أورد البيت الأول الجاحظ في البيان والتبيين بلفظ :

لا يعجبنك من خطيب قوله ... حتى يكون مع البيان أصيلا

وقد اعتنى بالإجابة عن هذه الأدلة جماعة ممن يقول بمذهب السلف منهم الطوفي في شرح مختصر الروضة (١٢/٢).

وفي شذور الذهب رواه بلفظ : لا يعجبنك من خطيب خطبة.

(٩) منكرو الكلام النفسي ليس المعتزلة فقط، بل هو مذهب جمهور أهل السنة ومنهم الأئمة الأربعة. ونقل ابن النجار في شرح الكوكب (٣٨/٢) عن الشيخ أبي حامد الأسفرائيني أنه قال : مذهب الشافعي وسائر الأئمة في القرآن خلاف قول الأشعري وقولهم هو قول الإمام أحمد. ونقل عن أبي محمد الجويني أن الأشعري خالف في مسألة الكلام قول الشافعي وغيره، وأنه أخطأ في ذلك.

بـــاب
الكلام في أصل التخاطب باللغة العربية وكل لغة وهل حصل عن توقيف أو مواضعة ؟ (١)

وقد اختلف الناس في هذا الباب.

فذهب قوم إلى أن جميع أسماء الأشياء في كل لغة والمفهوم منها أُخِذ وعُرِفَ من جهة توقيف الله عز وجل لآدم عليه السلام والتعليم له، إما بتولي خطابه أو الوحي، إليه على لسان من يتولى خطابه وإفهامه (٢).

وقال آخرون : بل ذلك أجمع إنما عُرِف واستقر من جهة مواطأة أهل

---

(١) اختلف الأصوليون في وجود ثمرة للنزاع في كون مبدأ اللغات توقيفي أو اصطلاحي فنقل ابن النجار في شرح الكوكب (٢٨٧/١) عن جمع من أهل العلم أنه لاثمرة للخلاف فيها. وقالوا إنها جرت مجرى الرياضيات. وقال بعضهم : إنما ذكرت لتكميل العلم بهذه الصناعة. واتفقت عبارة ابن قدامة في روضة الناظر ص ١٧١، والغزالي في المستصفى (٣٢٠/١) بقولهما . « لايرتبط بالأمر تعبد عملي ولا ترهق إلى اعتقاده حاجة، فالخوض فيها فضول لا أصل له ». ونقل المحلي في شرح جمع الجوامع عن الإبياري في شرح البرهان أنه قال : « ذكرها في الأصول فضول » وأقول ما دام محل النزاع مبدأ اللغات فذكرها حتى في مباحث اللغة فضول.

ونقل ابن النجار في شرح الكوكب عن الماوردي قوله إن للخلاف فيها ثمرة وهي : إن من قال بالتوقيف جعل التكليف مقارنا لكمال العقل، ومن جعله اصطلاحاً جعله متأخراً مدة الإصطلاح. كما نقل عن بعض الحنفية جواز التعلق باللغة عند الحنفية لاثبات حكم الشرع من غير رجوع إلى الشرع. وبنى الإسنوي في التمهيد ص ١٣٨ على الخلاف سبعة فروع فقهية وذكر السبكي في الإبهاج (٢٠٢/١) بعض ما ذكره الأسنوي ونفى صحة بنائه على الخلاف في المسألة.

(٢) لم ينسب الباقلاني القول بأنها توقيفية لأبي الحسن الأشعري وكذلك إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (١٠) والبرهان (١٧٠/١) والغزالي في المستصفى (٣١٨/١) وهم المعتنون بنقل كلامه. ونسبه الرازي في المحصول (٢٤٤/١/١) لأبي الحسن الأشعري وابن فورك. وعزاه السبكي في جمع الجوامع لابن فورك وضعّف نسبته للأشعري، ونسبه للأشعري وأهل الظاهر الآمدي في الأحكام (٧٤/١) ونسبه للأشعري ابن الحاجب في المنتهى ص ٢٨، ونسبه ابن النجار في شرح الكوكب (٢٨٥/١) لجماعة من الحنابلة وأهل الظاهر والأشعرية. والقائلون بهذا القول يرون أن المسألة ظنية، لأنه لايسعهم القول بهذا القول مع كون المسألة قطعية. وهذا القول نقله الزركشي في البحر المحيط ١٤/٢ عن ابن فارس وأبي علي الفارسي.

اللغات على ذلك وتواضعهم عليه (٣).

وقال آخرون ، يمكن أن يكون ذلك إنما عرف واستقر بالتوقيف والوحي من الله عز وجل ، ويمكن أن يكون إنما عرف وأدرك بمواضعة أهل اللغات وتواطئهم على وضع الأسماء وأقسام الخطاب، وأنه يجوز أيضاً أن يكون بعضها مأخوذاً عن وحي وتوقيف وبعضها مستقراً بطريق المواطأة والمواضعة، وبعضها مستعملاً بقياس على ماتكلم به أهل اللغة. وأنه يجوز أن يتفق لأهل كل لغة أو لأهل بعضها أن يتواطؤا على وضع/ اسم لشيء، ص٧٠
وقد وقف الله سبحانه عليه بعض من أعلمه ذلك قبل أن يتواضع أهل تلك اللغة على الإسم، فتكون المواضعة عليه موافقة للتوقيف على معناه، وأنه يمكن أن يتواضع أهل كل لغة على أن يسموا الأشياء بغير الأسماء التي وضعها الله سبحانه لها ووقف عليها من أعلمه بذلك إن حرم ذلك عليهم وحظره أو لم يحرمه، فإن لم يحظره ووقع منهم لم يكن عصيانا ، وإن حرمه عليهم كانوا بذلك عصاة إلا أمةً أخبر الله عن عصمتها ورفع الخطأ عنها فيكون للشيء عند ذلك إسمان، أحدهما موقف عليه والآخر متواضع عليه، والقول الأخير (٤) المشتمل على جملة ما ذكرناه، فهو الذي نختاره، وبه

---

(٣) هذا هو القول بأن اللغة اصطلاحية. وقد نسب هذا القول الرازي في المحصول (١/١/٢٤٤) لأبي هاشم من المعتزلة وأتباعه وكذلك الآمدي في الإحكام (١/٧٤) ونسبه ابن برهان في الوصول إلى الأصول (١/١٢٢) للمعتزلة.

(٤) هذا القول اختاره الباقلاني وإمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (١٠) والبرهان (١/١٧٠) وابن برهان في الوصول إلى الأصول (١/١٢٢) والغزالي في المستصفى (١/٣١٨) والرازي في المحصول (١/١/٢٦٠) وأبو يعلى في العدة (١/١٩٠) والبيضاوي في المنهاج (٢/٢٢) وجمهور المحققين، ومنهم ابن الحاجب والسبكي في جمع الجوامع. ونقله الزركشي في البحر المحيط (٢/١٥) عن ابن جني. وهؤلاء لما كانوا يرون أن هذه المسألة من المسائل القطعية، ولا توجد أدلة قطعية في المسألة توقفوا في القطع بأحد القولين السابقين، وبعضهم - كالآمدي - صرح بأنه إن كان للظن مجال فهي توقيفية.

وخلاصة مذهب الباقلاني وأتباعه . أن كونها توقيفية أو كونها اصطلاحية، أو كون بعضها توقيفي وبعضها اصطلاحي جائز عقلاً، ولكن لما لم يكن دليل قطعي على الوقوع قالوا بالتوقف في القطع بأحد هذه الأقوال.

نقول. (٥)

فأما مايدل على فساد قول من قال إنه لايصح أن يكون جميع الأسماء وأقسام الخطاب التي يتكلم بها أهل لغة العرب وكل لغة موقفاً على جميعها، وأنه لابدَّ لمن وقف على البعض منها من أن يكون قد سبق نطقه بلسان قد عرفه وعرف معناه والتواضع عليه قبل خطاب الله له وتوقيفه على معناه، إما بمخاطبة أو بالوحي على لسان مخاطب، لأجل أنه إن لم يتقدم له خطاب وتكلم بلغةٍ قبل توقيفه على ما توقف عليه لم يكن له سبيل إلى معرفة معنى مايخاطب به وتوقف عليه، ومَن هذه حاله لايصح إفهامه وخطابه.

فإنه قول باطل ، لأن الله سبحانه إذا أراد إعلام من يخاطب معنى كلامه ومعاني هذه الأسماء باللغات المختلفة وإن لم يكن المخاطب قد نطق قبل ذلك بلغة ولا عرفها فإنه تعالى يُسمعه خطابه فيضطر إلى وجود الكلام الذي يسمعه ويعلم ضرورة أنه المتكلم به، فإن اضطر مع ذلك إلى أن المتكلم به هو الله تعالى القديم الصانع للعالم كان مضطراً إلى وجود الكلام وأن المتكلم به هو الله محدث العالم عزَّ وجل، وإن لم يضطر إلى العلم بأن المتكلم به هو أنه الخالق للعالَم صح أن يدل على أن المتكلم به هو الله رب العالمين بما يقرنه بالخطاب من عظيم الآيات التي يعلم المخاطب من العقلاء عند

---

(٥) ذكر الباقلاني ثلاثة أقوال في المسألة ونقل إمام الحرمين في البرهان ١٧٠/١ وغيره قولين آخرين الأول : وقد نسبه للأستاذ أبي اسحاق الاسفرائيني وهو أن القدر الذي يدعو به الإنسان غيره إلى التواضع توقيفي، وغيره محتمل للتوقيف وغيره. وأخطأ في نقل مذهبه جماعة منهم الرازي في المحصول (٢٤٥/١/١) حيث ذكر أن الباقي اصطلاحي. وعبارة الأستاذ أبي اسحاق كما رآها الزركشي في كتاب الأستاذ أبي اسحاق هي : « إنه لابد من أن يعلمهم أو يخلق لهم علماً بمقدار ما يفهم بعضهم من بعض لمعنى الإصطلاح والوقوف على التسمية، فإذا عرفوه جاز أن يكون باقيه توقيفاً منه لهم عليه، وجاز أن يكون اصطلاحاً منهم. ولاطريق بعده إلى معرفة ما كان منه فيه إلا بخبر نبي عنه».

الثاني : عكس قول الأستاذ أبي اسحاق، ولم ينسبه أحد لأشخاص بأعيانهم.

كما نقل الرازي في المحصول (٢٤٤/١/١) قولاً سادساً عن عباد بن سليمان الصيمري، وهو أن الألفاظ دلت على معانيها بذاتها. وقد فصل القول في تفسير هذا المذهب السبكي في الإبهاج (١٩٦/١) وينظر هذا المذهب في الإحكام للآمدي (٧٤/١) والتمهيد للأسنوي ص ١٣٨.

ظهورها أنه لايقدر عليها إلا الله سبحانه، فيكون عالماً بوجود الخطاب عند سماعه ضرورة وأنه لمتكلم به ضرورة، وأن المتكلم به هو القديم المخالف لجميع أجناس العالم بدليل يقترن بذلك، فإذا أعلمه سبحانه هذه الجملة عند خطابه خلق أصواتاً وصيغة مبنية بُنية الألفاظ العربية/ وغيرها من اللغات ص٧١
وأسمعها ذلك المخاطب (٦)، وقال له بكلامه القديم الذي يضطره إلى معرفة معناه. إعلم أن هذه الصيغة قد جعلتها لكذا وكذا، وهذه الأخرى المخالفة لها اسم - أيضاً - لذلك الشيء، وأن الصيغة الأخرى إسم لغير ذلك الشيء، فيعلم ضرورة بما يخلقه الله سبحانه في قلبه من العلم ما وضع الله تعالى له تلك الصيغ والأصوات من المعنى وهو سبحانه المتفرد بالقدرة على خلق العلم ضرورة في غيره بمراده بما قد جعل الصيغ والأصوات المختلفة اسماً لها. وإذا كان ذلك كذلك بَان أنه قد يصح أن يعلم مراد الله سبحانه بخطابه وما جعل مايخلقه من الأصوات والصيغ أسماء ومفيدةً لما هي مفيدة له وإن لم يتقدم له خطاب وكلام بلغةٍ من اللغات.

ويدل على صحة ذلك (٧) - أيضاً - علمنا بأنه قد اضطر الخُرس والناطقين إلى المراد بالرموز والإشارات وإفادتها لكل ما يضعه أهل الرموز والإشارة وإن لم يتقدم لهم رموز وإشارات قبل ذلك، فكذلك يصح إضطراره تعالى إلى مراده بكلامه وإلى المراد بما جعل ما يوجده من الأصوات عبارة عنه وإفادة له، فبطل ما قالوه، وثبت بذلك صحة التوقيف من الله سبحانه

---

(٦) القائلون بالتوقيف اختلفوا في طريقة توصيل هذا التوقيف للعباد. فبعضهم قال إنه بطريق الوحي إلى بعض أنبيائه، وهو الأظهر لقوله تعالى: ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ . وبعضهم قال: إنه يخلق اللغات في بعض الأجسام فتدل من يسمعها من العباد عليها وبعضهم قال: إن الله خلق العلم الضروري بها في بعض العباد، وينظر في هذه الإحتمالات جمع الجوامع مع حاشية البناني (١/٢٦٩).

(٧) أي على صحة إمكان كون اللغة. توقيفية. والباقلاني يقصد باستدلاله هذا إثبات أنه يجوز عقلاً كونها توقيفية. ولا يريد إثبات كونها توقيفية وقوعاً. وبالتالي يكون هذا إداً على من نفى أنها توقيفية، وهم أبو هاشم وأتباعه من المعتزلة.

على أسماء جميع الأشياء بكل لغة وإن لم يتقدم لأهلها نطق بلغة غير التي وقفهم عليها، وهذا واضح لا إشكال فيه.

وأما ما يدل على فساد قول من قال : إنه لايصح تواضع أهل اللغة على معاني ما يبتدئون به من الكلام دون أن يكونوا قد وقفوا على لغة سبق تكلمهم ونطقهم بها، وإلاَّ لم يتم لهم مواطأة ومواضعة فهو : إنهم إذا كانوا أحياءً ناطقين، وكان الكلام والنطق منهم صحيحاً، ولهم متأتياً وإقدارهم عليه جائزاً ممكنا، وبمثابة إقدارهم على الحركات والإختيارات والإشارات وسائر التصرفات، فكان منهم النطق صحيحاً جائزاً كسائر مقدوراتهم، فإذا كانوا مع ذلك يدركون المعلومات ويعرفون البعض منها ضرورة وحساً، والبعض منها نظراً وبحثاً، ويعرفون لما يعلمونه أمثالاً، وربما غاب عنهم الحاضر واحتاجوا أتم حاجة إلى طلبه تارة والإخبار عنه أخرى، والتحذير منه مرة وكانت الإشارة إليه متعذرة عند غيبته وجب لذلك صحة نطقهم بالأصوات وتواضعهم على جعلها تسميات لما حضرهم وغاب عنهم مما بهم حاجة إلى تعريفه والإخبار عنه، ولم يكن ذلك ممتنعاً منهم / وجرى [8] ذلك ص٧٢
مجرى الخلق الكثير والجم الغفير على أكل الطعام عند الجوع والحاجة إليه، وشرب الماء واتقاء الحر والبرد، وفعل كل ما ينتفعون به ويدفعون به ضرراً.

وكما يصح ويجوز من أهل الإسلام وغيرهم قاطبة من أهل الملل الإجتماع على فعل كالصلوات والصيام والحج إلى المشاهد المأمور بالقصد إليها، وحضور الجُمع والأعياد، وإقامة المناسك لما يعتقدونه فيه من الإنتفاع ودفع الضرر، وكذلك سبيل صحة اتفاق أهل كل لغة على وضع أسماء وتخاطب لإفادة ما عرفوه ضرورة ودليلاً وتعذر الإشارة إليه عند غيبته، وإذا

---

(٨) استدل الباقلاني على عدم استحالة اتفاق جماعة على اصطلاح بالقياس على عدم استحالة اتفاق خلق كثيرين على أكل طعام وشرب الماء واتقاء الحر والبرد إذا احتاجوا لذلك. وعلى اتفاق المسلمين على الصلاة والصيام والحج وغير ذلك من عقائدهم . وهو دليل على الجواز العقلي فقط دون الوقوع،و هذا الدليل أفاده أبو يعلى في العدة (١/١٩١) من كلام الباقلاني هنا.

كان ذلك كذلك بكل ماظنوه من تعذر ذلك وامتناعه.

فإن قال قائل ، وكيف يَعرف غير المبتدىء بالنطق مراد الناطق بالأصوات ؟ (٩)

يقال له ، يعرف ذلك ضرورة عند قوله رجل وإنسان وتكريره لذلك وإتباعه له بالإشارة إليه والإقبال عليه وإيمائه نحوه، فلا يزال يردد ذلك ويكرره حتى يحصل للسامع صورة مراده بتلك الأصوات ضرورة، ثم توافق السامعين لكلامه على قصده في جعل ذلك إسماً لما سماه فيتم لذلك المواطأة والمواضعة بينهم والعلم بالمراد بها، ثم يُوقفون مَن خرجَ عن تلك المواضعة على معناها، وهذا واضح لا إشكال فيه.

ويدل على ذلك - أيضاً - أنه لايجوز أن تكون أحوال الناطقين العقلاء الأصحاء أدون من حال الخرس في تأتي المواضعة منهم علي معاني رموزهم وإشاراتهم، وإن لم يتقدم لهم إشارات أُخر وقفوا على معناها، فإذا علم تأتي المواضعة من الخرس على معاني إشاراتهم التي يبتدئون المواضعة عليها كان تأتي ذلك للناطقين على معاني الألفاظ أيسر وأقرب وأخف، ولأن الله سبحانه إذا أراد توقيفهم للمواضعة على ذلك جَمع عليه هممهم ووفر دواعيهم وسهَّل سبيل ذلك لهم وخلق لهم من الألطاف والأسباب التي تحوشهم إلى فعل ذلك مالايقدر عليه إلا هو تعالى، فيسهل عليهم عند ذلك الوعر وييسر الصعب فثبت ما قُلناه./ ص٧٣

فأما ما يدل على جواز تواضعهم على أسماء قد وقف الله عليها غيرهم من ملائكته أو غيرهم من أهل اللغات مما لاشبهة فيه، لأن إقدارهم على فعل ذلك وجمع هممهم ودواعيهم إليه توقيفه لغيرهم على مثل ما

---

(٩) يُبين الباقلاني في جواب هذا الإعتراض الطريقة التي يمكن أن يَعرف غير العالم بلغة مراد الواضع من كلامه، وهي مقارنة اللغة لبعض الإشارات، وبالتكرار مثل ما يحدث في إفهام الخرس، بل إيصال المعنى للناطقين غير العالمين باللغة أيسر من الخرس.

تواضعوا عليه غير ممتنع ولا متعذر عليه سبحانه، فوجب القضاء بصحة ذلك (١٠).

وأما مايدل على صحة وقوع ذلك منهم إن كان محللاً أو محرماً فلا شبهة فيه، لأنهم يصح أن يفعلوا الحلال والحرام ويجتمعوا عليه إما لداعٍ واحد أو لدواعٍ متفرقةٍ، ولو منعت العادة من اتفاق مثل ذلك من العدد الكثير لم يمنع وقوعه من العدد اليسير، فهذا مما لا إشكال فيه فيكون للشيء إسمان. أحدهما موقف على معناه، والآخر متواضع عليه ويكون أحدهما متواضعاً عليه عند أهل اللغة، والآخر واقعاً من غيرهم على جهة القياس، ويكون ذلك إسماً بالقياس (١١) على اللغة لا لأهلها (١٢).

وقد اعتل المحيلون للتواضع من الخلق على معاني اللغات بقوله تعالى: ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة ﴾ (١٣) الآية، ولا متعلق لهم فيها من وجوه :

أحدها ، إنها ليست بخبر عن إحالة تواضع أهل اللغات على أسماء الأشياء التي علم آدم عليه السلام أسماءها وإنما هي خبر عن أنه علمها آدم ووقفه عليها، وذلك ما لا ننكره، وإنما ننكر قولهم بإحالة المواضعة عليها مع تعليمه آدم إياها ومع ترك تعليمه له لو ترك ذلك، فما الدليل على هذا إذا أوردوه إن كنتم قادرين ؟

والوجه الآخر ، إنه لم يخبر أنه تعالى وقف جميع الخلق على أسماء الأشياء، وإنما أخبر أنه وقف آدم على ذلك، فلعله مع توقيفه له قد اتفق لأهل كل لغة تواضعهم على مثل ما وقفه عليه أو على كثير منه فما الذي يدفع

---

(١٠) هذا دليل على جواز توافق الإصطلاح والتواضع للتوقيف عقلاً.

(١١) في المخطوطة (القياس).

(١٢) هذا دليل من جوّز أن يكون للشيء الواحد إسمان، أحدهما بالتوقيف والثاني بالإصطلاح من جهة أهل اللغة. أو بالقياس من غير أهل اللغة.

(١٣) سورة البقرة آية : (٣١).

ذلك؟

والوجه الآخر : إنه يمكن أن يكون إنما أراد سبحانه أنه علَّم ادم أسماء الأشياء كلها بلغةٍ من اللغات مبتدأه له لم ينطق بها أحد وأن تكون الملائكة المخلوقة قبله قد كانت تواضعت على أسماء لتلك الأشياء وألفاظ وتخاطب يتفاهمون به غير الأسماء المبتدأة لأدم، فيكون لها أسماء وقف الله ادم عليها لاتعرفها الملائكة، وأسماء لها قد تواضعت عليها وعرفتها الملائكة قبل تلك الأسماء، ولا سبيل إلى دفع جواز ذلك/ والتأويل. ص٧٤

ويمكن أن يكون الله سبحانه أراد أنه علم آدم إسم كل شيء خلقه إذ ذاك من الملائكة والسموات، وما خلقه في الجنة ولم يعلمه أسماء ما يحدثه من بعد، وقوله : « الأسماء » لايدل بظاهره على العموم والاستغراق، وكذلك قوله « كلها ». وكل تأكيد جرى مجراه لايدل على العموم لما نذكره من بعد، فبطل التعلق بالآية، على أنه إنما قال سبحانه إنه علَّم آدم الأسماء كلها ولم يخبر كيف علمه بأن وقفه أو بأن انطقه وأقدره على النطق وجمع دواعيه على مواضعة الملائكة على دلالة ماينطق به. وإذا أقدره على ذلك وخلق فيه العلم به وجمع همته عليه كان معلِّماً له الأسماء وإن لم يعلمه ذلك توقيفاً، فسقط ما قالوه (١٤). وقد قال الله سبحانه في كتابه ﴿ تبياناً لكل شيء ﴾ (١٥) ﴿ ما فرطنا في الكتاب من شيء ﴾ (١٦) وإن لم يذكره بأخص أسمائه بل سمى بعضه ودلَّ على بعضه (١٧).

---

(١٤) معظم هذه الردود على من استدل بقوله تعالى : ﴿ وعلم آدم الأسماءَ كلها ﴾ على القول بالتوقيف أفاده القاضي أبو يعلى في العدة (١٠/ ١٩٠) دون نسبته للباقلاني، وزاد عليه ما وجده في تفسير أبي بكر بن عبد العزيز الحنبلي في تفسير الآية. وينظر الكلام حول الاستدلال بالآية جمع الجوامع مع البناني (١/ ٢٧٠) والوصول إلى الأصول (١/ ١٢٣) والإبهاج (١/ ١٩٦) والمحصول (١/ ١/ ٢٤٩) والمستصفى (١/ ٣٢٠) والإحكام للآمدي (١/ ٧٤).

(١٥) سورة النحل آية (٨٩).

(١٦) سورة الأنعام آية (٣٨).

(١٧) واستدل من قال بالتوقيف -أيضاً- بقوله تعالى ﴿ إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم =

ومما يدل على كون الملائكة متخاطبين ومتواضعين على تخاطب بأسماء يعرفونها قبل خلق آدم عليه السلام قوله سبحانه : ﴿ وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ﴾ (١٨) وقوله تعالى لما خلقه وصوره وأحياه وعلمه الأسماء : ﴿ أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا : سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا ﴾ (١٩). فلو لم يكونوا عالمين بالخطاب وبأسماء الأشياء وما يذكره لهم كيف كانوا يفهمون ويجيبون ويقولون : « سبحانك » ، وما ذكره عنهم مما يكثر ذكره وتتبعه، فكل هذا يدل دلالة ظاهرة على صحة ما قلناه وفساد تأويلهم (٢٠) ، وهذه جملة في هذا الباب كافية إن شاء الله (٢١).

= وما أنزل الله بها من سلطان ﴾ فدل على أن غيرها كان ثابتا بالتوقيف.

واستدلوا - أيضاً - بقوله تعالى : ﴿ ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم ﴾ والمقصود باختلاف الألسنة اختلاف اللغات. ينظر في ذلك المحصول (٢٥٠/١/١) واستدل الزركشي في البحر المحيط (١٤/٢) بما أخرجه الحاكم في المستدرك عن جابر : أن رسول الله ﷺ تلا قوله تعالى : ﴿ قرآنا عربياً لقوم يعلمون ﴾ ثم قال : ألهم اسماعيل هذا اللسان إلهاماً » وقال الحاكم : صحيح الإسناد.

كما استدل الآمدي في الإحكام (٧٤/١) لهذا القول بقوله تعالى : ﴿ علَّم الإنسان ما لم يعلم ﴾ وذكر الآمدي وفخر الدين الرازي أدلة عقلية لهذا القول.

(١٨) سورة البقرة آية (٣٠).

(١٩) سورة البقرة آية (٣١ ، ٣٢).

(٢٠) هذا الدليل أورده الباقلاني لمن يقول بأن مبدأ اللغة اصطلاحي. كما استدل الآمدي في الإحكام (٧٤/١) لهذاالقول بقوله تعالى : ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ﴾ مما يدل على تقدم اللغة على البعثة . كما نقل فخر الدين الرازي في المحصول (٢٥٤/١/١) عن ابراهيم بن متَّوية النحوي المعتزلي أنه استدل في كتابه التذكرة ببعض الأدلة العقلية.

(٢١) بعض الأصوليين كالزركشي في البحر المحيط (٢٠/٢) وابن النجار في شرح الكوكب (٢٨٧/١) أورد بعد هذه المسألة مسألة الإختلاف في كون أسماء الله توقيفية أو يجوز إثباتها بالقياس، ونقل الخلاف في المسألة ابن حجر في فتح الباري (١٧٥/١١)، والجمهور يقولون إن أسماء الله توقيفية، ونقل ابن النجار الخلاف في المسألة عن المعتزلة والكرامية، ونقله الزركشي في البحر المحيط عن معتزلة البصرة. ونقل ابن النجار عن الباقلاني والغزالي أن الأسماء توقيفية دون الصفات.

بـــاب
القول في معنى وصف الخطاب
بأنه محكم ومتشابه (١)

اعلموا - وفقكم الله - أن وصف الخطاب بأنه محكم يرجع إلى معنيين: أحدهما ، إنه مفيد لمعناه وكاشف له كشفاً يزيل الإشكال ووجوه

---

(١) هذه المسألة طويلة الذيول كثيرة الأطراف، والكلام فيها متشعب، والأقوال فيها كثيرة جداً، جمع منها الزركشي في البحر المحيط : (١/٤٥٠) اثنى عشر قولاً. ولجمع شتات الكلام فيها أقول : قد فرض الباقلاني المسألة في القرآن وغيره من السنة وكلام العرب. ومعظم الأصوليين والمصنفين في علوم القرآن خصوا الحديث فيها بالقران، لأنه مصدر التشريع الذي يُعنى بلفظه أكثر من غيره، ولأن الله جل شانه وصف القرآن كلاً أو بعضاً بهذين الوصفين، ولذا سأخص القرآن بالعناية في هذه المسألة فاقول.

وصف الله جل شانه القرآن كله بأنه محكم في قوله تعالى : ﴿ كتاب أحكمت آياته ﴾ ومعناه في هذه الآية باتفاق أنه متقن، كما وصف الله جل شانه القرآن كله بأنه متشابه في قوله تعالى : ﴿ كتابا متشابها مثاني ﴾ . وهو في هذه الآية بمعنى يشبه بعضه بعضاً في جودة النظم والإتقان.

وقد وصف الله جل شانه بعض القرآن بأنه محكم وبعضه بأنه متشابه في الآية السابعة من سورة آل عمران، وهي قوله تعالى : ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به، كل من عند ربنا ﴾.

ولابد قبل تقرير معنى المحكم ومعنى المتشابه من معرفة هل المتشابه هو الذي استأثر الله بعلمه ولم يعلّمه أحداً من خلقه ؟ وبعد ذلك يتوجه نظر الباحث لمعرفة ما هذه صفته. وعلى هذا يحتمل أن يكون المراد به حقيقة الأمور الغيبية في الآخرة وبعض أحوالها، أو كيفية صفات الله تعالى ، وحقيقة الروح وموعد القيامة، والحروف المقطعة على أحد الأقوال فيها. فهذه الأمور ثبت بالأدلة الشرعية أن الله استأثر بعلمها. ويؤيد هذا المذهب :

١- قراءة الوقف على لفظ الجلالة، وتكون الواو بعدها استئنافية ، ونقل النحاس في معاني القرآن : (١/٣٥١) أنه قرأ بهذه القراءة الكسائي والأخفش والفراء وأبو عبيد وأبو حاتم السجستاني . ورجح هذه القراءة الشوكاني في إرشاد الفحول ص ٣١. وهي قراءة متواترة. كما ذهب للوقف ابن مسعود وأبي بن كعب وابن عباس وعائشة على ما في تفسير القرطبي : ٤/١٧.

٢- ما أخرجه ابن الجوزي في زاد المسير : (١/٣٥٤)، والسيوطي في الدر المنثور : (٢/٦) عن ابن عباس أنه قرأ : ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ويقول الراسخون في العلم آمنا به ﴾ . وهذه =

الإحتمال/ وهذا المعنى موجود في كلام الله عزَّ وجل وكثير من كلام الخلق ص٧٥

= ليست من القراءات السبع المتواترة، وانظر تفسير الطبري حديث رقم (٦٦٢٧).

٣- نقل النحاس في معاني القرآن عن عمر بن عبد العزيز - رحمه الله - أنه قال: « انتهى علم الراسخين في العلم إلى أن قالوا: آمنا به ».

٤- ويؤيد هذا المذهب ما رواه ابن جرير الطبري في تفسيره من طريق محمد بن اسحاق عن الكلبي في سبب نزولها، وهو أن أبا ياسر وأخاه حيي بن أخطب من يهود نظرا في الحروف المقطعة في أوائل السور، وحسبا منها عمر أمة محمد ﷺ، فنزلت الآية تبين أن المتشابه مما استأثر الله بعلمه، ووصفهم بأن في قلوبهم زيغ.

وقد اختار قراءة الوقف ابن قدامة في الروضة ص ٦٧، ولكنه فسر المتشابه بقوله: « والصحيح أن المتشابه ما ورد في صفات الله كقوله تعالى: ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾. وتابعه على ذلك الطوفي في شرح مختصر الروضة: (٥١/٢). وبالغ في نصرة هذا المذهب. وقال شيخنا محمد الأمين الشنقيطي في مذكرته: ص٦٥: إن المتشابهة هو كيفية الصفات لانفس الصفات، لأن معناها في اللغة معلوم، وليس متشابها. ونقل القول بالوقف الزركشي في البحر المحيط عن الأستاذ أبي منصور والحارث المحاسبي والقلانسي وابن برهان. ونصر الزركشي هذا المذهب.

والقول بأن المتشابه ما استأثر الله بعلمه نقله الماوردي في النكت والعيون: (٣٠٥/١)، والقرطبي في تفسيره (٩/٤) عن جابر بن عبد الله، وقال القرطبي: هو مقتضى قول الشعبي والثوري. كما أخرج الماوردي في النكت والعيون عن معاذ بن جبل أن رسول الله ﷺ قال: (القرآن على ثلاثة أجزاء، حلال فاتبعه، وحرام فاجتنبه، ومتشابه يشكل عليك فكله إلى عالمه)

وأصحاب هذا المذهب نفوا أن يكون المراد بالمتشابه شيء يتعلق بالتكاليف، لأنه يلزم عليه تكليف الناس بما لا سبيل للعلم به.

المذهب الثاني:

وهو جعل المتشابه مما يمكن أن يعلمه الراسخون في العلم وهذا يكون على قراءة عطف « الراسخون » على لفظ الجلالة. وهي قراءة متواترة أيضاً.

قال النحاس في معاني القرآن: (٣٥٣/١): قال مجاهد، قال ابن عباس: « أنا ممن يعلم تأويله » وأخرج هذا الأثر - أيضاً - ابن كثير في تفسيره: (٨/٢) والسيوطي في الدر المنثور: (٧/٢) وابن الجوزي في زاد المسير: (٣٥٤/١). والماوردي في النكت والعيون.

وأخرج النحاس عن مجاهد أنه قال: « الراسخون في العلم يعلمون تأويله » وأخرجه القرطبي في تفسيره: (١٧/٤).

ورجح قراءة العطف الزمخشري في كشافه: (١٧٥/١).

ومعظم أصحاب هذا المذهب فسروا المتشابه بأنه غير الواضح المعنى، أو ما احتمل أوجهاً، منهم إمام الحرمين في البرهان: (٤٢٤/١) وتلخيص التقريب لوحة (١٠)، وأبو الحسن الكرخي وتابعه الجصاص في أصوله: (٣٧٧/١). وهو قول الشافعي على ما في النكت والعيون، ونقله أبو يعلى عن الإمام أحمد ونسبه لعامة الفقهاء. انظر العدة: (٦٨٤/٢) ونقله ابن قدامة في الروضة ص ٦٦ عن ابن عقيل، وتابعهم عليه ابن النجار في شرح الكوكب: (١٤٠/٢). واختاره الغزالي في المستصفى: (١٠٦/١) محتجاً بأن الله سبحانه لايخاطب العرب بما لاسبيل إلى معرفته. وصححه النووي في كتاب الأدب من شرحه لصحيح مسلم: (٢١٨/١٦). ورجحه أبو=

فيجب وصف جميعه بأنه محكم على هذا التأويل.

والوجه الآخر : أن يكون معنى وصف الخطاب بأنه محكم أنه محكم النظم والترتيب على وجه يفيد من غير تناقض واختلاف يدخل فيه. فكل كلام هذه سبيله فإنه يوصف بأنه محكم وإن احتمل وجوها والتبس معناه. وما فسد نظمه وتَثَبَّجَ (٢) واختل عن وجهه وسننه وصفَ بالفساد لا بالتشابه (٣).

فأما معنى وصف الخطاب بأنه متشابه فهو محتمل لمعانٍ مختلفةٍ يقع

= اسحاق الشيرازي في اللمع ص ٣٠. واختاره ابن الحاجب في المنتهى ص ٤٧. ونسبه الزركشي في البحر المحيط : (١/٤٥٠) لأبي الحسن الأشعري وسليم الرازي والمعتزلة.

ويشهد لقراءة العطف ما أخرجه البيهقي في الدلائل وغيره في سبب نزول الآية وهو : أنها نزلت في وفد نصارى نجران عندما عرض عليهم رسول الله ﷺ الإسلام فقالوا : أسلمنا قبلك، فقال لهم ﷺ : « أعرف ما يمنعكم من الإسلام ، هو قولكم : إن عيسى ابن الله ». فقالوا: يا محمد، ألم ينزل عليك : ﴿ وروح منه ﴾ ، ﴿ ونفخنا فيه من روحنا ﴾ فقال : نعم، فقالوا : حسبنا : أي يكفينا هذا في الدلالة على أن عيسى ابن الله. فنزلت الآية تبين أن هذا من المتشابه الذي يعلمه الراسخون في العلم برده إلى المحكم. مثل قوله تعالى : ﴿ إن هو إلا عبد أنعمنا عليه ﴾. والذين في قلوبهم زيغ يتبعون المعنى الباطل من معنيي المتشابه.

ويندرج تحت كل من المذهبين أقوال كثيرة في تفسير المتشابه لايمكن حصرها والذي أراه راجحاً أن المتشابه ما احتاج في فهمه إلى غيره لما يلي :

أ) ما ورد في سبب النزول برد وصف عيسى بأنه روح من الله إلى التصريح بأنه عبد من عباد الله في قوله تعالى : ﴿ إن هو إلا عبد أنعمنا عليه ﴾ .

ب) صرح بعض السلف بأنهم ما كانوا يغادرون عشر آيات حتى يحفظوها ويعملوا بها فيتعلمون العلم والعمل معاً. ونقل عن بعضهم قوله : سلوني عن كتاب الله ما شئتم فوالله ما من آية إلا وأعلم متى نزلت وأين نزلت. وهذا يدل على أن الراسخين في العلم من الصحابة ومن بعدهم كانوا يعلمون المراد بكلام الله سبحانه.

جـ) مخاطبة الله بما لا يفهمون تكليف بالمستحيل . وهو غير جائز على الصحيح.

ونقل الزركشي في البحر المحيط : (١/٤٥٧) قولاً ثالثاً في المسألة عن السهيلي وابن اسحاق. وهو القول بالوقف على لفظ الجلالة، مع القول بأن الراسخين يعلمون المتشابه برده إلى المحكم، فيعلمونه بالتدبر والفكر، والله يعلمه بعلمه الأزلي.

وينظر في هذه المسألة بالإضافة إلى ما تقدم : فتاوي ابن تيمية : (١٣/٢٧٠) والميزان للسمرقندي (ص٣٥٢) والإحكام للآمدي : (١/١٦٥)، والبرهان في علوم القرآن : (٢/٦٨) وشرح المحلي على جمع الجوامع بحاشية البناني : (٢/٦١).

(٢) هذه الكلمة أعيتني قراءتها لعدم نقطها ولغرابتها حتى وجدت الغزالي في المستصفى : (١/١٠٦) استفادها. وقال في القاموس المحيط ص٢٣٣ الثبج : اضطراب الكلام، وتفمية الخط وترك بيانه.

(٣) ما تقدم من هذه المسألة أفاده الآمدي في الأحكام : (١/١٦٥) ولكن تصرف تصرفاً يخل بمراد الباقلاني.

على جميعها ويتناولها على وجه الحقيقة، أو يتناول بعضها حقيقة وبعضها مجازاً، ولا ينبيء ظاهره عمًا قصد به [٤] ، وإنما أخذ له هذا الإسم من اشتباه معناه على السامع وفقد علمه بالمراد به، ومنه قوله تعالى : ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ [٥] وهو محتمل لزمن الحيض وزمن الطهر [٦]. وقوله تعالى : ﴿ أو يعفو الذي بيدهِ عقدة النكاح ﴾ [٧] . وقوله تعالى : ﴿ أو لامستم النساء ﴾ [٨] في أمثال هذا مما يسوغ التنازع والإجتهاد في طلب معناه، وكذلك كل الأسماء المشتركة.

فأما المتشابه فيما يتعلق بأصول الديانات فكثير.

فأما ما يذكره بعض أهل التفسير وأصحاب المعاني في وصف الخطاب بأنه محكم ومتشابه، فإنه غير ثابت.

وقد زعم بعض أهل التفسير أن المحكم من الكتاب ما اتصلت حروفه، وأن المتشابه ما انفصلت حروفه نحو قوله تعالى : الم و طسم، وأمثال ذلك، وهذا مالا تعرفه أهل اللغة [٩].

وقال بعضهم : المحكم منه ما صح أن يَعلم تأويله الراسخون في العلم، كما يصح أن يعلمه الله عزَّ وجل، والمتشابه هو الذي ينفرد الله بعلمه دون سائر خلقه. وهذا - أيضاً - بعيد لايعرفه أهل اللغة [١٠].

---

(٤) وذلك لأن لفظة « المتشابه » استعملت استعمالاً اصطلاحياً، فلم يبق القصد منها معناها اللغوي. ولكن يبقى ارتباط واضح بين معنى الكلمة اللغوي ومعناها الإصطلاحي الذي تعدد بالنسبة لهذه الكلمة.

(٥) سورة البقرة آية (٢٢٨).

(٦) والتشابه في هذه الآية بسبب الإشتراك في لفظة (قرء).

(٧) سورة البقرة : (٢٣٧) . والتشابه في هذه الآية بسبب الإجمال في قوله ﴿ الذي بيده عقدة النكاح ﴾ حيث يحتمل أن يكون الزوج أو ولي أمر المرأة.

(٨) سورة النساء آية (٤٣) . والتشابه في الآية بسبب احتمال كون المراد المعنى الحقيقي وهو لمس البشرة للبشرة أو المعنى المجازي وهو الجماع. أو لمس خاص فيه مفاعلة من الإثنين. وبهذا يكون للكلمة أكثر من احتمال.

(٩) وهذا أحد الأقوال المروية عن ابن عباس رواه النحاس في معاني القرآن (١/٣٤٤).

(١٠) واختار هذا القول الأستاذ/ أبو منصور وابن السمعاني والحارث المحاسبي والقلانسي =

وقال آخرون : معنى المحكم منه هو الوعد والوعيد والحلال والحرام، وما أجمل وفصل من الشرائع والأحكام . والمتشابه هو القصص والأمثال والسير. وهذا باطل، لايعرفه أهل العربية في إفادة معنى المتشابه والمحكم(١١).

فأما قوله تعالى ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم ﴾(١٢) فيمكن أن يكون المراد بالواو ههنا/ واو العطف والنسق، ويحتمل أن تكون ص٧٦
استفتاح كلام واستئناف إخبار عما يقوله الراسخون في العلم من الإقرار بخفائه عليهم ورد علمه إلى مُنَزِّله سبحانه. فإن كان واو استئناف كلام وجب الوقف على قوله تعالى : ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ﴾. وإن كان واو عطف لم يجب الوقف. والأولى عندنا أن تكون واو عطف من حيث لم يجز أن يخاطب الله العرب وغيرها بما لاسبيل لها إلى علمه (١٣).

فأما قول من زعم أن المتشابه ما انفصلت حروفه، نحو : كهيعص وأمثاله فباطل، لأن هذا معلوم معناه. وقد قال كثير من الناس : إن معنى هذه الحروف أنها أسماء السور التي هي أوائلها. وإن لم تكن في اللغة إسماً لشيء، إذا جمعت على هذه الصورة. وأصح ما قيل في معناها أقاويل: (١٤).

أحدها : إن هذه الحروف إنما أنزلها الله عز وجل في أوائل السور كناية يذكرها عن سائر حروف المعجم التي لايخرج جميع التخاطب عنها،

= والبغوي وابن برهان على ما في البحر المحيط للزركشي (٤٥١/١) ونصره الزركشي. ونقله القرطبي في تفسيره (٩/٤) عن جابر بن عبد الله والشعبي والثوري واختاره.

(١١) ذكر هذا القول جمع من المصنفين بدون نسبة لجماعة بأعيانهم.

(١٢) آل عمران آية (٧).

(١٣) بينت في الحاشية في صدر المسألة من قال بكل قراءة من القراءتين، وما ترتب على كل قراءة في معنى المتشابه، والمصنف - رحمه الله - اختار قراءة العطف وتابعه عليها جمع من العلماء منهم إمام الحرمين في البرهان والتلخيص. معللين ذلك بأنه يلزم على قراءة الوقف أن الله يخاطب المكلفين بما لايمكنهم فهمه. وهو يتنافى مع حكمة المشرع.

(١٤) اختلف أهل العلم في تأويل الحروف المقطعة على نيف وثلاثين قولاً على ما في البحر المحيط. وذكر السيوطي في الإتقان في علوم القرآن (١٠٦/٢) أنَّ تسعاً وعشرين سورة بدأت بالحروف =

وإن اختلفت نظومها، وإنما كرر ذكرها تأكيداً لإعلام العرب أنه مخاطِب لها بلغتها، والعرب تفعل مثل ذلك بقول القائل قرأت « البقرة » ، وأنشدت «ألا هبي » [١٥] ولا تعني قراءة آية ولا إنشاد بيت فقط. وإنما تكني عن ذكر جميع السورة والقصيدة، [١٦] وعلى هذا جاء قول الشاعر : [١٧]

يناشدني حا ميمُ والرمحُ شاجر فهلا تلا حاميمَ قبل التقدم

وإنما أراد مناشدته بالقرآن فكنى عنه بذكر حاميم.

وقال آخر :

= المقطعة . واختار في تفسيره (الجلالين) وفي الإتقان (٨/٢) أنها مما استأثر الله بعلمه ونسبه للشعبي وخاض قوم كثيرون في تأويلها لاعتقادهم أنه يستحيل أن يخاطب الله الناس بما لايفهمون. ونقل السيوطي في الإتقان بعض هذه الأقوال، منها ما هو منسوب لابن عباس - رضي الله عنه - ، وبعضها منسوب إلى محمد بن كعب القرظي، وبعضها منسوب للضحاك وأم هانيء وعكرمة وسعيد بن جبير ومجاهد وسالم بن عبد الله. وخلاصة ما نقل أن كل حرف يعبر به عن كلمة اختصاراً. واختار الزجاج هذا المسلك على ما في الإتقان (٩/٢) وبعضهم جعل هذه الحروف المقطعة اسماء للسور، وبعضهم جعلها اسماء لله، وبعضهم جعلها أسماء للقرآن. وكل هذا لم يثبت فيه ما يصح . والمهم أن نعلم أن الرسول ﷺ تَحدى العرب بالقرآن فلو لم يكن مفهوماً لردوا عليه، كما ذكر السيوطي في الإتقان نقلاً عن أبي بكر بن العربي في فوائد رحلته . وقال ابن العربي جمعت في الحروف المقطعة أكثر من عشرين قولاً لم يحكم أحد عليها بعلم. ويوجد أقوال أخرى أرجح من هذه الأقوال ذكرها المصنف فيما بعد.

(١٥) يريد بذلك قصيدة عمرو بن كلثوم التغلبي التي مطلعها :

ألا هبي بصحنك فأصبحينا ولا تبق خمور الأندرينا

انظر معلقته في شرح القصائد العشر ص ٣٢٠ . والأندرين قرية جنوب حلب معجم البلدان (٣٧٣/١).

(١٦) وخلاصة هذا القول أن الحروف المقطعة في أوائل السور أسماء لها.

(١٧) ذكر الزمخشري في الكشاف (١٣/١) أن قائل هذا البيت هو قاتل محمد بن طلحة السجاد أو هو شريح بن أوفى العبسي. وقال في اللسان (١٥١/١٢) في (حمم) يذكرني بدل يناشدني وقال : وأنشده أبو عبيدة في حاميم لشُريح بن أوفى العَبْسي. وقال : أنشد غيره هذا البيت للأشتر النخعي. فالبيت للشخص الذي قتل محمد بن طلحة. ومختلف في قاتله هل هو شريح بن أوفى أو الأشتر النخعي. وفي تاريخ الطبري (٥٣٣/٣) قال : البيت لقاتل محمد بن طلحة في معركة الجمل وادعى قتله أربعة هم : المكعبر الأسدي، والمكعبر الضبي، ومعاوية بن شداد العبسي، وعفان بن الأشقر النضري.

لمـــا رأيت أمـرها في حُطي وأزمعــــت في لــددي ولطي

أخذت منها بقرون شمط [١٨]

يعني بحُطي أبجد لأن هذه الحروف منها.

وقال قـوم ، إنه تعـالى إنما أنزل هذه الحروف أمـام السـور ليـجمع دواعي العرب على استماعه لأنه مما لم تجرِ لهم عادة به فينصرفون بذلك عن قطعه واللغو فيه [١٩].

ص٧٧ وقال آخرون ، قد تُقدم العرب أمـام كلامـها حروفاً مقطعة/ فتقــول : ألا يا زيد أقبل [٢٠]، ألا إني ذاهــــب ، ألا إنـــي قائل [٢١] . وهذه جملة تكشف عن أن معنى المحكم والمتشابه ما قلناه دون سائر هذه الأقاويل.

---

(١٨) الرجـز موجود في اللسان (٤٨٠/١٠) في مادة (فتك) بدون ذكر قائله . ويوجد اختـلاف في بعض الألفاظ. فلفظ اللسان : لما رأيت أنها في خطي وفتكت في كذب ولطي فلم تتطابق الروايتان إلا في المقطع الأخير فقط.

(١٩) هذا القول ذكره السيوطي في الإتقان (١١/٢) وغيره. ولم يعتبره السيوطي قـولاً مستقلاً. وتكون الحروف المقطعة على هذا القول أدوات تنبيه حتى يصـغى السامع لما فيـه لأن العرب لم تعتاد الكلام بالحروف المقطعة . والإنسان بطبيعته يجلب انتباهه غير المعتاد من الأصوات.

(٢٠) هذا القول لم أجد من ذكره . ولا أظنه بالقول القوي، لأن كلمة « ألا » ليست نظيرة للحروف المقطعة، بل هي أداة وضعها العرب للتنبيه والإستفتاح كقوله تعالى : ﴿ ألا يوم يأتيـهم ليس مصروفا عنهم ﴾ وقوله تعالى : ﴿ ألا إنهم يثنون صدورهم ﴾.

وكذلك تأتي للعرض فتدخل على الجملة الفعلية أو على تقدير الفعل، مثل : ألا تقعد. وينظر في ذلك رصف المباني للمالقي ص ١٦٥.

(٢١) وقد وردت أقوال أخرى في الحروف المقطعة أقوى مما تقدم، ولعل أقواها مانكره السيوطي بصيغة التضعيف، وهو الذي اختاره شيخنا محمد الأمين الشنقيطي في أضواء البيان.

وخلاصة هذا القول أن الله - جل شأنه - كأنه يقول بذكرها في أوائل السور : يا أيها العرب الذين تدعون الفصاحة لماذا عجزتم عن الإتيان بمثله، أو بعشر سور من مثله، أو بسورة من مثله، مع أنه مـؤلف من حـروف لغتكم الألف واللام والميم والحاء والميم، وغيـر ذلك، فـهـو تقريع لهم وتحدي. وخاصة كما قال شيخنا - رحمه الله - إنه لم ترد هذه الحروف في أول سورة إلا وجاء بعدها ذكر للقرآن مما يدل على الرابط بينهما.

ويوجد في الإتقان قول آخر، وهو أنها وردت لتنبيه الرسول ﷺ ليسمع صوت جبريل فيقبل عليه ويصـغى إليـه : وهو قـول ضـعيف لما عرف من حـال الرسول ﷺ حين نزول الوحي عليــه من الإهتمام به، بل ما يعتريه أثناء نزول الوحي من الرعشة وتصبب العرق من جبينه الشريف صلاة الله وسلامه عليه. وينظر مـا ذكره الماوردي في النكت والعيون (٦١/١) والكشاف للزمـخشري (١٣/١).

بـــاب [١]
معنى وصف الكلام بأنه خطاب ومكالمة ومقاولة ومخاطبة

اعلموا أن الكلام لايوصف بأنه خطاب ومخاطبة ومكالمة ومقاولة وتكليم دون وجود مخاطبٍ به يصح علمه بما يراد منه وتلقيه عن المتكلم به، لأن قولنا خطاب يقتضي مخاطباً مواجها به ومخاطبة هو من باب المفاعلة ، وبمثابة قولك مضاربة ومقاتلة ، وذلك مما لايصح إلا من اثنين كلاهما موجودان. وقولنا مكالمة ومقاولة مثل قولنا مخاطبة في اقتضاء وجود مكلِّم ومقولٍ له. وفي ضمن ذلك وجود قول من المخاطِب لمخاطَبه وقبولُ أورَدُ كلامٍ يجري مجرى الجواب لمكلمه، ولذلك أحلنا أن يكون كلام الله عزَّ وجل في أزله، وكلام الرسول عليه السلام في وقته مخاطبةً على الحقيقة ومقاولة ومكالمة لمعدوم غير موجود. وأجزنا كونه أمراً ونهياً . وإخباراً لمعدوم بشريطة إذا وجد وكان على صفة من يجب عليه تلقي ذلك [٢]. وعلى هذا لم يجز أن

---

(١) هذا الباب حذفه إمام الحرمين في تلخيص التقريب.

(٢) فرق الباقلاني بين وصف خطاب الله تعالى بأنه أمر ونهي فأجاز ذلك لأنه يجوز صدور الأمر وإن لم يوجد مأمور، وذلك بناءً على قول جمهور أهل السنة أن كلام الله غير مخلوق، وبالتالي ذهب الجمهور إلى أن أوامر الشرع ونواهيه قد تناولت جميع المعدومين إلى قيام الساعة.

وذهب المعتزلة وجماعة من أصحاب أبي حنيفة إلى أن الأمر لايتعلق بالمعدوم، وأن أوامر الشرع الواردة في عصره ﷺ تختص بالموجودين في عصره، فأما من بعدهم يدخلون في ذلك بدليل. نقل هذا القول القاضي أبو يعلى في العدة (٢/٣٨٦) عن أصول أبي عبد الله الجرجاني الحنفي. ولكن الجرجاني جعل الخلاف في عبارة. ولكن أبو يعلى ذكر أن الثمرة لذلك أنه على قول المعتزلة يلزم وجود أمر ثاني لدخول المعدومين وعلى قول الجمهور لايلزم وجود أمر ثاني.

وذكر أبو يعلى تفصيلاً داخل قول الجمهور واختار أن الأمر أمر إلزام وإيجاب بشرط وجود المعدوم على صفة من يصح تكليفه، وقال هو اختيار الباقلاني.

وقد نقل الآمدي في الأحكام (٢/٢٧٤) قول المعتزلة عن أكثر الشافعية أيضاً واختاره. وذكر الغزالي في المستصفى (٢/٨٣) أن عموم الخطاب استفيد من أدلة خارجة عن نفس الخطاب.

وقد نقل إمام الحرمين في البرهان (١/٢٧٠) عن القلانسي قوله لايوصف كلام الله فـــي =

يقال : إن الموصي مخاطِب بما يودعه وصيته ومكلِّم به ومقاول لموصى إليه معدوم . وجاز أن يقال قد أمر من تُفْضي إليه الوصية بكذا، ونهاه عن كذا. وأطلق له كذا وحظر كذا. فبان بذلك أنه يكون أمراً ونهياً لمعدوم ، ولا يجوز أن يكون خطاباً ومكالمة ومقاولة لمعدوم.

فصـــل (٣)

وكل متكلِّم من الخلق يحتاج في الدلالة على كلامه الذي في نفسه إلى عبارة عنه، أو ما يقوم مقامها من عقد وخط وإشارة ورمز. والله سبحانه غير محتاج إلى ذلك لكون كلامه مسموعا لمن يخاطبه من خلقه بنفسه، وخلقه العلم في قلبه بمراده، وكلام الخلق الذي في أنفسهم في هذا الوقت غير مسموع، وهم غير قادرين على خلق العلم في قلوب سامعي العبارة عنه بمرادهم فافترقت الحال فيه / جلَّ ذكره وفي خلقه في الحاجة إلى العبارات ص٧٨
والدلالات على قوله . (٤)

فصل آخر (٥)
من أحكام العبارة عنه

واعلموا – رحمكم الله – أن جميع الأصوات والحروف المعبر بها (٦)

= الأزل بكونه أمراً أو نهياً. وقال هو أول من قال من الأصحاب بهذا والباقلاني لايرى وصف الكلام بأنه مكالمة ومقاولة ومخاطبة وذلك لأن كلام الله قديم كان في حالة لم يكن أحد من الخلق. وهذه الألفاظ تسمى ألفاظ مطاوعة تقتضي وجود طرفين، فلا تكون من طرف واحد فقط وبالتالي لايصح إطلاقها على ما نحن فيه، لأن اللغة لاتقتضي ذلك. وهذا هو الهدف من إيراد هذه المسألة هنا. ولكن مسألة تكليف المعدوم سيأتي لها مزيد بحث – إن شاء الله.

(٣) حذف إمام الحرمين هذا الفصل في تلخيص التقريب.

(٤) فرق الباقلاني – رحمه الله – بين كلام الله سبحانه بأنه ليست هناك حاجة للتعبير عنه بعبارة أو ما يقوم مقامها من خط أو إشارة. بناء على مذهبه بأن كلام الله نفسي، والله قادر على خلق العلم بكلامه في نفوس المخلوقين، ولكنه في كلام الخلق قال لابد من بيانه بعبارة تسمع أوما يقوم مقامها لأنهم غير قادرين على خلق العلم في قلوب غيرهم. وهذا مخالف لما عليه جمهور أهل السنة من أن ما في النفس لاتقوم به الحجة على الآخرين سواء كان في حق الله أو المخلوقين.

(٥) حذف إمام الحرمين هذا الفصل في تلخيص التقريب. (٦) في المخطوطة (بهما) .

عن الكلام في الأصل على ضربين :

فضرب منها مستعمل مفيد، والآخر غير مستعمل ولامفيد.

فأما المستعمل منها : فهو ما يوضع على معناه ودلالته.

وما ليس بمفيد منه ضربان :

أحدهما ، الحـــروف المقلوبة ، نحو قولك « ديز » مكان قولك « زيد » و « لجر » مكان قولك « رجل » فهذه الأصوات مهملة غير مفيدة شيئاً.

والضرب الآخر ، الحروف المنظومة المتكلم بها على وجه لايفيد ولايفهم ، نحو هجر المبرسمين (٧) وهذيان المجانين مما يخلطونه ويلوثونه لوثاً (٨) ، لايكشف عن معنى له محصل. ومن الناس من ينكر كون هذا الضرب والذي قبله كلاماً لكونه غير مفهوم ولامفيد.

ومنهم من يقول ، هو كلام إلا أنه غير مفيد يعنون بذلك أنه عبارة غير مفيدة لشيء معتقد في النفس. والأقرب أن يكون هذا الضرب الأخير كلاماً(٩) ، لأنه لو يُخلَّص كل شيء منه مما يفسده لكانت مفردات ألفاظه مفيدة، فإذا وصل بعضه ببعض صار مختلطاً غير مفهوم. ولذلك يقولون تكلم المبَرْسَم والمجنون بكلام غير مفهوم. ويقولون كلام متناقض وفاسد باطل.

---

(٧) الهجر : الخلط والهذيان كما في المصباح المنير ص ٦٣٤. والبِرسام بكسر الباء كلمة معربة وهو ورم حار يعرض للحجاب الذي بين الكبد والمعي، ثم يتصل بالدماغ فيهذي منه المريض. ينظر المصباح المنير ص ٤٢.

(٨) اللوثة : الإسترخاء والحبسة في اللسان. ويقال للرجل الضعيف العقل ألوث. ورجل فيه لوثة، فيه حماقة. المصباح المنير ص ٥٦٠.

(٩) اختلف أهل العلم في تسمية غير المفيد كلاماً، ونقل ابن قدامة في الروضة عن أهل العربية أنهم يخصون الكلام بالمفيد. ولكنه ارتضى تقسيم الكلام إلى مفيد وغير مفيد، كما في الروضة ص١٧٧ وكذلك قال ابن النجار في شرح الكوكب المنير (١٢٢/١) « وقد يراد بالكلام الكلام الذي لم يفد ».

والباقلاني هنا اعتبر بعض الكلام غير المفيد كلاماً وهو هذيان المرضى، ولم يعتبر الحروف المقلوبة من الكلام.

فصل آخر منه (١٠)

اعلموا أن التناقض في الكلام يكون باللفظ وبالمعنى. والتناقض باللفظ (نحو) (١١) قولك : زيد حي لا حي وقائم لاقائم. والتناقض بالمعنى (نحو) (١١) قولك : زيد حي ميت، وقائم قاعد، وعالم جاهل، وإنما صار هذا تناقضاً بالمعنى للعلم بمضادة القيام للقعود والحياة للموت.

فأما الضرب المفيد من العبارات، فهو ما قسمه مصنفو علم العربية ثلاثة أضرب : إسم وفعل وحرف جاء لمعنى، فالإسم نحو قولك رجل وفرس، والفعل ما دل (١٢)/ على زمانين ماضٍ ومستقبل، نحو قولك ضرب للماضي ص٧٩
ويضرب للمستقبل، والحرف نحو قولك: قد ومِن وفي وعلى وعند ، ونحو ذلك.

وهذه الأصوات لاتكون عباراتٍ صحيحة وألفاظاً مفيدة حتى تكون على ماذكره أهل العربية اسمين أسند أحدهما إلى الآخر، نحو قولك : زيد أبوك، وعمرو أخوك، والله ربنا، ومحمد نبينا، وأمثال ذلك . أو فعل أسند إلى إسم، نحو قولك : ضرب زيد وقام عمرو، وأمثال هذا . أو حرف أسند إلى فعل نحو قولك : قد قام ، وقد خرج وضرب وانطلق ، غير أنه لايعرف بهذا القدر المخبر عنه بالقيام والإنطلاق وإنما يعرف الفاعل لذلك بإضافة الفعل إليه إذا قلت قد ضرب زيد، وقد قام عمرو، وكذلك لو قلت : زيد مِن، لم يكن مفيداً شيئاً، حتى إذا قلت : مِن مُضر، أو مِن الأبطح (١٣) صيَّرته مفيداً، ولو وصلت الفعل بالفعل، والحرف بالحرف لم يكن مفيداً، لأنك لو قلت ضَرَبَ ضَرَبَ، وخرج خرج، وضرب يقوم، ويقوم ضرب لم يكن ذلك مفيداً، وكذلك لو

---

(١٠) حذف هذا الفصل إمام الحرمين من تلخيص التقريب لأنه من مبادىء العربية التي لايسع أحد جهله.
(١١) كلمة (نحو) إضافة من المحقق في الموضعين.
(١٢) يوجد في المخطوطة كلمة غير مقروءة يستقيم المعنى بدونها.
(١٣) الأبطح : المكان المتسع، وهو مكان بمكة ويسمى المحصَّب . المصباح المنير ص ٥١.

قال : مِنْ في، وفي عند، وعلى عند، وأمثال ذلك لم يكن مفيداً، فثبت بذلك أن هذه الأصوات لاتكون عبارات مفيدة دون أن تستعمل على حد ما بيناه.

بـــاب آخـــر
في ذكر أقسام المفيد من الخطاب

واعلموا - رحمكم الله - أن جميع المفيد من الخطاب ينقسم ثلاثة أقسام لا رابع لها :

فقسم منه : مستقل بنفسه في الكشف عن جميع متضمنه، لا احتمال في شيء من معانيه.

والضرب الثاني ، مستقل بنفسه في الكشف عن المراد به من وجه وغير مستقل من وجه .

والضرب الثالث ، غير مستقل في الكشف عن المقصود به من جميع الوجوه، وإن كان في أصل الوضع مستقلاً بنفسه في إفادة معناه. وإنما لا يفيد إذا تجوز به في غير بابه. وليس هذا بنقضٍ لقولنا إنه من أقسام المفيد في أصل الوضع.

فأما المستقل بنفسه من كل وجه فعلى ضربين :

فضرب منه مستقل بنفسه في البيان عن المراد به بنصه وصريحه.

والضرب الآخر/ مستقل بنفسه في البيان عن ذلك بلحنه ومفهومه. ص٨٠

فأما المستقل بنفسه بنصه فنحو قوله تعالى ﴿ محمد رسول الله ﴾(١) وقوله تعالى﴿ ولا تقربوا الزنى ﴾ (٢) وقوله تعالى﴿ ولا تقتلوا أنفسكم ﴾ (٣) وقوله تعالى : ﴿ ولاتقتلوا أولادكم خشية إملاق ﴾ (٤) وأمثال ذلك من

---

(١) سورة الفتح آية (٢٩).
(٢) سورة الإسراء آية (٣٢).
(٣) سورة النساء اية (٢٩).
(٤) سورة الإسراء آية (٣١).

النصوص الظاهرة التي لا إشكال ولا احتمال في المراد بها. ويوصف هذا الضرب بأنه نص، ومعنى وصفه بذلك ظهور معناه من غير احتمال، وكون المذكور فيه منطوقاً بإسمه الموضوع له ، وفي التصريح به دون الإضمار له والكناية عنه. ومنه سُمِّيت مِنَصَّة العروس مِنَصَّة (٥) . والنص في السَّيْر هو ظهور السير (٦) ومنه قول امرىء القيس (٧) :

وجيدٍ كجيد الريم ليس بفاحشٍ إذا هي نصته ولا بمعطل (٨)

يعني بنصته كشفته وأظهرته، ومنه أيضاً قول ذي الرُّمة (٩) :

إذا استودعتْه صفصفاً أو صريمة تنحت ونصت جيدها للمناظر (١٠)

أي كشفته وأظهرته.

وأما ما يستقل بنفسه من جهة مفهومه ولحنه وفحواه (١١) فهو

---

(٥) المنصة بكسر الميم : الكرسي الذي تقف عليه العروس في جلائها. المصباح المنير ص ٦٠٨.

(٦) نصَّ الدابة على السير استحثها واستخرج ما عندها من السير وفي الحديث : « كان عليه السلام إذا وجد فُرجة نص » المصباح المنير ص ٦٠٨.

(٧) هو امرىء القيس بن حُجْر بن عمرو الكندي. الشاعر الجاهلي المشهور . قال فيه الرسول ﷺ إنه قائد الشعراء إلى النار. لقب بذي القروح، لأن قيصر أرسل إليه حلة مسمومة فلما لبسها تثقب لحمه. وهو صاحب القولة المشهور « اليوم خمر وغداً أمر ». له ترجمة في الشعر والشعراء (٥٢/١ - ٨٦) وتهذيب الأسماء واللغات (١٢٥/١) والمزهر (٤٤٣/٢).

(٨) البيت من معلقة امرىء القيس انظر شرح المعلقات السبع للزوزني بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ص ٣٨.

(٩) هو غيلان بن عقبة. كنيته أبو الحارث كان شعره أثيراً لدى هارون الرشيد، لم يعده الأصمعي بين الفحول. ونسب له رؤية بعض السرقات الأدبية. توفي على الراجح في خلافة هشام بن عبد الملك سنة ١١٧ هـ. له ترجمة في الشعر والشعراء لابن قتيبة (٣٣٢-٣٤٢)، ووفيات الأعيان لابن خلكان (٥١٠/١)، والأعلام للزركلي (٣١٩/٥)، ومعجم المؤلفين (٤٤/٨)، وخزانة الأدب (٥١/١). وتاريخ التراث العربي لسزكين (١٢٨/٣/٢).

(١٠) البيت موجود في ديوانه ١٦٧٤/٣ بتحقيق الدكتور عبد القدوس أبو صالح . ط. دمشق سنة ١٩٧٤م والصفصف : المكان المستوي، وصريمة : رملة. وموضوع البيت وصف ظبية وضعت ولدها في مكان وتنحت عنه إلى مكان آخر، وفي الديوان بالمناظر بدل للمناظر.

(١١) معظم الأصوليين يطلقون الفحوى على مفهوم الموافقة الأولى، ويطلقون لحن الخطاب على مفهوم الموافقة المساوي. ويطلقون المفهوم إذا ذكر مع الفحوى واللحن على مفهوم المخالفة. وإذا ورد لوحده شمل مفهوم الموافقة الأولى والمساوي ومفهوم المخالفة. ولكن المصنف هنا كما يظهر من =

كقوله[١٢] تعالى : ﴿ فلا تقل لهما أف ﴾ [١٣] وقوله تعالى : ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ﴾ [١٤] وقوله تعالى : ﴿ ولاتظلمون فتيلا ﴾ [١٥] وكذلك ذكر النقير والقطمير [١٦]. وقوله تعالى : ﴿ ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لايؤده إليك ﴾ [١٧]. وقول أهل اللغة : لا تقذ بعين زيد، والله ما رزأت [١٨] من مال زيد ذرة، ولا أكلت له بُره. وأمثال ذلك [١٩] . وقد اتفق كل متكلم باللغة وعالم بتخاطب أهلها على أن السابق إلى فهم السامع لهذا الكلام من معناه ولحنه الذي لم يذكر في صريحه بأخص اسمائه أسرع من فهم كثير مما نص عليه منه فيه، فإن لم يكن أسرع منه فهما سيًان [٢٠].

فأما من قال ، إن تحريم الضرب والإنتهار من قوله تعالى ﴿ فلا تقل لهما أف ﴾ وقول القائل لا تقذِ [٢١] بعين زيد معلوم بطريق القياس، فإنه إن

= الأمثلة التي ذكرها في هذا الباب إنه لم يستعمل الكلمات الثلاث وفق الإصطلاح الذي استقر عليه الأصوليون حيث أخرج مفهوم المخالفة ولم يدخله تحتها. وسنبين تحت أي أنواع الدلالات تدخل أمثلته.

(١٢) في المخطوطة (قوله) .

(١٣) سورة الإسراء آية (٢٣).

(١٤) سورة الزلزلة آية (٧).

(١٥) سورة النساء اية (٧٧).

(١٦) يعني بذلك قوله تعالى : ﴿ فإذا لا يؤتون الناس نقيرا ﴾ النساء : ٥٣ والنقير : النكتة في ظهر النواة وقوله تعالى : ﴿ والذين تدعون من دون الله ما يملكون من قطمير ﴾ فاطر : ١٣ والقطمير: القشرة الرقيقة على النواة . المصباح المنير ص ٥٠٩.

(١٧) سورة آل عمران آية (٧٥).

(١٨) رزأته : أصبته بمصيبة. المصباح المنير ص ٢٢٦. وفي القاموس المحيط ص ٥٢ رزاه : أصاب منه شيئاً.

(١٩) جميع ما تقدم من أمثلة هو من مفهوم الموافقة الأولى الذي يسميه معظم الأصوليين بفحوى الخطاب.

(٢٠) قول الباقلاني إن المعنى المستفاد من فحوى الخطاب أسرع من المعنى المستفاد من منطوق اللفظ في فهم السامع لايتابع عليه، ولكن لو قال إنه أولى بالحكم من المنطوق لأصاب. ولاشك أن السامع لآية التأفف يفهم تحريم التأفف قبل تحريم الضرب وإن كان الضرب أولى بالتحريم من التأفف.

(٢١) لا تقذِ : لا تضع فيه القذى. القاموس المحيط ص ١٧٠٦.

أراد بذلك أن المفهوم منه غير منصوص عليه باسمه فذلك ما لا خلاف فيه، وإن أراد أنه مفهوم بضرب من القياس / على غيره والإستدلال على معناه ص٨١
فقد أبعد [٢٢] ، لأن كل عالم بأحكام الخطاب لايحتاج في معرفة ذلك إلى قياس واستنباط، ولو احتيج إلى ذلك لصح أن يقع فيه الغلط والصرف عنه[٢٣] . والتقصير فلا يدل سامعه على معناه وإن كان أفصح من سحبان وائل [٢٤] وهذا تخليط ممن صار إليه، فبان أنه مفهوم بلحنه بغير قياس.

وقد لحق بهذا الباب قوله عزّ وجل : ﴿ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم﴾ [٢٥] وقوله تعالى ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما﴾ [٢٦] ففهم منه النهي عن إتلاف أموالهم بجميع وجوه الإتلاف ، وإنما ذكر الأكل لأنه أكثر مما يتلف فيه الأموال وبه يقع الإتلاف غالباً ، فلذلك لم يقل ولا تلبسوها ولا تهبوها ولا تركبوها إلى غير ذلك [٢٧].

ولحق به -أيضا- قوله تعالى ﴿أن اضرب بعصاك البحر فانفلق﴾ [٢٨]

---

(٢٢) اختلف العلماء في مفهوم الموافقة الأولى هل هو مستفاد بالقياس الجلي الذي تمر مقدماته في الذهن مروراً سريعاً لايشعر بها السامع للخطاب إلا عند التحقق ، أو مستفاد باللغة وذكر جمع من العلماء أنه لايترتب على هذا الخلاف ثمرة لأن القائلين بأنه قياس قالوا هو قياس قطعي أقوى من النص ولايعتريه ما يعتري القياس من الظن. ولذا لم يخالف في حجيته سوى ابن حزم وداود، وصف ابن تيمية مخالفة ابن حزم هنا أنها مكابرة على مافي إرشاد الفحول ص ١٧٩، وينظر في حجية الفحوى وهل هي من القياس أو اللغة البحر المحيط (٤/٨-١٢).

(٢٣) لايلزم ماذكره الباقلاني بل يمكن تسميته قياساً مع عدم احتمال الخطأ فيه، لأن العلة في الفرع أقوى منها في الأصل.

(٢٤) هو سحبان بن زفر بن إياس الوائلي. خطيب مفصح يضرب فيه المثل بالبيان كان إذا خطب يسيل عرقاً، ولايعيد كلمة ولايتوقف ولايقعد حتى يفرغ، أدرك الجاهلية والإسلام وأسلم ، مات سنة ٥٤ هـ.

انظر : سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون ص ١٤٦. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. طبع المكتبة العصرية - بيروت سنة ١٩٨٦م.

(٢٥) النساء آية : (٢).

(٢٦) الموجود في المخطوطة : « ولا تأكلوا أموال اليتامى ظلماً ». ولا توجد آية بهذا اللفظ وكتبت بدلاً منها الآية التي فيها موضع الشاهد، وهي العاشرة من سورة النساء.

(٢٧) هاتان الآيتان من مفهوم الموافقة المساوي المسمى بلحن الخطاب

(٢٨) سورة الشعراء اية (٦٣.

أي ضرب فانفلق (٢٩)، ولحق به قوله عليه السلام : « لايقضي القاضي وهو غضبان » (٣٠) ففهم منه أنه نهي عن القضاء مع الإنقطاع عن استيفاء (النظر) (٣١) للدعوى والبينة وما يجب تحصيله عند ذهاب تمييزه أو نقصانه بما يقطعه عن ذلك (٣٢) من غضب أو مرض وجوع وعطش وفرح غالب وهَم فادح، وكل عارض يقطع عما يجب للحكم فيه. ومنه قوله ﷺ : « أدوا الخيط والمخيط » (٣٣) فقد فهم منه رد البِدْرة (٣٤) والدُرّة (٣٥) والبعير والفرس، وكل ما زاد على قدر الخيط والمخيط وما نقص عنهما - أيضاً - .

ولحق بذلك أيضاً قوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ﴾ إلى قوله تعالى : ﴿ وما ذبح على النصب ﴾ (٣٦) وقوله تعالى : ﴿ وحرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم ﴾ (٣٧) وقوله تعالى : ﴿ أحلت لكم بهيمة

---

(٢٩) هذه الآية تدل على كلمة (ضرب) من باب دلالة الإقتضاء.

(٣٠) متفق عليه، رواه البخاري (٧١٥٨) بلفظ : « لا يقضين حَكَمٌ بين اثنين وهو غضبان » وأخرجه مسلم (١٧١٧) في كتاب الأقضية ولفظه : « لايحكم أحد بين اثنين وهو غضبان » وأبو داود (٣٥٧٢) بلفظ « لايقضي الحاكم ... » والترمذي (١٣٤٩) بلفظ : « لايحكم الحاكم بين اثنين وهو غضبان » . وابن ماجه في السنن (٢٣١٦) والبيهقي (١٠٤/١٠) وأحمد (٣٧/٥) والطيالسي (١٤٥٣) ، وابن الجارود في المنتقى (٩٩٧)، والنسائي في المجتبى (٢٤٧/٨) وانظر تخريجه في المعتبر للزركشي ص ٢١٦ وتخريج أحاديث اللمع للغماري ص ٣١٠.

(٣١) كلمة (النظر) إضافة من المحقق.

(٣٢) ذكر الشيرازي في اللمع أن هذا مثال لفهم معنى من ذكر صفة من غير جهة التنبيه. فالمقصود من ذكر الغضب اشتغال القلب، فأدخل تحت كل ما يشغل القلب من مرض أو جوع أو عطش أو فرح.

(٣٣) أخرجه مالك في الموطأ في كتاب الجهاد. باب ما جاء في الغلول رقم (٢٢) ١٤/٢) في حديث طويل يتعلق بغزوة حنين. وفيه : فقال : « أدوا الخياط والمخيط فإن الغلول عار ونار وشنار على أهله يوم القيامة ». وأخرجه النسائي في المجتبى (٢٢٢/٦) في كتاب الهبة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. وأخرجه ابن ماجة في السنن (٩٥٠/٢) برقم (٢٨٥٠) في كتاب الجهاد باب الغلول وأخرجه الدارمي في السنن (٢٣٠/٢) في كتاب السير باب (٤٥) عن عبادة بن الصامت وأحمد في المسند ١٢٨/٤ عن العرباض بن سارية وفي ٣١٦/٥، ٣١٨، ٣٢٦، ٣٣٠ في مسند عبادة بن الصامت.

(٣٤) كيس فيه ألف أو عشرة آلاف درهم أو سبعة آلاف دينار، كما في القاموس المحيط ص ٤٤٤.

(٣٥) الدرة بضم الدال اللؤلؤة وبكسر الدال التي يضرب بها، مختار الصحاح ص ٢٠٢، والمصباح المنير ص ١٩٠.

(٣٦) المائدة اية (٣).

الأنعام ﴾ (٣٨) وقوله تعالى : ﴿ أحل لكم صيد البحر ﴾ (٣٩) وأمثال ذلك من ذكر التحليل والتحريم المعلق في ظاهره بالأعيان، لأن المفهوم من تحريم كل شيء من هذه المذكورات تحريم ضرب ونوع من التصرف فيها في وضع اللسان وتفاهم أهل الخطاب من غير اختلاف ولاتنازع في المعلوم منه عند سماعه . فمحدثُ خلافٍ في هذا عليهم من نوابت القدرية غير معتد بقوله(٤٠)، ولا معدود في جملة من عرف خطابهم لأنه لاخلاف بينهم/ في أن ص٨٢
المفهوم من قول القائل : حرمت عليكم الطعام أنه حرّم أكله، وحرمت عليك الشراب معنى شربه دون أكله، وحرمت عليك الثوب أى لبسه، وحرمت عليك الأمَةَ والمرأة أي الإستمتاع (٤١) بهما دون النظر إلى كل شيء من ذلك . أو مسه (٤٢).

---

(٣٧) النساء آية (٢٣).
(٣٨) المائدة آية (١).
(٣٩) المائدة آية (٩٦).
(٤٠) نسب القول بأن إضافة التحريم والتحليل إلى الأعيان من المجمل الشيرازي في اللمع ص ٢٨ إلى بعض الشافعية ولكنه صحح عدم الإجمال. ونسبه في التبصرة ص ٢٠١ لأبي عبد الله البصري، ونسبه أبو الحسين البصري في المعتمد (١/٣٣٣) لأبي الحسن الكرخي ولأبي عبد الله البصري ونقل عن أبي علي وأبي هاشم وعبد الجبار أنه ليس بمجمل واختار أبو الحسين أنه ليس بمجمل . كما نسب الأمدي في الإحكام (٣/١٢) الإجمال لأبي الحسن الكرخي وأبي عبد الله البصري، وكذلك فعل ابن الحاجب في المنتهى ص ١٣٧ وابن عبد الشكور في مسلم الثبوت (٢/٣٣).
ويهذا يتضح أن في المسألة ثلاثة أقوال هي :
١- إنه مجمل، وهذا القول منسوب لبعض الشافعية ولأبي الحسن الكرخي وأبي عبد الله البصري وأبي يعلي في أحد قوليه.
٢- إنه مستعمل حقيقة فيحمل على عمومه وهو قول كبار الحنفية كالسرخسي في أصوله (١/١٩٥) وهو قول البزدوي والبخاري في كشف الأسرار (٢/١٠٦).
٣- اللفظ مستعمل استعمالاً مجازياً ولكنه ليس مجملاً بل يحمل تحريم كل شيء لما أعد له وهذا قول الأكثرين، ونسبه السرخسي للعراقيين من الحنفية.
وينظر ما يتعلق بهذه المسألة نهاية السول مع البدخشي (٢/١٤٦) وجمع الجوامع مع البناني (٢/٥٩) والمسودة ص ٨٢ والمحصول (١/٣/٢٤١) وروضة الناظر ص ١٨١ والمستصفى (١/٣٤٦) وشرح تنقيح الفصول ص ٢٧٥ وإرشاد الفحول ص ١٦٩.
(٤١) في المخطوطة (الإستماع).
(٤٢) وعلى هذا لايحمل النفي على العموم، بل يحمل على الخصوص فيكون المحرم والمحلل الفعل الذي أعد له ذلك العين عرفاً.

وكذلك قول القائل منهم ، أطلقت لكم المزورة [٤٣] وحظرت عليكم اللحم والعسل، إنما يفهم من ذلك تحليل الأكل وتحريمه دون اللمس والنظر. فقول من قال هذا مجمل لايفهم معناه، لأجل أن الأعيان غير مقدورة للعباد ولايصح تحريمها ولا تحليلها قول بعيد خارج عن تعارف أهل اللغة، فوجب أطِّراحه.

وقد زعم قوم أن هذا الضرب من الخطاب ونحوه هو من باب المحذوف منه، وبمثابة قوله تعالى : ﴿ واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها ﴾[٤٤] أي أهل القرية وأصحاب العير، فحذف لفهم معناه، وكذلك قوله تعالى : ﴿ أحلت لكم بهيمة الأنعام ﴾ [٤٥] محذوف منه أكل بهيمة الأنعام، وكذلك قوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ﴾ [٤٦] المفهوم منه أكل ذلك فحذف للعلم به ، وهذا - أيضاً - ليس ببعيد، [٤٧] لأنه قد علم أن المراد به ما ذكروا أنه حذف منه، وليس الغرض من ذلك وصفه بأنه مجازاً ومحذوف، وإنما الغرض حصول العلم بالمقصود منه، وإفساد قول من زعم أن المراد به إذا لم يكن في نص الخطاب لم يكن مفهوماً، ووجب الوقف فيه، وكونه غير دلالة على شيء. وهذا القول خلاف على الأمة وكافة أهل اللغة ومُحدِثُه عندهم ليس بمحل من يفهم الخطاب فضلاً عن المناظرة على معناه. [٤٨].

ولحق - أيضاً - بهذا الباب قوله سبحانه : ﴿ فمن كان منكم مريضاً

---

(٤٣) قال في القاموس المحيط ص ٥١٦ : المزوَّر من الإبل : الذي اعوج صدره فيغمزه شخص ليقيمه فيبقي فيه من غمزه أثر يعلم منه أنه مزوَّر. وقال الأزور من الإبل الذي في زوره عوج.
(٤٤) سورة يوسف آية (٨٢).
(٤٥) سورة المائدة آية (١).
(٤٦) سورة المائدة آية (٣).
(٤٧) هذا القول ذكره الغزالي في المستصفى (٣٤٦/١) وأجاب عنه بما أجاب به الباقلاني.
(٤٨) كما تبين فإن الباقلاني اعتبر إضافة الحكم إلى العين سواء كان تحريماً أو تحليلاً ليس من المجمل واعتبره من القسم الذي يستقل بنفسه في الكشف عن المراد به خلافاً لمن قال إنه من المجمل فيحتاج إلى غيره.

أو على سفر فعدة من أيام أخر ﴾ (٤٩) لأن مفهومه « فأفطر فيه » فعدة من أيام أخر : وليس ببعيد أن يقال : فإن كنتم كذلك فالصيام واجب عليكم، وعليكم صيام آخر عند الصحة والإستيطان. ولهذا قال سبحانه ﴿ يريد الله/ بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ (٥٠). ولو أوجب عليهم الفرضين لم ص٨٣
يكن يسيراً (٥١).

ومما يجب إلحاقه بهذا الباب قوله تعالى : ﴿ السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ (٥٢) وقوله تعالى : ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما ﴾ (٥٣) وقوله تعالى : ﴿ فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم ﴾ (٥٤) وقوله تعالى : ﴿ إنه الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم ﴾ (٥٥). وأمثال هذا (٥٦).

وقد زعم قوم أن معنى هذا يوصف بأنه معقول من معنى الخطاب. وهذا خلاف في عبارة. وقولنا مفهوم من معناه ولحنه وفحواه بمنزلة واحدة (٥٧) وإنما صار هذا مفهوماً من فحواه، لأنه خرج مخرج الذم والمدح والترغيب والترهيب، لكون الإسم جارياً على من علق الحكم عليه ففهم من

---

(٤٩) سورة البقرة آية (١٨٤).
(٥٠) سورة البقرة آية (١٨٤).
(٥١) هذا المثال هو مثال لدلالة الإقتضاء. وقد عدها المصنف مما يستقل بالإفادة دون حاجة إلى غيره.
(٥٢) سورة المائدة آية (٣٨).
(٥٣) سورة النور آية (٢).
(٥٤) سورة التوبة آية (٥).
(٥٥) سورة الإنفطار آية (١٤).
(٥٦) الأمثلة الأربعة التى ذكرها الباقلاني هنا هي من فهم التعليل من تعليق الحكم على الوصف المناسب وهو المسمى بدلالة التنبيه أو الإيماء.
(٥٧) صرح الباقلاني هنا بأن المفهوم واللحن والفحوى بمعنى واحد. وهذا مخالف لما استقر عليه الإصطلاح عند جمهور الأصوليين بعدئذ، حيث خصوا كل كلمة من هذه الكلمات بشيء فالمقصود بالفحوى مفهوم الموافقة الأولى والمقصود باللحن مفهوم الموافقة المساوي والمقصود بالمفهوم إذا أطلق مفهوم المخالفة.

قوله تعالى : ﴿ السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ إنه إنما أمرهم بقطعهما للسرقة [٥٨]، وكذلك قوله تعالى : ﴿ فاقتلوا المشركين ﴾ كأنه قال : لأنهم مشركون، وكذلك إذا قال : ذُم الفاجر واعذله وامدح المطيع وعظمه، فكأنه قال ذُم الفاجر لفجوره وعظِّم الطائع وامدحه لطاعته، فعقل من ذلك تعليل هذه الأحكام بما اشتقت منه الأسماء من الأفعال، وتعليق المدح والذم والثواب والعقاب والترغيب والترهيب عليها.

وليس من هذا الباب قوله عز وجل : ﴿ ومن قتله منكم متعمداً فجزاءٌ مثل ما قتل من النعم ﴾ [٥٩]. وقوله ﷺ : « في سائمة الغنم زكاة » [٦٠]. وأن تعليق الحكم على أحد وصفي الشيء يدل على أن ما عداه بخلافه [٦١]، لأن هذا ليس هو من مفهوم الخطاب ولامن فحواه ولحنه . [٦٢] وسنفرد للقول في ذلك باباً من بعد إن شاء الله.

---

(٥٨) في المخطوطة (للسرف).

(٥٩) المائدة : (٩٥).

(٦٠) نبه الحفاظ مثل ابن حجر في تلخيص الحبير (١٥٠/٢) برقم (٨١٣) والهيثمي في مجمع الزوائد (٧٠/٣) على أنه لم يرد بلفظ المصنف . ولكن ورد معناه في صحيح البخاري، باب زكاة الغنم (١٢٣/٢) وفي سنن ابن ماجه برقم (١٨٠٠) (٥٧٥/١) من حديث أبي بكر -رضي الله عنه- وفيه : « وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة » وأخرجه أحمد في مسند أبي بكر (١١/١) والنسائي في المجتبى (٢٧/٥) وأبو داود في السنن برقم (١٥٦٧) والحاكم في المستدرك (٣٩٠/١).

وفي الباب حديث أبي بكر محمد بن عمرو بن حزم وفيه « وفي كل أربعين شاة سائمة إلى أن تبلغ عشرين ومائة شاة » أخرجه النسائي في المجتبى (٥٧/٨) والحاكم في المستدرك (٣٩٥/١) والبيهقي في السنن الكبرى (١١٦/٤). وضعف الحديث أبو داود والنسائي.

وينظر تخريج الحديث في الإبتهاج بتخريج أحاديث المنهاج للغماري ص ٥٧.

(٦١) الآية والحديث مثل بهما المصنف لمفهوم المخالفة الذي عبر عنه بتعليق الحكم على أحد وصفي الشيء يدل على أن ما عداه بخلافه. والمراد بالوصف في الآية هو قوله (متعمداً) وفي الحديث (سائمة).

(٦٢) عبارة المخطوطة في الأصل : « ليس هو من دليل الخطاب ولا من فحواه ولحنه ومفهومه » ثم أبدل الناسخ كلمة دليل بكلمة مفهوم ثم شطب كلمة مفهومه.

فصـــل

فأما القسم الثاني من أقسام الخطاب الثلاثة، وهو الذي يستقل بنفسه من وجه ولايستقل من وجه، نحو قوله سبحانه : ﴿ وآتوا حقه يوم حصاده ﴾ (٦٣) وقوله/ تعالى : ﴿ حتى يعطوا الجزية عن يد وهم ص٨٤
صاغرون ﴾ (٦٤) . وقوله عليه السلام « إلا بحقها » (٦٥) . وهذا الضرب ونحوه من المحتمل من الخطاب.

ومنه - أيضاً - الألفاظ المدعاة للعموم نحو قوله تعالى : ﴿ فاقتلوا المشركين ﴾ (٦٦) وقوله تعالى : ﴿ وإن الفجار لفي جحيم ﴾ (٦٧) وأمثال ذلك من ذكر الأعيان والزمان باسم الجمع المعرف وغير المعرّف.

وإنما صار هذا الضرب (٦٨) مستقلاً بنفسه من وجه وغير مستقل من

---

(٦٣) سورة الأنعام آية (١٤١).

(٦٤) سورة التوبة آية (١٢٩).

(٦٥) جزء من حديث وصفه الغماري في تخريج أحاديث اللمع ص ١٤٦ بالتواتر. والحديث أخرجه جماعة مع الشيخين بألفاظ متقاربة، ولفظ المصنف موجود في صحيح مسلم مع شرح النووي (٢١١/١) ولفظه عن جابر قال : قال رسول الله ﷺ : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوا لا إله إلا الله عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله » وفي بعض ألفاظ مسلم (بحقه) ، وأخرجه البخاري في كتاب الإيمان باب (١٧) بلفظ (بحق الإسلام) . ومعنى الحديث موجود في مجمع الزوائد للهيثمي (٢٥/١) والمستدرك (٣٨٦/١) وأحمد في المسند (٥٢٨/٢) وأبو داود في السنن برقم (١٥٥٦) (١٩٨/٢) والترمذي برقم (٢٦٠٧) (٣/٥) والنسائي في السنن (١٤/٥) ، (٥/٦) ، (٧٧/٧).

والبيهقي في الكبرى ١٧٦/٨ كلهم عن أبي هريرة. وابن ماجه عن جابر برقم (٣٩٢٨) ١٢٩٥/٢ وروى الحديث جمع من الصحابة منهم : أبو بكر، وعمر، وابن عمر، وجابر، وأبو هريرة وأنس، وجرير البجلي وسهل بن سعد، وابن عباس، وأبو بكرة وأبو مالك الأشجعي وعياض الأنصاري، والنعمان بن بشير، وسمرة بن جندب، ومعاذ، وأوس بن أوس ولذا اعتبره الغماري من المتواتر ينظر تخريج الحديث في الإبتهاج ٧٨/١ والمعتبر للزركشي ص ١٤٦ وتخريج أحاديث اللمع ص ١٤٦.

(٦٦) سورة التوبة آية (٥) في المخطوطة (اقتلوا).

(٦٧) الإنفطار آية : (١٤).

(٦٨) مراده بهذا الضرب المجمل من وجه دون وجه وألفاظ العموم. لأن المجمل محتاج إلى بيان ما أجمل فيه وكذلك محتاج إلى المخصص لأن العرب تقول : « ما من عام إلا وقد خصص ».

وجه، لأجل أن اليوم معلوم والحصاد معلوم وإيتاء الحق وأنه إخراجه معلوم وقدر الحق الواجب فيه غير معلوم. وكذلك القتال وأهل الكتاب والجزية معلوم وأهل الجزية وأنها أتاوة ومذلة لهم معلوم (٦٩). وقَدْرها فقط من جملة هذا الخطاب غير معلوم. وكذلك قوله : « إلا بحقها » غير معلوم ما هو الحق وإن كان شيئاً يجب فعله مع الشهادتين. وكذلك قوله تعالى : ﴿ فاقتلوا المشركين ﴾ وصلوا في الأزمان على قول أصحاب الوقف ومبطلي العموم(٧٠). بمجرد اللفظ، لأنه مستقل بنفسه في أن المشركين والقتل معلومان وأن المراد به الكل أو البعض غير معلوم، وكذلك ذكر الأزمان معلوم وعموم الفعل فيها أو تخصيصه ببعضها غير معلوم فصار مستقلاً من وجه وغير مستقل من وجه.

ومحققوا القول بالعموم يزعمون (٧١) أنه مستقل بنفسه من كل وجه، لأنه بمثابة النص على كل زمن وشخص بعينه بأخص اسمائه وصفاته، ونحن نفرد لذلك بابا من بعد إن شاء الله.

فصل

فأما الضرب الثالث من أقسام الخطاب. وهو الذي لايستقل بنفسه من

---

(٦٩) كون الجزية أتاوة ويقصد بها مذلة أهل الكتاب دلَّ عليه القرآن بقوله تعالى : ﴿ حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ﴾ . ولا يمنع ذلك من تعليل فرض الجزية في الإسلام أنها مقابل حماية الدولة الإسلامية لأهل الكتاب ، لأنهم ليسوا مكلفين بالجهاد.

(٧٠) المراد بأصحاب الوقف القائلين بعدم وجوب اعتقاد عموم العام حال سماعه، بل يعتقد عمومه بعد البحث عن المخصص ولم يوجد سواء كان البحث حتى يصل لدرجة القطع واليقين كما يقول الباقلاني أو حتى يغلب على الظن كما يقول الجمهور.

والمراد بمبطلي العموم : القائلين بأنه لاتوجد ألفاظ وضعها العرب خاصة بالعام. وقالوا إن هذه الألفاظ مشتركة بين العموم وأقل الجمع، وينبغي حملها على المتيقن وهو أقل الجمع. فعلى رأي أصحاب هذين القولين تكون من الألفاظ التي لا تستقل بنفسها، بل تحتاج إلى بيان من غيرها.

(٧١) عبارة الباقلاني تنبيء عن مذهبه، وهو أن العام لايحمل على عمومه إلا بعد البحث عن المخصص فلم يوجد قطعاً.

وجه من الوجوه (٧٢) فهو المجاز المستعمل في غير ما وضع له في اللغة. والذي ليس من باب المحذوف الذي قد عرف الحذف منه بعادة الإستعمال، والقصد بالكلام. وإنما هو المنقول عن بابه وما وضع له، وذلك نحو قوله تعالى : ﴿ جداراً يريد أن ينقض ﴾ (٧٣) وقوله تعالى : ﴿ لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد ﴾ (٧٤) وقوله تعالى : ﴿ لاتقربوا الصلاة/ وأنتم ص٨٥
سكارى ﴾ (٧٥) على قول من قال أراد المساجد الجامعة (٧٦) ومواضع الصلوات تعظيماً وتوقيراً لها ولحاضريها، ويؤيد هذا التأويل قوله : ﴿ ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا ﴾ (٧٧) والعبور لايكون في الصلوات لكن في مواضع الصلوات.

ومنه قولهم : رأيت حماراً أو ثوراً إذا أرادوا الرجل البليد المشبه بالثيران والحمير لبلادته، لأن (٧٨) القصد بهذا اللفظ غير معلوم بصريحه ولا بلحنه. وإنما يعلم بشيء تضام (٧٩) الخطاب ويدل به على أنه معدول به إلى المجاز، ولايفهم من اسم الشيء غيره الذي لم يوضع له الإسم إلا بدليل سواه. وقولنا : إن هذا غير مفهوم إنما نريد به أن المراد منه المتجوز به فيه غير معلوم منه، ولانعني بذلك أنه في الأصل غير موضوع لإفادة معنى. وليس هذا بقول لأحد. هذه جملة أقسام المفيد من الكلام.

---

(٧٢) القسم الثالث وهو الذي لايستقل بنفسه مطلقاً حصره في المجاز، لأنه لايمكن القول بالمجاز إلا إذا وجدت قرينة صارفة عن إرادة المعنى الحقيقي وأخرج منه المجاز بالحذف لأنه يفيد المراد منه بدون الحاجة لما يوضحه.

(٧٣) سورة الكهف آية (٧٧).

(٧٤) سورة الحج آية (٤٠).

(٧٥) سورة النساء آية (٤٣).

(٧٦) نقل هذا التأويل الزمخشري في كشافه (٢٦٩/١).

(٧٧) سورة النساء (٤٣) .

(٧٨) في المخطوطة (لأنه) .

(٧٩) المقصود به القرينة التي تضام الخطاب وتصرفه عن ظاهره.

بــــــاب
القول في معنى الحقيقة (١) والمجاز

اعلموا أن قولنا حقيقة ينصرف إلى معنيين، وقولنا مجاز لايتوجه إلا إلى التجوز بالكلام في غير ما وضع له. وقد يراد بالحقيقة حقيقة وصف الشيء التي هي حده والمعنى الذي له استحق الوصف، نحو قولنا : حقيقة العالِم أن له علماً . وحقيقة الحي الفاعل أن له فعلاً وحياة. فيكون المقصد بذكر الحقيقة ههنا ما أكسب الوصف، ووجب لأجله.

وقد يعنى بالحقيقة - أيضاً - صفة الشيء التي اختص بها، وما هو عليه في نفسه كما نقول حقيقة المحدَث أنه الموجود عن عدم، وليس الوجود معنى منفصلاً عنه له يكون موجوداً. وقد كشفنا هذا الفصل في أصول الديانات بما يغني الناظر فيه.

وقد تكون الحقيقة حقيقة الكلام، وذلك راجع في وصف الكلام إلى أنه قول استعمل فيما وضع في الأصل له (٢). وحقيقة الكلام لها نقيض من المجاز، وهو استعماله في غير ما وضع له. وحقيقة الشيء التي هي حده وصفته التي هو عليها في ذاته لا نقيض لها ولامجاز منها.

وأما الضرب الآخر فهو المجاز من الكلام ومعنى وصفه بأنه مجاز أنه مستعمل/ في غير ما وضع له وأنه متجاوز به إلى غيره (٣) من قولك جُزت النهر إذا تجاوزته، وذلك نحو قوله تعالى : ﴿ واسأل القرية ﴾ (٤) ، وقوله ص٨٦

(١) قال العلوي في كتاب الطراز ١/٤٦ : الحقيقة فعيله مشتقة من الحق وهو الثابت وهي تطلق على ما هو ثابت على استعماله في الأصل. وهي مستعملة هنا مجازاً لأنها في الأصل وضعت للشيء الثابت ثم نقلت إلى استعمال اللفظ في موضوعه الأصلي.
(٢) وهذا المعنى هو المقصود هنا.
(٣) قال العلوي في الطراز (١/٦٣) : المجاز مَفْعَل من الجواز الذي هو التعدي.
(٤) سورة يوسف آية (٨٢).

تعالى : ﴿ جدارً يريد أن ينقض فأقامه ﴾ (٥) وقوله تعالى : ﴿ لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد ﴾ (٦) وقولهم في الرجل البليد أنه ثور وحمار، وفي الشديد أسد وضرغام، وأمثال هذا .

وقيل . إن المجاز يكون بالزيادة في الكلام وبالحذف منه والنقصان. فأما المزيد فيه فكقوله (٧) تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ (٨) لأن فيه زيادة الكاف أو المثل، لأنه لو قال : ليس كهو شيء أو ليس مثله شيء لاستقل الكلام. وأما النقصان فنحو قوله تعالى : ﴿ واسأل القرية ﴾ وتقديره « واسأل أهل القرية » فَنَقص الأهل وحذف.

وإنما وصفت الزيادة بأنها مجاز ، لأنها وردت غير مفيدة (٩) ، وهي في الأصل موضوعة للإفادة. فصارت مستعملة في غير ما وضعت له. وكذلك النقصان لما حذف من موضعه صار بمثابة كلامٌ عِدلَ به عما وضع لإفادته. ولحقيقة الكلام الذي وضع لإفادتها وجوه معقولة من إطلاقه بعد التواضع على إفادة ما وضع له، والمجاز الذي لم يوضع في الأصل له معقول بدليل يقارنه لا بإطلاقه، إذ ليس بموضوع له في الأصل.

فصل

والمجاز مستعمل في موضعه، والباب الذي استعمل فيه لايتعدى به عنه، ولا يقاس عليه . والحقيقة متعدية إلى جميع ما وضعت لإفادته إما بإطلاقها أو بتقييدها، ولو لم يجر معها لا ينقض طريق المواضعة وبطلت

---

(٥) سورة الكهف آية (٧٧).
(٦) سورة الحج آية (٤٠).
(٧) في المخطوطة (فقوله).
(٨) سورة الشورى آية (١١).
(٩) يرى بعض العلماء أنه لايجوز أن يقال يوجد زائد في القرآن بمعنى لا فائدة فيه، لأن كون القرآن فيه ما لا فائدة فيه يتنافى مع حكمة الحكيم. بل قد يطلق لفظ الزيادة بمعنى لا يختل الكلام بحذفه أو هو زائد إعراباً . ونقل هذا القول الزركشي في البحر المحيط (٤٦٠/١) عن ابن درستويه وابن الخشاب وارتضاه.

الدلالة، وهذا معنى قولهم إن المجاز مقصور على موضعه. والحقيقة تتعدى إلى كل ما وجدت فيه فائدته. ومرادنا بقولنا إن المجاز لايتعدى مكانه أنه لايتعدى بابه، لا أنه لايستعمل إلا في الشيء الذي استعمله فيه أهل اللغة بعينه، لأنه يجوز أن يقال : سَلِ الربعَ والطَّلل، مكان قولهم سل الديار، لأنه من بابه، ولايجوز أن يقال سَلِ الدابة والحمار قياساً على هذا الباب./ (١٠) ص٨٧

(١٠) كان يحسن من المصنف أن يدخل هذا الفصل في الباب التالي لأنه مما يفرق به بين الحقيقة والمجاز.

بـــاب
معرفة الفصل بين الحقيقة والمجاز

وطريق العلم بذلك أربعة أمور :

أحدها : أن الحقيقة من الكلام جارٍ في جميع ما وضع لإفادته نحو القول ضارب وعالم وقادر الجاري على كل من له ضرب وعلم وقدرة، وكذلك القول إنسان وفرس المفيد للصورة تابع أبداً لها أينما وجدت من غير تخصيص، وإلا بطلت دلالة الكلام وانتقضت المواضعة.

والمجاز مقصور على موضعه لايقاس عليه، كالذي قلناه من قبل، لا يقال : سل البساط ويعني صاحبه قياساً على قولهم : سل الربع وقوله سل القرية والعير. (١)

والثاني : أن يكون ما جرى عليه الإسم حقيقة يستحق منه الإشتقاق، فإذا امتنع الإشتقاق منه علم أنه مجاز نحو تسمية الفعل والشأن أمراً على وجه المجاز والأمر على الحقيقة بالشيء هو نقيض النهي عنه، وهو اقتضاء الفعل، ويشتق منه اسم أمر، ولايشتق من القيام والقعود أمر، ولا من شيء من الأفعال، فوجب أن تكون تسمية الحال والشأن أمراً جارية عليه مجازاً واتساعاً. ومنه قوله تعالى :﴿ وما أمر فرعون برشيد ﴾ (٢). وقوله تعالى : ﴿ حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور ﴾ (٣) وقولهم : « ما أمر فلان وما حاله »

---

(١) ذكر هذا الطريق إمام الحرمين في التلخيص لوحة (١٢) وقال عنه : هذا سديد، ولكنه نقده بأنه فيه إشارة إلى جواز إثبات اللغة بالقياس وهو لا يقول به. وقد نقل هذا الطريق الغزالي في المستصفى (٣٤٢/١) وارتضاه وكذلك الآمدي في الإحكام (٣١/١) ودافع عنه. ولكن فخر الدين الرازي في المحصول (٤٨٢/١/١) رده واعتبره طريقاً فاسداً وتابعه على رده العلوي في الطراز (٩٤/١) علماً بأن العلوي وهو لغوي تابع فخر الدين الرازي متابعة تامة.

(٢) سورة هود آية (٩٧).

(٣) سورة هود آية (٤٠).

يعنون شأنه وطريقته (٤).

والثالث ، أن يختلف جَمْعُ ما جرى الإسم على أحدهما مجازاً، والآخر حقيقة، فيعلم أنه مجاز في أحدهما لأن جَمْع الأمر الذي هو نقيض النهي أوامر، وجمع الأمر بمعنى الفعل والشأن أمور. فنقول : كيف أمر فلان ؟ وكيف أموره ؟ ولا نقول كيف أوامره. وإنما نقول ذلك في أقواله التي هي نقيض النهي (٥).

والرابع ، أن يكون لما جرى عليه الإسم حقيقة تعلق بغيره أو ما يجري مجرى الغير له. نحو العلم والقدرة والأمر الذي لكل شيء منه تعلق بمعلوم ومقدور ومأمور به، وذلك اتفاق . فإذا سمي ما لاتعلق له بأنه علم وقدرة وأمر كان ذلك مجازاً. ومنه/ قولهم في الأمر العجيب الخارق للعادة هذا قدرة ص٨٨
الله، وهذا أمر الله، وقولهم : قد جاء علم الله من المطر والجراد، وإنما يعنون معلومه ومقدوره وفعله (٦). وجميع ما ذكرناه من قوله تعالى : ﴿ جداراً يريد

(٤) نقل هذا الطريق إمام الحرمين في التلخيص لوحة (١٢) وقال : هذا الذي في الصور التي ذكرناها سديد، ولكن ليس بمطرد ، فَرُبَّ حقيقة لا يَصدر منها نعوت وهي إذا لم تكن مصدراً. وربَّ مجاز ورد التجوز بنعوت صادرة عنه » ونقله الغزالي في المستصفى (٣٤٣/١) وذكرها الآمدي في الأحكام (٣٢/١) ودافع عن ما وجه إليه. وذكره فخر الدين الرازي في المحصول (٤٨٥/١/١) في الطرق الضعيفة. وقد نقل الطرق الأربعة الموجودة في التقريب منسوبة للغزالي وضعفها وتابعه على ذلك العلوي في الطراز ص (٩٦/١).

(٥) ذكر هذا الطريق إمام الحرمين في التلخيص لوحة (١٢) وأبطله بعدم الإطراد واستدل على أن جمع الأسد في الرجل الشجاع وفي الحيوان المفترس واحد. وكذلك جمع كلمة (حمار) في الدابة والرجل البليد لايختلف. وختم هذا الطريق بأنها اتفاقات لاتطرد. ولكن الغزالي في المستصفى (٣٤٣/١) ذكرها موافقاً عليها وكذلك الآمدي في الأحكام (٣١/١). ودافع عنها. وذكرها الرازي في المحصول (٤٨٥/١/١) منسوبة للغزالي وضعفها وتابعه العلوي في الطراز (٩٦/١).

(٦) حذف إمام الحرمين في التلخيص هذا الطريق. وذكره الغزالي في المستصفى ٣٤٣/١ موافقاً عليه وذكره الآمدي في الأحكام ٣٣/١ ودافع عنه. وذكره الرازي في المحصول ٤٨٦/١/١ منسوباً للغزالي وضعفه. وتابعه العلوي في الطراز ٩٧/١.

وخلاصة الكلام أن إمام الحرمين في التلخيص والرازي في المحصول وتابعه العلوي قد ضعفوا هذه الطرق الأربعة. وقد اعتد بها الغزالي في المستصفى والآمدي في الأحكام.

وقد ذكر الرازي في المحصول ٤٨٠/١/١ سبع طرق أخرى وصححها وذكر العلوي في =

أن ينقض ﴾ (٧) وقوله تعالى : ﴿ واسأل القرية ﴾ (٨) وقوله تعالى ﴿ لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد ﴾ (٩) وقوله تعالى : ﴿ أو جاء أحد منكم من الغائط ﴾ (١٠) وقوله تعالى : ﴿ الله نور السموات والأرض ﴾ (١١) وقوله تعالى : ﴿ يؤذون الله ﴾ (١٢) وهو يريد رسله وأولياءه. وقوله تعالى : ﴿ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه ﴾ (١٣) وقوله تعالى : ﴿ وجزاء سيئة سيئة مثلها ﴾ (١٤) . وقوله تعالى : ﴿ الله يستهزيء بهم ﴾ (١٥) وقوله تعالى : ﴿ ويمكرون ويمكر الله ﴾ (١٦) . وقول أهل اللغة في الرجل البليد : هذا تيس وحمار. وفي الشديد الأيد (١٧) أسد وسبع. وفي الثقيل إنه جبل، وأمثاله أوضح دليل على أن في كتاب الله سبحانه وسنن رسوله ﷺ وكلام أهل اللغة مجازاً كثيراً (١٨) ، اللهم إلا أن يَقول قائل : إن الجدار يريد ويختار. وأن البليد تيس وحمار على الحقيقة، فلا يكون في عداد من يُكلَّم.

= الطراز ما ذكره الرازي وزاد عليه طريقين. وأما الآمدي فقد ذكر الطرق الأربعة التي أوردها الباقلاني وزاد عليها خمسة أخرى.

(٧) سورة الكهف آية (٧٧).

(٨) سورة يوسف آية (٨٢).

(٩) سورة الحج آية (٤٠).

(١٠) سورة المائدة آية (٦).

(١١) سورة النور آية (٣٥).

(١٢) سورة الأحزاب آية (٥٧).

(١٣) سورة البقرة اية (١٩).

(١٤) سورة الشورى آية (٤٠).

(١٥) سورة البقرة آية (١٥).

(١٦) سورة الأنفال (٣٠).

(١٧) الأيْد : القوة . المصباح المنير ص ٣٢.

(١٨) الأكثر على وجود المجاز في القرآن واللغة. وبعضهم نفاه في القرآن دون اللغة. ونسب السيوطي في الإتقان (٣٦/٢) لابن القاص من الشافعية وابن خويز منداد من المالكية وكثير من الظاهرية نفي المجاز في القرآن ونسبه الرازي في المحصول (٤٦٢/١/١) لابن داود الظاهري. ونقله ابن النجار في شرح الكوكب (١٩٢/١) عن الفخر اسماعيل وابن حامد من الحنابلة، وهو إحدى الروايتين عن الإمام أحمد.

ومنعه الأستاذ أبو اسحاق في اللغة والقرآن ، على ما في نهاية السول (٢٦٦/١).

فصــل

وكل مجاز فلابدَّ فيه من حقيقة يرد ويرجع إليها الكلام ، وليس لكل حقيقة مجاز، لأن من الألفاظ والأسماء ما لم يتجوز بها في غير ما وضعت له، وهي أكثر الخطاب (١٩) .

فصــل (٢٠)

وضربان من الأسماء لايصح دخول المجاز فيهما .

أحدهما ، الأسماء العامة التي لاعموم فوقها، وذلك نحو القول : معلوم ومجهول ومظنون ومسهو عنه ومشكوك فيه، ومذكور ومخبر عنه ومدلول عليه، وإنما امتنع دخول المجاز في ذلك، لأنه لا أمر إلاَّ ويصح تعلق العلم به أو الخبر عنه أو الذكر له أو الدلالة عليه من موجود ومعدوم وقديم ومحدث . وليس من الأمور مالا يصح كونه معلوماً ومذكوراً ومخبراً عنه ومدلولاً عليه على وجهٍ حتى يكون إذا وصف بذلك جرى عليه الإسم/ مجازاً (٢١) اللهم إلا ص٨٩
أن يكون المذكور والمعلوم لصاحب زيد ووكيله مذكوراً ومعلوماً لزيد فيكون ذلك مجازاً إذا نسبت إلى زيد من باب جعله معلوماً لمن ليس بعالم به لكن لمن يقوم مقامه.

فأما أن يوصف أمر بأنه معلوم أو مذكور أو مخبر عنه أو مدلول عليه، وهو مما لا يصح كونه كذلك فإنه محال (٢٢).

---

(١٩) قال الآمدي في الإحكام (٣٤/١) : الألفاظ الموضوعة أولاً في ابتداء الوضع في اللغة لا توصف بكونها حقيقة ولا مجازاً. وإنما تصير حقيقة ومجازاً باستعمالها بعد ذلك، وبهذا يعلم بطلان قول من قال : إن كل مجاز له حقيقة ولاعكس.

(٢٠) هذا الفصل حذفه إمام الحرمين من تلخيص التقريب.

(٢١) في المخطوطة (مجاز).

(٢٢) ذكر العلوي في الطراز (١٠١/١) أن الأسماء التي لا إبهام فوقها كالمعلوم والمذكور والمجهول، كلها نصوص فيما دلت عليه ظاهرة المعاني مستعملة في حقائقها التي وضعت لها، ولا يجري فيها المجازات بحال.

والضرب الآخر من الأسماء أسماء الأعلام (٢٣)، نحو القول : زيد وعمرو، لأنه إسم موضوع للفرق بين الذوات والأشخاص، لا للفرق في الصفات وإفادة معنى في المسمى، حتى إذا جرى فيمن ليست له تلك الصفة صار مجازاً، نحو القول : ضارب وظالم إذا جرى على من لاضرب له ولاظلم، (٢٤) فلذلك صار قولهم الأسود بن يعفر والحرث بن ظالم مجازاً،(٢٥) لأنه لم يجر على أن في المسمى سواداً وله ظلماً.

وقد يجوز التجوز بالإسم الموضوع للشيء على وجه العَلَم واللقب إذا استعملا فيمن لم يوضع له، نحو قولهم. هذا عِلْمُ سيبويه (٢٦)، وهذا علم بقراط (٢٧) وسقراط (٢٨) يعني بذلك كتبهم. وكذلك قولهم حفظت

(٢٣) أسماء الأعلام لاتوصف بأنها حقيقة لأن مستعملها لم يستعملها فيما وضعت له أولاً، إنما استعملها للتفرقة بين الأشخاص بدون النظر لدلالة الإسم على معنى أو وصف، فاستعملها كالأعلام المرتجلة ولذا لاتوصف بالحقيقة ولا بالمجاز. وينظر في ذلك الطراز (١/٨٩/ ١٠٠) والمحصول (١/١/٤٥٦) وشرح الكوكب المنير (١/ ١٩٠) ونقله عن الأكثر.

(٢٤) سوابق الكلام ولواحقه تدل على أن الأعلام لاتوصف بأنها مجاز. وعبارته هنا ظاهرها خلاف المراد.

(٢٥) تمثيل المصنف بالأسود بن يعفر لأن معنى هذا الإسم الأسود بن أبيض لأن معنى كلمة يعفر : بياض غير خالص كما في المصباح المنير ص ٤١٨ والقاموس المحيط ص ٥٦٨.

وأما الحرث بن ظالم فهو الحارث بن ظالم بن جُذَيمة كما في القاموس المحيط ص ٢١٤ والحكم على تسميتها بأنه مجاز مخالف لسوابق الكلام ولواحقه.

(٢٦) هو سيبويْه عمرو بن عثمان بن قَنْبَر . يكنى أبا بشر وأبا الحسن وأبا عثمان، مولى لبني الحارث بن كعب. ولد بالبيضاء من قرى شيراز اختلف في ميلاده ووفاته. والراجح أنه توفي سنة ١٨٠ هـ. عن ما يقارب خمسين عاماً، وله ترجمة في مصادر شتى منها : الفهرست ص ٧٦ تاريخ بغداد ١٢/ ١٩٥ معجم الأدباء (١٦/ ١٠٤-١٢٧) والبداية والنهاية (١٠/ ١٧٦) وتاريخ العلماء النحويين للقاضي أبي المحاسن التنوخي ص ٩٠ - ١١٢.

(٢٧) هو بقراط بن إيرا قليس . الطبيب الفيلسوف. لما خاف على الطب أن يفنى من العالم اتَّخذ جماعة كأولاده وعلمهم الطب. عاش بقراط في عهد بهمن بن أردشير. انتهت إليه الرئاسة في الطب. قيل إنه عاش ما يزيد على تسعين عاماً. ينظر ترجمته في الفهرست لابن النديم ص ٤٠٠. ومصنفاته لاتحصى. وانظر ترجمته في تاريخ الحكماء للقفطي ص ٩٠.

(٢٨) سقراط : هو فيلسوف يوناني من تلاميذ فيثاغورس مولده ونشأته بأثينا له حِكَمٌ ووصايا مشهورة، مات مسموماً.

انظر ترجمته في تاريخ الحكماء للقفطي ص ١٩٧.

المزني [٢٩] وحفظتُ سيبويه، وأنت تعني حفظت كتابيهما [٣٠] . وهذه جملة كافية في هذا الباب إن شاء الله.

---

(٢٩) المزني هو إسماعيل بن يحيى المصري أبو إبراهيم صاحب الإمام الشافعي، وناصر مذهبه ومختصر أقواله، ولد سنة ١٧٥ هـ وتوفي سنة ٢٦٤ بمصر كان زاهداً ورعاً. تنظر مؤلفاته في تاريخ التراث العربي لسزكين (١/٣/١٩٤) وله ترجمة في طبقات الشافعية لابن السبكي (٢٤٣/١) وطبقات الفقهاء للشيرازي ص ٧٩، ومعجم المؤلفين لكحالة (٢٩٩/٢) والأعلام للزركلي (٣٢٧/١).

(٣٠) ذكر العلوي في الطراز (١٠١/١) أنه قد يجري المجاز في الأعلام . ومثل له بما مثَّل له المصنف هنا وأضاف أنه قد يجري المجاز في بعض المضمرات كاستعمال (نحن) للواحد المعظم لنفسه، وقال : قد يجري المجاز في أسماء الإشارة. كقول القائل : أعجبني هذا الرجل – وإن كان غائباً. وذكر أن الأصل في الضمائر وأسماء الإشارة الحقيقة.

وذكر الرازي في المحصول (١/١/٤٥٥) وكذلك العلوي في الطراز (٨٨/١) أن المجاز لايدخل في الحرف بالذات لأن مفهومه لايستقل بنفسه. ويدخل فيه المجاز من حيث تركيبه، كما في التمهيد للاسنوي ص ١٩٨ ويرى جماعة أنه يكون المجاز في الحرف، مثل قوله تعالى : ﴿ فهل أنتم مسلمون ﴾ ، وبه قال ابن النجار في شرح الكوكب المنير (١٨٨/١).

وذهب ابن النجار إلى وجود المجاز في الفعل مثل قوله تعالى : ﴿ أتى أمر الله ﴾ بمعنى يأتي وكذلك في التعبير بالخبر عن الأمر، مثل قوله تعالى : ﴿ والوالدات يرضعن ﴾ والتعبير بالخبر عن النهي كقوله تعالى : ﴿ لايمسه إلا المطهرون ﴾ ، وغيره كثير . ولا داعي لإنكاره. وينظر في ذلك جمع الجوامع مع البناني (٣٢١/١).

ونفى الرازي في المحصول دخول المجاز في الفعل تبعاً للمصدر، ولكن العلوي في الطراز قد ذكر ما ذكره الرازي، وقال قد يدخل المجاز المصدر كقولنا رجل عدل أي عادل. والرازي حصر دخول المجاز دخولاً أولياً في أسماء الأجناس فقط.

بـــاب
القول في منع القياس في الأسماء (١)

اختلف الناس في هذا الباب، فأجازه قوم من المتكلمين والفقهاء (٢). ومنعه آخرون. وهو الصحيح الذي نقوله به. (٣).

واعلموا أن الأسماء على ضربين : (٤)

---

(١) هذا الباب تناوله بعض الأصوليين في مؤلفاتهم الأصولية في باب القياس، منهم الرازي في المحصول وأتباعه، وكثير من الأصوليين تناوله في باب اللغات كما فعل المصنف هنا والغزالي في المستصفى، وبعضهم تناوله في الموضوعين ، كما فعل أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع.

(٢) ممن أجاز إثبات الأسماء بالقياس أبو علي بن أبي هريرة، وابن سريج، والأستاذ أبو اسحاق الاسفرائيني، والقاضي أبو الطيب الطبري، وأبو اسحاق الشيرازي. ونسبه الأستاذ أبو منصور للشافعي، واختاره فخر الدين الرازي في كتاب القياس، ونقله ابن جني في الخصائص عن المازني وأبي علي الفارسي، وهو قول ابن درستويه. وبعض من قال بالجواز كابن فورك وأبي الحسين بن القطان لم يقل بالوقوع ينظر في كل ما تقدم من نسبة الأقوال البحر المحيط للزركشي (٢/٢٥). وقد اخطأ الآمدي، وابن الحاجب، وابن السبكي في الإبهاج في نقل الجواز عن الباقلاني.

(٣) ذهب للمنع من إثبات الأسماء بالقياس أبو بكر الصيرفي وإمام الحرمين في التلخيص لوحة (١٢) والبرهان (١/١٧٢)، والغزالي في المستصفى، وابن القشيري، والكيا الهراسي، والآمدي وابن الحاجب، وابن خويز منداد المالكي، وأبو الخطاب، وابن النجار، وابن برهان، وفخر الدين الرازي في باب الأوامر من المحصول (١/٢/٤٠) من أحد أجوبته، والراجع عنه الجواز.

ينظر في هذا القول الإحكام للآمدي (١/٥٧)، والإبهاج (٣/٣٣) وشرح الكوكب المنير (١/٢٢٣) ونهاية السول مع البدخشي (٣/٣٢)، والمحصول (٢/٢/٤٥٧)، ومنتهى الوصول لابن الحاجب ص ٢٦ وروضة الناظر ص ١٧٢ واللمع ص ٦ وشرح اللمع : (١/١٨٥ ، ٢/٧٩٦)، والتمهيد للأسنوي ص ٤٦٨، والتمهيد لأبي الخطاب (٣/٤٥٥) وإرشاد الفحول ص ١٦، والوصول إلى الأصول (١/١١٠).

(٤) أجمع أهل اللغة على أن اللغة تثبت نقلاً وتوقيفاً، كما ذكر ذلك الزركشي في البحر المحيط : (٢/٢٥) وإنما الخلاف في ثبوتها بالقياس.

ومحل النزاع في المسألة هو الأسماء الموضوعة على مسمياتها وتستلزم معانٍ في محالها وجوداً وعدماً، كإطلاق إسم الخمر على النبيذ، والزاني على اللائط، والسارق على النباش، وبذلك يخرج من محل النزاع ما يلي :

أ - أسماء الأعلام، لأنها ليست موضوعة لمعانٍ موجبة لها. والقياس لابدَّ فيه من معنى جامع بين الأصل والفرع.

=

فضرب منها علَمٌ محض ولقبُ جامد، وضع للفرق بين الذوات والأشخاص، ولم يوضع لإفادة الفرق في الصفة، وذلك نحو تسمية الشخص زيداً وعمراً، وأمثال ذلك مما لايفيد معنى وصفة في المسمى. وقد اتفق على أن ما هذه سبيله لايصح القياس عليه (٥)، لأن كل من يرى القياس في الأسماء فإنما يقيس على معنى في المسمى وُضع الإسم لإفادته، واللقب ليست هذه حاله.

ص٩٠ والضرب / الآخر مفيد للفرق في الصفة، نحو القول : قاتل وضارب وعالم وقادر وخَلّ وخمر، وما أشبه ذلك مما وضع لإفادة معنى في الموصوف، وهذا - أيضاً - مما لايصح القياس عليه لأمرين :

أحدهما : اتفاق الكل على أن وضع اللغة وضع حكمي صحيح، وأن الغرض في وضع الأسماء الإفادة بها. وإذا كان ذلك كذلك وجب أنهم إذا وضعوا الإسم لإفادة الصفة إما مطلقة أو مقيدة، وليدلوا به على تلك الفائدة وجب اطراد ذلك الإسم واجراؤه على كل ما وُجد فيه ذلك المعنى، وإلا فسدت الدلالة وانتقضت المواضعة، ووجب أن يكونوا متى وضعوا الإسم لإفادة الصفة في إطلاق أو تقييد أن يكون جارياً في جميع ما وجدت فيه. وأن يكون وضعهم الإسم لها، وتركهم التوقيف لنا على أنه مقصور على بعض ما هي فيه بمثابة قولهم ونصهم على أنهم وضعوا الإسم لكل من فيه تلك الصفة وقام العلم بصحة وضعهم.

= ب- أسماء الصفات المشتقة الموضوعة للفرق بين الصفات، كالعالم والضارب، فهذه الإلحاق ثابت فيها بالوضع، لا بالقياس، فكل من قام به العلم يسمى عالماً، ولا يوجد واحد من الناس يعتبر أصلاً والآخر فرعاً، بل كلهم دخلوا تحت القاعدة في آن واحد، فلا قياس. ويرجع في تحرير محل النزاع لإحكام الآمدي (٥٧/١) والبرهان : (١٧٢/١).

(٥) نقل الإتفاق كثير من الأصوليين، منهم ابن النجار في شرح الكوكب (٢٢٤/١) حيث قال : والإجماع على منعه في علَم ولقب وصفة مثل إنسان ورجل ورفع فاعل، وقال : إن ابن مفلح وابن عقيل نقلا الإجماع. ونقل الإتفاق ابن السبكي في الإبهاج (٣٣/٣).

الثاني (٦) : وبما وصفناه من حالة مقام نصهم لنا على أنهم قد أجروا الإسم على كل من فيه تلك الصفة، ولم يكن للقياس مع توقيفهم لنا على ذلك وما يقوم مقام التوقيف وجه باتفاق، لنصهم لنا على أنهم قد سموا كل من له تلك الصفة مما قد وجد قبلهم وبعدهم وفي عصرهم بذلك الإسم. وهذا واضح في إحالة دخول القياس في الأسماء (٧).

فصـــل

ومما يدل على منع القياس في الأسماء أن أهل اللغة إذا سموا شخصاً من الحيوان أدهم عند وجود السواد به، ووقفونا على أنهم سموه أدهم لوجود السواد به لم يخل حالهم من أربعة أمور :

إما أن يكونوا قد وقفونا - مع ذلك - على أن القول أدهم جارٍ في لغتهم على كل ما وجد فيه السواد من حيوان وغيره/ مما وجد قبلهم وكان في عصرهم ويوجد بعدهم. ص٩١

أو أن يكونوا قد وقفونا على أنهم إنما قصروا الإسم على ذلك الشخص وحده لوجود السواد به .

أو أن يكونوا قد وقفونا على أنه جارٍ على جنس ذلك النوع من الحيوان دون سائره.

أو أن يكونوا إنما وقفونا على أنهم سموه أدهم لوجود السواد به، ولم يقفونا على أنه مقصور عليه أو على نوعه من الحيوان، ولا على أنه جارٍ على نوع ذلك الحيوان، ولا على غيره . ولابُدَّ من هذه القسمة :

فإن كانوا قد وقفونا على أن الإسم مقصور عليه وحده فلا شك أن من سمى غيره بذلك الإسم فقد خالف حكم لغتهم ووضعهم.

وكذلك إن كانوا قد وقفونا على أنه اسم جارٍ على نوع ذلك الحيوان

---

(٦) كلمة (الثاني) إضافة من المحقق .

(٧) يعني الأسماء الموضوعة للتفريق بين الصفات مثل الضارب والعالم.

فقط فمسمي غيره من الحيوان بذلك الإسم مخالف للغتهم (٨).

وإن كانوا قد وقفونا على أنهم يسمون بذلك الإسم كل ما وجد به السواد ماضياً وفي حال مواضعتهم ومستقبل أوقاتهم، فلا شك أن جريان الإسم على كل أسود توقيف، لا قياس (٩).

وإن كانوا سموا الشخص أدهم، وقالوا سميناه بذلك لوجود السواد به لم يخل حالهم من ثلاثة أمور :

إما أن يكونوا قد وقفونا - مع ذلك - على أن القول أدهم جارٍ على كل ما وجد فيه السواد. أو أن يكونوا سموا ذلك الشخص أدهم، وقالوا سميناه بذلك لوجود السواد به، ولم يوقفونا على أنه مقصور عليه أو على نوعه دون غيره، أو على كل ما وُجد به السواد وجب القطع على أن الإسم في لغتهم جارٍ على ذلك الشخص، وأنه لايعلم أن ما عداه من نوعه وغير نوعه مسمى عندهم بذلك الإسم أم لا، وتجويز كل واحدٍ من الأمرين.

فإن قال قائل : إذا عدم توقيفهم على إجرائه في كل ما وجد السواد به وجب اجراؤه عليه، لأن ذلك موجب لغتهم.

قيل له : أتفصل « بين » (١٠) من قال يجب قصره عليه وحده، أو عليه وعلى نوعه لأننا نجدهم يسمون/ الشيء بالإسم لمعنى فيه ويقصرونه عليه أو عليه وعلى نوعه ويسمونه بالإسم لذلك المعنى ويجرونه مطلقاً على كل ما هو فيه، فليس مدعي إجرائه بمطلقه لعدم توقيفهم على إجرائه في موجب لغة ص٩٢

(٨) في هاتين الحالتين يمتنع نقل الإسم إلى مكان آخر، لأن أهل اللغة صرحوا بقصر الإسم إما على المسمى بذلك، أو على نوع ذلك المسمى، كتسمية الفرس الأسود أدهم سمي لكونه فرساً ولكونه أسود. والأول مثل تسمية المعتصر من العنب خمراً.

فالذي ينقل في هذه الحالة الإسم لموضع آخر يكون متطفلاً على أهل اللغة ومفتاتاً عليهم، وهم أهل الشأن ، وهم لم يعدوا الإسم لمكان آخر. ولا يجوز لغير أهل اللغة الواضعين لها التصرف بلغتهم.

(٩) وفي هذه الحالة يجوز نقل الإسم لكل مكان وجدت فيه الصفة بوضع اللغة لا بالقياس. وبالتالي ثبت في هذه الصور الثلاث أنه لاقياس في اللغة.

(١٠) (بين) إضافة من المحقق لحاجة العبارة إليها.

لهم أو موجب لغتهم أولى من مدعي قصره على موجب لغتهم، وهذا متكافيء لايمكن الفصل فيه، فوجب منع القياس في الأسماء (١١).

فصـــل

والأقرب في هذا الباب مع عدم توقيفهم على أن ما وضعوه لإفادة معنى مقصور عليه أو على نوعه أو جار عن كل ما وجد فيه ذلك المعنى، لأنهم لابدَّ أن يضعوه على بعض هذه الوجوه ويوقفونا على ذلك بالقول أو ما يقوم مقامه، ويعلم ذلك من حالهم ليزيلوا به الإلباس ويعرفوا كيفية وقوع مواضعتهم، وإذا حصل التوقيف منهم على ما ذكرناه امتنع القياس.

وعمدة المخالفين في هذا الباب أن الإسم إذا وضع لمعنى وجب إجراؤه حيث وجد ذلك المعنى، وإلا بطلت فائدته، وهذا باطل. لأنه قد تكون فائدته مقصورة على شيء دون غيره على ما بيناه، وليس وضع القوم لغتهم على المعاني وضع الأحكام العقلية الموجَبَة عن عللها. وإنما المواضعة مواطأة وتابعة لقصدهم واختيارهم، وقد يختارون وضع الإسم لمعنى إذا وجد في شيء مخصوص (١٢) على ما بيناه من قبل، فبطل ما قالوه.

والغرض بالكلام في هذا الباب تسمية النبيذ خمراً لوجود الشدة فيه(١٣)، والخليط جاراً (١٤)، وواطيء البهيمة زانيا (١٥)، ومستخرج الكفن من

---

(١١) خلاصة احتجاج الباقلاني بهذا الدليل، هو أنه إذا لم يوجد نص من أهل اللغة على جواز تعدية الأسماء إلى مسميات أخرى لزم منع القياس لعدم وجود الدليل.

(١٢) وذلك مثل تسمية الزجاجة قارورة - لأنه يستقر فيها السائل - دون غيرها مما هو كذلك، كالحوض والبركة والبحر.

(١٣) ذكر جمع من الأصوليين ثمرة النزاع في هذه المسألة فقال ابن النجار في شرح الكوكب (٢٢٤/١). «وفائدة الخلاف أن المثبت للقياس في اللغة يستغني عن القياس الشرعي، فيكون إيجاب الحد على شارب النبيذ والقطع على النباش بالنص. ومن أنكر القياس في اللغة جعل ثبوت ذلك بالقياس الشرعي.

(١٤) ذكر الزركشي في البحر المحيط (٢٦/٢) نقلاً عن ابن فورك وعن الأستاذ أبي منصور البغدادى أنهما نقلا عن الشافعي أنه قال في مسألة الشفعة : « الشريك جار قياساً على تسمية العرب امرأة الرجل جارة ».

(١٥) وكذلك اللائط - بجامع أن كلاً منهما إدخال فرج في فرج محرم.

القبر سارقاً (١٦)، وأمثال هذا، فإذا جرى الإسم على ذلك من جهة القياس أدخل تحت العمومات والظواهر، كقوله (١٧) تعالى : ﴿ والسارق والسارقة ﴾ (١٨) وقوله تعالى : ﴿ الزانية والزاني ﴾ (١٩) وقوله ﷺ : « الجار أحق بسقبه » (٢٠) وهذا بعيد لما قلناه.

ص٩٣ وقد وجدنا أهل اللغة يسمون بعض ما حدث فيه/ الحموضة خلاً دون غيره، ويسمون بعض ما خرج من شيء فاسقا، وبعض ما يتجاوز الغرض المقصود جائزاً، ولا يجرون ذلك على كل ما وجد فيه ذلك المعنى، فبطل ما قالوه. (٢١)

---

(١٦) وهو المسمى بالنباش.

(١٧) في المخطوطة (وقوله).

(١٨) سورة المائدة آية (٣٨).

(١٩) سورة النور آية (٢).

(٢٠) بهذا اللفظ أخرجه البخاري في كتاب الشفعة (٤٧/٣) من رواية أبي رافع. وكذلك أبو داود في الشفعة برقم (٣١٥٦) (٧٨٦/٣) . وابن ماجة برقم (٢٤٩٥)(٨٣٣/٢) وأخرجه أحمد في المسند (٣٨٨/٤ - ٣٩٠) والنسائي في باب الشفعة من كتاب البيوع (٢٣٤/٢) والدارقطني برقم (٥١٠).

وينظر تخريج الحديث في إرواء الغليل (٣٧٦/٥) وتحفه الطالب لابن كثير ص ٢٨١.

والمراد بالسقب : القرب كما في النهاية (٢٧٧/٢).

(٢١) ذكر إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (١٣) للمجوزين للقياس دليلاً، وهو أنه يجوز القياس في اللغة قياساً على جوازه في الشرع. وقد أجاب عن هذا الدليل بأن القياس الشرعي لانقول بأنه يفيد العلم بل يفيد غلبة الظن، ونحن متعبدون بغلبة الظن في الشرعيات للضرورة، وهي أن الحوادث متجددة والنصوص الشرعية محدودة، ولابد من إيجاد حكم شرعي لكل فعل من أفعال المكلفين، ولذا أبيح القياس لهذه الضرورة، ولاضرورة في اللغة لوجود التوقيف والإصطلاح.

بـــاب
القول في إثبات الأسماء العرفية ومعنى وصفها بذلك

اعلموا أن هذه الأسماء معروفة في اللغة ومستعملة على ما نذكره.

معنى وصف الإسم بأنه عرفي أن المفهوم من إطلاقه بغلبة الإستعمال بعض ما وضع له، أو ما جرى عليه مجازاً لاحقيقة [1] . والدليل على أن هذا معنى وصفه بأنه عرفي أنه لايجوز أن يكون معنى ذلك أنه ابتداءً وضع [2] لما جرى عليه، لأن ذلك يوجب أن تكون جميع الأسماء عرفية.

ولايجوز أن يكون معنى وصفها بذلك أنها أسماء متجددة مبتدأة، لأن

---

(١) قسّم أهل اللغة الأسماء العرفية إلى قسمين.

أحدهما : العرفية العامة - وهي التي بينها المصنف هنا - وهي لاتخرج عن حالتين :

أولهما : أن يشتهر استعمال المجاز بحيث يكون استعمال الحقيقة مهجوراً مستنكراً، ويكون المعنى المجازي أسبق إلى الفهم. وهذا مثل تسمية قضاء الحاجة بالغائط، مع أن الأصل في كلمة الغائط موضوعة للمكان المنخفض المطمئن.

وثانيهما : قصر الإسم على بعض مسمياته كإطلاق لفظ الدابة على ذوات الأربع. مع أن أهل اللغة وضعوها أصلا لكل ما دبّ على الأرض. ولفظ الجن والقارورة فالأولى موضوعة في أصل اللغة لكل ما استتر عن العيون والثانية موضوعة في أصل اللغة لما يستقر فيه المائع.

والمصنف هنا، وكذلك بعض اللغويين سموها أسماء عرفية وجعلوها قسيمة للأسماء اللغوية الوضعية وللأسماء المجازية. وذلك لأن للعرفية صفتان أحد الصفتين من صفات الحقيقة وهي التبادر للفهم، والأخرى من صفات المجاز، وهي أنها أصبحت مستعملة في غير ما وضعت له. فلم يدخلوها في المجاز، ولم يُبقوها في الأسماء اللغوية.

وذهب جمع من أهل اللغة منهم العلوي في الطراز (٥١/١) إلى أنها أصبحت من اللفظ الحقيقي، وعنده أصبحت الحقائق ثلاث هي : الوضعية والعرفية والشرعية. وذلك لأنه غلب عليها صفة الحقيقة. وانظر شرح تنقيح الفصول ص ٤٣.

والأخرى العرفية الخاصة ،وهي الأسماء الإصطلاحية التي اصطلح عليها أهل كل فن في فنهم، فلم يكن الإصطلاح من جميع أهل اللغة، كالفاظ : الجوهر والعرض عند المناطقة، والحال والتمييز والعطف عند النحاة، والإجماع والمصالح المرسلة عند الأصوليين . فهذه تسمى عرفية خاصة.

والمصنف - رحمه الله - نفى أن تسمى هذه بالعرفية.

(٢) في المخطوطة (وضعه) .

ذلك سبيل سائر الأسماء اللغوية (٣).

ولايصح أن يكون معنى وصفها بذلك أنها أسماء ابتدأها ووضعها غير أهل اللغة من العلماء بضروب المعلومات وأهل الصنايع والحرف والمهن، لأن ما يَضعونه من ذلك بمثابة ما يحدثه أهل اللغة من الأسماء فكلها إذاً عرفي، وذلك باطل (٤).

ولايمكن أن يكون وصف الإسم بأنه عرفي أنه منقول عما وضع له إلى غيره، لأن ذلك هو المجاز، وتسميته مجازاً أحق وأولى به (٥) فوجب (٦) أن يكون معناه ما قدمنا ذكره فقط.

ولا خلاف في أن هذا الإسم قد ثبت في اللغة والإستعمال. وأن القول « دابة » كان موضوعاً في الأصل لكل ما دبَّ ودرج، ثم غلب استعمال أهل اللغة لمطلقه في البهيمة/ المخصوصة ذات القوائم الأربع. ص٩٤

وكذلك قولهم متكلم هو في الأصل موضوع لكل ناطق بضرب من الكلام، وفي كل باب من الأبواب، وقد صار المفهوم من إطلاقه أنه المتكلم في أصول الديانات وأبواب النظر والجدل فيها.

ومنها قولهم فقيه، لأنه في الأصل موضوع لكل من فقه شيئاً وعلمه.

---

(٣) ذكر المصنف عدة أحوال لايسمى الإسم فيها عرفيا. منها ما أطلق ابتداء وإن كان حديثاً وهذا صحيح. وذلك مثل تسمية المخترعات الحديثة. وقد نبه العلوي في الطراز (٥٨/١) على أن الحقائق العرفية من ضرورتها أن تكون مسبوقة بالوضع اللغوي. فإذا سمي شيء باسمٍ ابتداء لايسمى إسماً عرفياً.

(٤) بينتُ أن نفي كون هذا القسم داخل تحت الأسماء العرفية فيه خلاف، وقد يكون قول المخالف أولى.

(٥) الذي أراه أنه لا منافاة بين وصف الشيء بأنه مجاز، وبين وصفه أنه حقيقة عرفية، لأنه وصف بأنه مجاز، لأنه تغيَّر استعماله عن ما وضع له، ووصف أنه حقيقة عرفية، لأنه أصبح المعنى الجديد هو المتبادر للذهن، وهذا من علامات الحقيقة.

(٦) نقل الزركشي في البحر المحيط (١٥٦/٢) من بداية هذا الباب إلى هذا الموضع، وعزاه إلى كتابنا هذا.

وقد غلب استعماله في العالم بأحكام أفعال، المكلفين الشرعية دون العقلية ، ودون غيره من العلوم،

وكذلك القول معلم قد صار المفهوم من إطلاقه بغلبة العرف معلم أشياءٍ مخصوصة لقوم مخصوصين. وقد قال الله سبحانه : ﴿ خلق الإنسان، علمه البيان ﴾ (٧) وقال تعالى : ﴿ وعلمك ما لم تكن تعلم ﴾ (٨) وقال تعالى : ﴿ فما لهؤلاءالقوم لايكادون يفقهون حديثا ﴾ (٩) أي يعلمون.

وكذلك فقد صار المفهوم عند أهل اللغة من إطلاق اسم الغائط والعذرة الحدث الذي يجري عليه الإسم مجازاً لاحقيقة، لأن الغائط في اللغة هو المكان المنخفض (١٠) المطمئن الذي تُقضى فيه الحاجة. والعذرة اسم للفناء (١١) الذي يستتر به وتقضى الحاجة من ورائه. وقد غلب استعماله في الحدث الذي يجري عليه الإسم مجازاً، وتتبع ذلك يطول . وفيما أومأنا إليه كفاية إن شاء الله.

فصل

فإن قيل ، وما الداعي لأهل اللغة إلى تغليب استعمال ما وضعوه لأشياء في بعض ما يجري عليه.

قيل لهم ، هذا قد ورد على ما بيناه، ولا يلزمنا معرفةالداعي لهم إلى ذلك.

ويمكن أن يكونوا إنما فعلوا ذلك لكثرة الأشخاص والأجناس وأنواع الحيوان وضيق الأسماء. فجعلوا مطلق بعض المشترك مستعملاً في بعض

---

(٧) سورة الرحمن آية (٢).
(٨) سورة النساء آية (١١٣).
(٩) سورة النساء آية (٧٨).
(١٠) انظر المصباح المنير ص ٤٥٧ مادة (غوط) والقاموس المحيط ص ٨٧٨.
(١١) انظر المصباح المنير ص ٢٩٩، والقاموس المحيط ص ٥٦٢.

ما يجري عليه، ويمكن أن يكونوا قد خَفَّ عليهم وسهل القول دابة، واعتقدوا أنه أخف عندهم من القول فرس وجواد وطِرف [١٢] ، فأكثروا استعمال الأخف.

ويمكن - أيضاً - أن يكونوا إنما قالوا في وطء النساء مسيس، وفي الحدث أنه غائط وعذرة ، لاستهجانهم استعمال اسم الوطء الأخص به وإسم الحدث/ فقالوا مس المرأة كناية عن الفحش عندهم. وجاء من الغائط كناية ص٩٥
عما يستهجن ذكره بأخص أسمائه [١٣] . وهذا ليس ببعيد.

فصـــل

ومن المجازات التي غلب استعمال الإسم فيها قوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم ﴾ [١٤] وقوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم الميتة ﴾ [١٥] وقوله تعالى : ﴿ أحلت لكم بهيمة الأنعام ﴾ [١٦] وقوله تعالى : ﴿ وحرم عليكم صيد البر مادمتم حرما ﴾ [١٧] وأمثال ذلك مما قد بينا فيما سلف أن المفهوم منه ما هو مجاز فيه دون حقيقته. وأن المفهوم عند ذكر كل جنس ماغلب القصد إليه والإستعمال فيه دون غيره واستغناء ذلك بما يغني عن رده. وذكرنا أنه لايجوز أن يكون المراد بالتحليل والتحريم أعيان ما وضعت له هذه الأسماء لأنها أجسام لاتدخل تحت قُدر العباد، ولايجوز دخولها تحت التكليف فصارت باتفاق مراداً بها المجاز وثبت أن المجاز المقصود بذكرها

---

(١٢) الطِرف بالكسر : الكريم من الخيل. القاموس المحيط ص ١٠٧٤.

(١٣) ذكر المصنف عدة تعليلات لإستعمال أهل اللغة الأسماء العرفية على سبيل الإجتهاد. ولكنه لم ينقل شيئاً عن أهل اللغة في ذلك . وكل ما ذكره المصنف محتمل، وما يصلح علةً في موضع قد لايصبح علة في موضع آخر.

(١٤) سورة النساء آية (٢٣).

(١٥) سورة المائدة اية (٣).

(١٦) سورة المائدة آية (١).

(١٧) سورة المائدة آية (٩٦).

ما علم بغلبة عرف الإستعمال [١٨].

فإن قيل ، فما تقولون لو ثبتت أسماء شرعية وإن كانت ألفاظاً لغوية، لكنها منقولة في الشرع إلى أحكام غير التي وضعت لها في حكم اللسان، ثم ورد الشرع بذكرها، هل كان يجب حملها على موجب اللغة أو موجب الشرع ؟ [١٩]

قيل ، كان يجب الوقف في ذلك، لأنه يجوز أن يراد بها ما هي له في اللغة. ويجوز أن يراد بها ما هي له في الشرع. ويجوز أن يراد [٢٠] بها الأمران إن كانا مثلَيْن يمكن أن يقعا معاً في وقت واحد أو في وقتين. فإن كانا خِلافَيْن صح أن يريدهما جميعاً معاً . وإن كانا ضدين صح أن يريدهما على الترتيب ، ويجب لتجويز ذلك أجمع الوقف [٢١] إلى أن يدل دليل على المراد به على ما نبينه من بعد في حكم المحتمل من الألفاظ.

ومن ذلك قوله عليه السلام : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » [٢٢]

---

(١٨) وكذلك العلوي في الطراز (٥٢/١) جعل حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه - وإن كان مجازاً - فإنه أصبح بالعرف أسبق إلى الفهم وأعرف من الحقيقة.

(١٩) هذا السؤال يعبر عنه الأصوليون بأن اللفظ إذا دار بين الحقيقة الوضعية والمعنى الشرعي فعلى أيهما يحمل ؟ . وقد قال الشيرازي في اللمع ص ٦ يحمل على المعنى الشرعي، وعلل ذلك بأنه طارىء على اللغة كما أن القصد من وروده بيان حكم الشرع. وكذلك فعل ابن برهان في الوصول إلى الأصول (١١٧/١) ونقل عن أبي حنيفة أنه يحمل عليهما جميعاً . وينظر في المسألة الفوائد والقواعد للبعلي ص ١٢٣ وشرح تنقيح الفصول ص ١١٤، والمسودة ص ١٥٩ وشرح الكوكب المنير (١٩٥/١ ، ٢٩٩) والمعتمد (٣٢٤/١) وإرشاد الفحول ص ١٧٢ والإحكام للآمدي (٢٣/٣) والمستصفى (٣٥٧/١) ونقل فيه القول بالإجمال عن الباقلاني واستنكره، لأنه لايقول بالأسماء الشرعية، واعتذر له بأنه لعله قصد التفريع على مذهب من يثبتها . واختار الغزالي تفصيلاً وهو إنه إن ورد الإسم في الأمر والإثبات فهو للمعنى الشرعي وما ورد في النهي كقوله ﷺ « دعي الصلاة » فهو مجمل، ولكن الآمدي اختار أنه ظاهر في المعنى الشرعي في طرف الإثبات، وظاهر في المعنى اللغوي في طرف الترك. واختار أبو الخطاب من الحنابلة في التمهيد (٩٧/١) حمله على الأسبق للفهم، وإن استويا وقف حتى ينظر المراد بدليل خارجي.

والقول بالإجمال نقله في المسودة ص ١٥٩ عن أحمد رحمه الله وعن بعض الحنفية.

(٢٠) في المخطوطة (يريد).

(٢١) ذهب المصنف للوقف بناء على أنه مجمل. وحكم المجمل التوقف حتى يأتي المبين.

(٢٢) بلفظ « رفع الله عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » رواه ابن ماجه في سننه باب=

لأن المفهوم من ذلك بغلبة العرف مجاز هذا اللفظ الذي هو حكم الخطأ والنسيان/ لأنه معلوم بعرف الإستعمال أن المراد بقول القائل قبل ورود ص٩٦
الشرع : رفعت عنك الخطأ والنسيان وما حدَّثت به نفسك رفع حكم ذلك دون رفع عيْنه، وكيف يخبر النبي ﷺ برفع أمرٍ واقع موجود وهو يُجَل عن ذلك.

وقد علم - أيضاً - بغلبة الإستعمال أن الحكم المرفوع بهذا القول قبل ورود الشرع وحين وروده إنما هو رفع الحرج والمأثم والذم والعقاب دون رفع الغرم والضمان (٢٣). فإن قصد الرسول عليه السلام رفع ذلك - أيضاً - فهو حكم شرعي مأخوذ بتوقيفه دون موجب اللغة، وذلك لايستمر إلا مع القول بأن في الشرع ألفاظاً لغوية منقولة إلى معانٍ شرعية (٢٤)، وذلك فاسد لما نبينه من بعد.

فإن قال قائل : ما أنكرتم من وجوب حمل ذلك على رفع الغرم والضمان(٢٥) ، وما يلزم بحكم الشرع دون حمله على رفع المأثم، لأجل زوال

= طلاق المكره برقم (٢٠٤٥) ٦٥٩/١. وبلفظ « تجاوز » أخرجه الدارقطني في السنن (١٣٣/٤) كتاب النذور برقم (٣). والحاكم في المستدرك في باب شروط الصلاة برقم (٤٥٠) (٢٨١/١) والبيهقي في الكبرى في باب ما جاء في طلاق المكره (٣٥٦/٧) . وفي الباب بألفاظ متقاربة أخرجه أبو نعيم في تاريخ أصبهان (٩٠/١) وابن عدي في الكامل (٥٧٣/٢) والطبراني في المعجم الكبير (١٣٣/١١) برقم (١١٢٧٤) والحديث بلفظ : « رفع الله عن أمتي الخطأ والنسيان » برواية ابن عباس. صححه ابن حبان و قال الحاكم صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبي والدارقطني والبيهقي . وضعفه الإمام أحمد على ما نقله عنه ابن رجب في جامع العلوم والحكم ص ٣٢٦.

وينظر في تخريج الحديث : تلخيص الحبير (٢٨٢/١) والمقاصد الحسنة للسخاوي ص ٢٢٩، وفيض القدير (٢١٩/٢). وتخريج أحاديث اللمع ص ١٤٩ ، والمعتبر ص ١٥٤ والإبتهاج للغماري ص ١٢٨.

(٢٣) قوله في أول الكلام على حديث « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» : « ومن ذلك » يشعر بأن الحكم فيه عنده كالحكم في الألفاظ الواردة في الشرع وهو التوقف، ولكنه صرح بعدم التوقف هنا بالنسبة للحديث وفيما بعد. حيث إنه جعل العرف مبيناً له.

(٢٤) ذهب الباقلاني إلى أنه لاتوجد ألفاظ منقولة إلى الشرع، بل استعملها الشرع في معناها اللغوي مع إضافة بعض الشروط ، وتابعه على ذلك بعض الأشاعرة، وخالفه معظم المحققين منهم ومن غيرهم. وسيأتي مزيد تفصيل واستدلال المسألة قريباً.

(٢٥) لايوجد أحد فيما أعلم يفهم من الحديث رفع الغرم والضمان، ولكن مورد هذا يريد إثبات أنه =

الإثم على الخطأ من جهة العقل (٢٦) ، فحمله على ما يستفاد من جهة الشرع أولى.

قيل : هذا القول عندنا باطل، والعقل لايمنع من جواز لحوق المأثم والعذاب على ما وقع على جهة النسيان، لما قد بيّناه في أصول الديانات.

وأحد ما يدل على ذلك من جهة السمع إخباره عن أوليائه، ومن أحسن الثناء عليهم أنهم رغبـــوا إليه في أن لايحملهم ما لا طاقة لهم به في قوله تعالى : ﴿ ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا، ربنا ولاتحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا، ربنا ولاتحملنا ما لاطاقة لنا به واعف عنا ﴾ (٢٧). فلو كان العقاب على الخطأ زائلاً من جهة العقل لم يكن للمسألة في ترك المؤاخذة عليه وجه إلاّ بالرغبة إليه تعالى في ترك الظلم والجور والحيف، والله يتعالى عن الثناء على قوم أجازوا عليه ذلك فثبت ما قلناه (٢٨).

فإن قالوا : ما أنكرتم أن يكونوا إنما عنوا بالنسيان / ترك الطاعة ص٩٧ وبالخطأ إصابة الذنب والخطيّة (٢٩)، لاما وقع عن نسيان وعدم اعتماد؟ .

يقال لهم : هذا باطل من وجوه :

= مجمل وأن حمل الحديث على رفع الإثم ليس أولى من رفع الغرم والضمان.

(٢٦) الموجود في المعتمد (٣٣٦/١) نقلاً عن القائلين بالإجمال أن دليل عدم حمله على الإثم هو أنه لا مزية لأمة محمد ﷺ على سائر الأمم . وهذا مستفاد من مفهوم كلمة (أمتي) وهو ليس دليلاً عقلياً.

(٢٧) سورة البقرة آية (٢٨٦).

(٢٨) وهو أنه يجوز عقلاً لحوق المأثم على من وقع منه شيء على سبيل الخطأ أو النسيان.

(٢٩) في المخطوطة : الخطيّة وهو لغةٌ صحيحة، كما قال الرازي في مختار الصحاح ص ١٨٠، والفيروزبادي في القاموس المحيط ص ٤٩ . وتأتي بلفظ « الخطيئة » وهي من خَطِيء » ، وقال في المصباح المنير ص ١٧٤ بعضهم جعل « خَطِيء وأخطأ بمعنى واحد، وبعضهم خصّ خطيء بالدين، وبعضهم جعل خَطِىءَ في العمد وأخطأ في غيره.

أحدها . إن اسم الخطأ والنسيان أخص بما وقع عن السهو وعدم القصد منه بالخَطيِّة واعتماد ترك الطاعة، لأن المفهوم من إطلاق القول نَسي فلان وأخطأ عدم القصد إلى ما فعله ووقوعه مع السهو عنه والنسيان له لا إصابة الخطيَّة واعتماد ترك الطاعة، فبطل ما قلتَه.

و الوجه الآخر . إنه لو كان الإسم مشتركاً بين اعتماد ترك الطاعة وفعل الخطيَّة وبين ما قلناه لوجب حمله على ما ذكرناه، لأنه قد نقله عرف الإستعمال إلى ما وصفناه، لأجل ما قدمنا ذكره فزال ما قلته.

والوجه الثالث . إن حمل الآية على ذلك مبطل للفائدة، لأنهم لو أرادوا بالنسيان اعتماد ترك الطاعة، وذلك خطيَّة وعصيان لم يجز أن يقولوا : « أو أخطأنا » وهم يريدون إصابة الذنب، لأنه يصير ذلك في تقدير قولهم : ربنا لا تؤاخذنا إن أخطأنا أو أخطأنا، لأن هذا عيٌّ (٣١) غير مستعمل ولا مفيد، فبطل ما قلتَه من كل وجه.

فإن قيل . فقد قلتم بمثل هذا الوجه الأخير ، لأن ما وقع مع النسيان خطأ غير مقصود، وما يقع خطأ فهو غير مراد ولا مقصود، فكأنهم قالوا : لا تؤاخذنا إن أخطأنا أو أخطأنا، وهذا لاوجه له.

يقال لهم . عن هذا جوابان :

أحدهما : أن يكونوا عنوا بالخطأ ما (٣٢) وقع منهم على وجه الخطأ في التأويل مما غلطوا فيه، ولم يقصدوه، وأرادوا بالنسيان ما وقع على وجه السهو وذلك أمران مختلفان :

والوجه الآخر : أن يكونوا أرادوا بقولهم أخطأنا إصابة الذنب الذي هو الخطيَّة، وبالنسيان ما وقع على وجه السهو بغير قصدٍ واعتماد. فلا

---

(٣١) قال في مختار الصحاح ص ٤٦٧ : العيُّ - بكسر العين - ضد البيان.
(٣٢) في المخطوطة (مع) بدل (ما).

يكون محمولاً على التكرار فزال ما قالوه.

فصـــل

فإن قيل ، أفلستم قد قلتم قبل هذا أن العقل لايوجب ذماً ولا إيلاماً ومؤاخذة على شيء من الأفعال خطئها ومعتمدها [٣٣] وكيف تصرفت أحوالها./ فكيف تنكرون قول القدريَّة إن المأثم على ما وقع على وجه الخطأ ص٩٨
والسهو زائل من جهة العقل.

يقال لهم : نحن وإن قلنا ذلك فإننا نجوِّز أن يرد السمع بالوعيد ولحوق الذم والمأثم على ما وقع على وجه الخطأ والسهو وأن حكمه بذلك سبحانه عدل وصواب في حكمته، والقدريَّة تزعم أن الوعيد على ما وقع كذلك والذم عليه ظلمٌ وخروج عن الحكمة. ولا يجوز أن يثني الله سبحانه على من رغب إليه في رفع ظلم العباد. وكأنهم قالوا : ربنا لاتحكم علينا من جهة الشرع بلحوق مأثم وذم ووعيد من جهة الشرع على ما وقع على هذا الوجه فإن لك أن تحكم بذلك وتشرعه، فصحت الرغبة في ذلك على قول أهل الحق دونهم [٣٤] .

وكذلك، فليس لهم أن يتأولوا قوله تعالى : ﴿ ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ﴾ [٣٥] أي ما يشق ويثقل علينا وإن كنا له مطيقين وعليه قادرين، لأجل أن ذلك خلاف الظاهر، لأنه مقتضٍ لنفي الطاقة له، وإنما يقال فيما ثقل فعله على القادر أنه لايطيقه مجازاً واتساعاً. وقولهم إنما حملناه على المجاز كما

---

(٣٣) تكررت هذه اللفظة عدة مرات في الصفحتين السابقتين وتركتها على ما هي عليه لعل لها وجهاً صحيحاً في اللغة

(٣٤) الكلام في هذا الفصل ترجع جذوره لقاعدة التحسين والتقبيح العقليين التي يقول بها المعتزلة ومن تابعهم. ولكن ما عدا المعتزلة، والذين عبَّر عنهم المصنف بأهل الحق. فإنهم يرون أن التحسين والتقبيح يكون بنص المشرع. فما أمر به فهو حسن وما نهى عنه فهو قبيح. ولا يرون أن العقل يصلح مصدراً لإنشاء الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين.

(٣٥) سورة البقرة اية (٢٨٦).

وصفتم لأجل أن تكليف ما لايطاق ظلم وعدوان (٣٦) لايجوز في حكمته، كذب من قولهم، بل ذلك عدلٌ من الله وصواب في حكمته وتدبيره. وقد بيَّنا ذلك في الكلام في أصول الديانات بما يغني الناظر فيه. فهذه جملة تكشف عن أن المفهوم من قوله ﷺ : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » رفع المأثم والعقاب بعرف الإستعمال (٣٧).

فصـــل

فإن قال قائل : فإذا كان هذا هــو المعقــول والمفهوم من الكلام وجب - أيضاً - أن يفهم منه رفع الغرم والضمان والكفارة وقيمة المتلف بالخطأ من الأفعال لأن الغرم والضمان والكفارة عقوبات وقد قلتم إن المفهوم منه زوال المأثم والعقاب.

يقال لهم : ليس الأمر على ما ظننتم، ولكن تكليف هذه الأمور ابتلاء وامتحان، ومما ينال به الثواب (٣٨) . وقد تلزم الكفارة قاتل الخطأ ومصيب

---

(٣٦) المعتزلة لهم أصول خمسة اتفقوا عليها منها العدل. ويلزم عندهم وجوب العدل على الله ومنه وجوب فعل الأصلح لعباده . ولذا بنوا على هذه القاعدة أن تكليف الله لعباده ما لا يطيقون ظلم، وهو ليس جائزاً على الله، ولذا لايجوز عندهم تكليف الله لعباده ما لا يطيقون. وأبو الحسن الأشعري وكثير من أتباعه كالمصنف هنا يقول بجواز التكليف بما لا يطاق - وهي مسألة مشهورة في أصول الدين. وكذلك في أصول الفقه. وكلا الفريقين يستدل بآية البقرة على ما ذهب إليه. فاحتاج بعضهم إلى تأويلها، وبعضهم لحملها على ظاهرها.

وينظر في التكليف بما لايطاق : الإرشاد لإمام الحرمين ص ٢٠٣ وجمع الجوامع مع حاشية البناني (١/٢٠٧) وفواتح الرحموت (١/٢٣) ، ونهاية السول (١/١٤٤) والمستصفى (١/٨٦) وارشاد الفحول ص ٩ . والمدخل لمذهب الإمام أحمد ص ٥٩، وشرح تنقيح الفصول ص ١٤٣ والإحكام للآمدي (١/١٣٣) والوصول إلى الأصول لابن بَرهان (١/٨١) . والبرهان لإمام الحرمين (١/١٠٢) وشرح الكوكب المنير (١/٤٨٥).

(٣٧) وصف إمام الحرمين في التخليص لوحة (١٤) من قال بأن حديث « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » مجمل أنهم شرذمة من الفقهاء، ومنهجهم منهج الجهال بحقائق الجدال.

(٣٨) ما ذهب إليه المصنف هنا من أن الغرم والضمان والكفارات ينال بها الثواب لم أجده لأحد. وكان الأولى به أن يجيب كما أجاب معظم الأصوليين بأن الغرم والضمان وأروش الجنايات من خطاب الوضع، وهو ربط الشيء بسببه فهي ليست عقوبة. إنما لما كان مال المسلم ودمه معصوماً محترماً، وكذلك حقوق العباد مبنيَّة على المشاحة كان لابدَّ من ضمــان ما تلف عليه. وأولى من =

النفس بغير قصد/ إذا جعل له رمي الغرض فأصاب نفساً، وليس ذلك ص٩٩
بعقاب ولكنه تكليف وامتحان . وقد يجب على الإنسان الغرم والضمان في فعل بهيمته لا على وجه العقاب (٣٩). وقد يجب الغرم والضمان في فعل الطفل في ماله وإن لم يكن من أهل التكليف والعقاب.

وقد تجب الحدود من القتل والجلد والقطع على التائب المنيب امتحانا لا عقابا، لأن عقاب التائب ظلم عندهم. فبطل قولهم إنه إذا كان مفهوم الخبر سقوط الإثم والعقاب وجب - أيضاً - أن يفهم منه سقوط الغرم والضمان، لأنه ليس من العقاب في شيء.

فأما قولهم ، إنما وجب حمله على رفع الغرم والضمان دون رفع المأثم والعقاب، لأنه هو المستفاد رفعه من جهة الشرع من حيث علم رفع المأثم والعقاب عليه من جهة العقل قبل الشرع فقول باطل، لأن العقل لايحيل ورود الشرع بالحكم بالمأثم والعقاب على ما وقع على غير وجه العمد، فبطل ما ظنوه.

على أنه يجوز أن يقال : قد فهم من قوله ﷺ : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » أنه رفع عنهم الغرم والضمان والكفارة على وجه العقاب

= يلزمه ذلك هو المتسبب في إتلاف المال أو النفس أو العضو. وهذا لايسمى عقوبةً . لأن بعض من يلزمهم الغرامات وضمان المتلفات وأروش الجنايات قد لايكونوا مكلفين.

أما بالنسبة للكفارات، فقد اختلف أهل العلم فيها هل هي زواجر وعقوبات أو هي مكفرات للذنوب . والثاني - والله أعلم - هو الأقرب. حيث إن اسمها يدل على ذلك. ولا مانع أن يجتمع في الكفارة العقوبة والزجر. وتكفير الذنب أيضاً.

(٣٩) نفيُ المصنف كون كفارة قتل الخطأ، وضمان ما أتلفته البهيمة عقوبة. قد يجاب عنه أن الكفارة واجبة عقوبة على القاتل خطأ، لأن عنده شيء من التفريط في عدم أخذ الحيطة والحذر. أو كونه ضمن من باب ربط الأحكام بأسبابها ولهذا أوجبها المشرع على العاقلة. وبالنسبة لضمان ما أتلفته الدابة هو عقوبة لصاحبها لتفريطه في حفظها. أو من باب ربط الأحكام بأسبابها. أما حصول الثواب له على ضمان ما أتلفته دابته يحتاج إلى دليل شرعي، ولا أظنه موجود . والذي يبدو لي أن الباقلاني أورد هذا الكلام على سبيل الإلزام للمعتزلة، بناء على أصلهم وجوب العدل على الله الذي منه عدم جواز معاقبة التائب.

والإنتقام منهم بذلك، لأن العقل بزعمهم يرد ذلك ويحيل ورود الشرع بالحكم به، وإن لم يرفع عنهم الغرم والضمان والكفارة على وجه التكليف والإمتحان. وعلى أن لهم في فعل ما يلزمهم من ذلك قربةً وثواباً ، والعقل لايرفع جواز الإمتحان والإبتلاء بهذه الأفعال وإن لم يكن عقاباً ولا جارياً مجرى قوله في مكفر قتل الصيد عامداً ﴿ ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم ﴾ إلى قوله تعالى ﴿ فينتقم الله منه ﴾ (٤٠) وقاتله خطأ في وجوب الجزاء بمنزلة العامد، (٤١) وأحدهما آثم منتقم منه، والآخر ممتحن غير مأثوم. فإذا كان ذلك كذلك حمل على رفع الغرم والضمان عقاباً وانتقاماً لا ابتلاءً وامتحاناً، وبطل ما قالوه، وخرج قوله ﷺ « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » عن باب المجمل الذي لايفهم معناه ولا يستقل بنفسه.

فصل

ومما ألحق - أيضا - بالمجمل وليس منه، بل معناه مفهوم قوله ﷺ / ص١٠٠
« الأعمال بالنيات، وإنما لامريء ما نوى » (٤٢) و« إنما الأعمال بالنيات » .

---

(٤٠) سورة المائدة آية (٩٥).

(٤١) ذهب لوجوب جزاءالصيد على المحرم سواء كان متعمداً أو ناسياً. الإمام أحمد في إحدى روايتيه والحسن البصري وعطاء والنخعي ومالك والثوري والشافعي وأصحاب الرأي. وقال الزهري : واجب على المتعمد بالكتاب وعلى المخطيء بالسنة.

ونهب أحمد في الرواية الأخرى وابن عباس وسعيد بن جبير وطاوس وداود الظاهري وابن المنذر إلى أنه لاكفارة على الخطأ.

ينظر في ذلك المغني لابن قدامة (٣/٥٠٤) والمحلى لابن حزم (٧/٢٢٣).

(٤٢) روى الحديث الستة وأحمد بألفاظ متقاربة عن عمر رضي الله عنه. وقال الشافعي : « هذا الحديث ثلث العلم ».

فأخرجه البخاري (١/٢) كتاب بدء الوحي برقم (١)، ومسلم (٣/١٥١٥) في كتاب الإمارة برقم (١٩٠٧)، والترمذي في السنن (٤/١٧٩) في كتاب فضائل الجهاد برقم (١٦٤٧)، وأبو داود في السنن (٢/٦٥١) في كتاب الطلاق برقم (٢٢٠١)، والنسائي في المجتبى (١/٥٨) باب النية في الوضوء، وابن ماجه في السنن (٢/١٤١٣) في كتاب الزهد برقم (٤٢٢٧)، والدارقطني في السنن (١/٥١) في باب النية، والبيهقي في السنن (١/٤١) باب النية في الطهارة وفي (٦/٣٣١) في كتاب قسم الفيء، وأحمد في المسند (١/٢٥) وفي (١/٤٣) ، وأبو نُعيم في الحلية (٦/٣٤٢)، ولفظ البخاري : « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امريء ما نوى ».

=

ومـا ورد من نحو هذه الألفاظ، لأن مـعنى مثل هذا الكلام مـفهوم عند أهل اللغة قبل النبوة، وتخاطبهم به معتاد والمفهوم منه أن الأعمال إنما تكون نافعة مجزئة بالنية، ولم يُعنَ به أنه إن وقع بغير نية كان معدوماً غير واقع ولا عمل على الحقيقة، هذا ما لايجوز أن يعنيه حكيم من أهل التخاطب فضلاً عن الرسول عليه السلام. وقد علم أن القائل منهم إذا قال إنما لك من عملك ما تنويه، وما تنويه فهو العمل، والعمل بالنية، وإنما العمل بالنية، إنما يراد به النفع والإحتساب بالعمل وقوله : « إنما الأعمال بالنيات ». وإنما لامريء ما نوى. جاء لتحقيق كون العمل نافعاً ومعتداً أو محتسباً به بالنية.

وكذلك قوله تعالى : ﴿ إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها ﴾ (٤٣) وقولهم : إنما العالم من عمل بعلمه، وإنما الشجاع من برز لِقرنه (٤٤) ولقي الحرب بنفسه وأمثال هذا من الكلام ومنه قول الشاعر :

أنا الرجل الحامي الذمار وإنما ... يدافع عن أمثالهم أنا أو مثلي (٤٥)

فوجب أن يكون معنى هذا الكلام مفهوماً وأن لايكون مجملاً.

وليس يمتنع مع ذلك أن يكون فيه وجه من وجوه الإحتمال، وهو أنه

= وينظر في تخريجه طرح التثريب (٢/٤) والمعتبر للزركشي ص ٢٠٠ ، وتخريج أحاديث اللمع ص ١٤٠ ، والإبتهاج في تخريج أحاديث المنهاج ص ٢٧، وقد أطال واستقصى طرقه بما لامزيد عليه.

(٤٣) سورة التوبة آية (٦٠).

(٤٤) لقِرنه – بكسر القاف – من يقاومه في علم أو قتال أو غير ذلك والجمع أقران، كما في المصباح المنير ص ٥٠١. وقال في مختار الصحاح ص ٥٣٢ القِرن الكفؤ في الشجاعة.

(٤٥) أورده الفخر الرازي في المحصول (٥٣٦/١/١) والعلوي في الطراز (٢٠٠/٢) وورد في شرح شواهد المغني (٧١٨/٢) برقم (٤٩٤) والمفتاح للسكاكي ص ١٥٨، والتفسير الكبير للرازي (٤٥٥/٤) وتفسير الألوسي (٢١/١٤) بلفظ :

أنا الذائد الحامي الذمار وإنما ... يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي

وورد البيت في شرح ديوان الفرزدق (٧١٢/٢) بلفظ :

أنا الضامن الراعي عليهم وإنما ... يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي

إذا قال : إنما الأعمال بالنيات، فإنما يفهم منه أنها تكون نافعة محتسبة بالنية. وإذا قال : لاعمل إلا بنية، فكأنه صرّح فقال لاعملَ نافعَ إلا بنية.

وقد يريد بقوله : لاعمل نافع على وجه من الوجوه إلا بنية فيرفع به النفع جملة.

وقد يجوز أن يريد أنه لاعمل نافع مثل نفع العمل بنية، ولكنه دونه في النفع، فيكون نافياً لنفع دون نفع، لا لجملة النفع أصلاً فيجري مجرى قوله عليه السلام :

« لاصلاة لجار المسجد إلا في المسجد » (٤٦). وهو يعني لاصلاة تامة كاملة لها من الثواب مثل ثواب الصلاة في المسجد، فتجوز دعوى الإجمال في الخبر من هذا الوجه (٤٧).

فإن قيل : فأنتم إذاً لا تعلمون بنفس هذا القول نفي النفع والثواب أصلاً وعلى كل وجه على العمل بغير نية (٤٨).

قيل له : أجل، لأنه قد كان يجوز أن يراد به نفي كمال النفع والثواب دون نفي قليله وكثيره، وإنما علمنا أن ما وقع بغير نيةٍ وغير مراد به الله سبحانه مما يجوز أن يراد الله سبحانه به، ويجوز أن لايراد به دون نفس الإرادة له بالعمل والإخلاص، ودون النظر والاستدلال على معرفة الله

(٤٦) أخرجه من طريق أبي هريرة الدارقطني في السنن (١/٤٢٠) في كتاب الصلاة برقم (١٦١)، والحاكم في المستدرك (١/٢٤٦) في كتاب الصلاة. والبيهقي (٣/٥٧) وضعفه البيهقي والألباني في إرواء الغليل برقم (٤٩١) ٢/٢٥١. وضعفه ابن حجر في تلخيص الحبير (٢/٣١) وروى الحديث أيضاً من طريق جابر بن عبد الله وعائشة مرفوعاً وعن علي موقوفاً. وصحح ابن حزم في المحلى (٤/١٩٥) وقفه على علي. وينظر في تخريجه - أيضاً - تخريج أحاديث اللمع للغماري ص ٩٥.

(٤٧) نسب أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع (١/٤٦١) إلى البصريين من الشافعية القول بأن الحديث مجمل. ونسب لباقي الشافعية أنه عام وصححه.

(٤٨) هذا الإعتراض موجه للحديث السابق وهو « إنما الأعمال بالنيات » .

سبحانه فإنه غير مثاب صاحبه بتوقيف [49]. ونصوص غير هذا القول المحتمل لما قلناه.

فصـــل

ومما ألحق - أيضاً - بالمجمل وليس منه في شيء قوله عليه السلام : « لا صيام لمن لم يُبيِّت الصيام من الليل [50] » و« لا نكاح إلا بولي » [51].

(٤٩) وردت نصوص كثيرة في الكتاب والسنة تدل على من صرف شيئاً من الأعمال التي لايجوز أن يراد بها غير الله لغير الله أنه لايكون فاعلها مثاباً، بل ثبت عليه الإثم، ومن ذلك قـــوله تعـــالى : ﴿ ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى ﴾ ، ومنه حديث أبي هريرة الذي أخرجه مسلم برقم (١٩٠٥) وغيره وفيه : « إن أول الناس يقضى يوم القيامة عليه رجل استشهد فأُتِي به فعرَّفه نعمته فعرفها، قال : فما عملتَ فيها ؟ قال : قاتلتُ فيك حتى استشهدتُ. قال : كذبتَ، ولكنك قاتلت لأن يقال : جريء، فقد قيل، ثم أمر به فسحب على وجهه حتى ألقي في النار .... » الحديث.

(٥٠) بهذا اللفظ لم أجده. وأقرب الألفاظ للفظ المصنف لفظ إبن أبي شيبة في مصنفه (١٥٥/٢) وابن ماجه (٥٤٢/١) برقم (١٧٠٠) بلفظ : « لاصيام لمن لم يفرضه من الليل »، وصححه من هذا الطريق الألباني في ارواء الغليل (٢٧/٤)، وأخرجه ابن عدي في الكامل (٢٧٣/١) بلفظ : « لاصيام لمن لايوجب الصيام من الليل » وضعفه الألباني، ورواه أبو داود برقم (٢٤٥٤)، وابن خزيمة برقم (١٩٣٣)، والدارقطني (١٧٢/٢) في باب تبييت النية من الليل، والبيهقي (٢٠٢/٤)، والخطيب البغدادي في تاريخه (٩٢/٣) من طريق عبد الله بن وهب بلفظ « من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له » وصحح الألباني إسناده في الإرواء.

وأخرجه أحمد في المسند (٢٨٧/٦) ، والنسائي (١٩٧/٤) في كتاب الصيام، والترمذي (٩٩/٣) برقم (٧٣٠)، وأخرجه الإمام مالك في الموطأ (٢٨٨/١) في باب من أجمع الصيام قبل الفجر برقم (٥) . وورد بألفاظ أخرى من عدة طرق. وينظر في تخريجه نصب الراية للزيلعي (٤٣٤/٢) وتحفة الطالب ص ٢٥٥ وإرواء الغليل (٢٧/٤).

(٥١) رواه أحمد في المسند (٢٥٠/١، ٣٩٤/٤، ٤١٣، ٤١٨، ٢٦٠/٦) ، والترمذي في السنن (٤٠٧/٣) برقم (١١٠١) في كتاب النكاح، وأبو داود في السنن (٥٦٨/٢) برقم (٢٠٨٥)، وابن ماجه في السنن (٦٠٥/١) برقم (١٨٨٠) ، والهيثمي في موارد الظمآن برقم (١٢٤٣ - ١٢٤٧)، والحاكم في المستدرك (١٦٩/٢). وصحح الحديث الحاكم ، وضعفه البوصيري في مصباح الزجاجة (١٠٣/٢).

وينظر في تخريجه تخريج أحاديث اللمع ص ٩٥، والتلخيص الحبير (١٥٧/٣) ، وإرواء الغليل ٢٤٣/٦ وروى الخمسة إلا النسائي عن عائشة : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاح باطل ».

و « لا صلاة إلا بطهور » (٥٢) وفاتحة الكتاب (٥٣)./ « ولا وضوء لمن لم يذكر ص١٠١
اسم الله عليه » (٥٤) « ولا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد » وأمثال هذا مما في اللفظ نفي عينه وهو موجود ثابت، لأن معنى هذا الكلام مفهوم في عرف أهل اللغة والإستعمال قبل الشرع والرسالة، لأنهم إذا قالوا لاعلم إلا

---

(٥٢) قال الحافظ ابن كثير في تحفة الطالب ص ٣٠٧ ليس في شيء من الكتب الستة بهذا اللفظ وأقرب الألفاظ للفظ المصنف حديث أبي هريرة بلفظ : « لاصلاة لمن لاوضوء له ولا وضوء لمن لايذكر اسم الله عليه » رواه أبو داود في سننه (٧٥/١) برقم (١٠١) ، وابن ماجه في سننه (١٤٠/١) برقم (٣٩٩) ، وأحمد في المسند (٤١٨/٢) ، والدارقطني في باب التسمية على الوضوء (٧١/١)، والحاكم في المستدرك (١٤٦/١) ، والبيهقي في الكبرى (٤٣/١). قال ابن كثير : « إسناده ليس بذاك » وأخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد في باب فرض الوضوء (٢٢٨/١).

وقد ورد بلفظ : « لايقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول » في صحيح مسلم (٢٠٤/١) في باب وجوب الطهارة للصلاة رقم (١)، وابن ماجه في باب لا يقبل الله صلاة بغير طهور (١٠٠/١) برقم (٢٧١) ، وأبو عوانة في مسنده ٢٣٧/١٠) ، والترمذي (٥/١) وأحمد في المسند (٧٤/٥) وأبو داود (٤٨/١) برقم (٥٩) والنسائي في باب فرض الوضوء (٨٧/١) والهيثمي في موارد الظمآن ص ٦٥ برقم (١٤٥).

وينظر في تخريج الحديث نصب الراية (١/ ٣ - ٨) ، والتلخيص الحبير (٧٢/١ - ٧٦) وتحفة الطالب لابن كثير ص ٣٠٧، والإبتهاج للغماري ص ٩٣.

(٥٣) أخرجه البخاري (٣٠٢/١) في باب وجوب القراءة للإمام والمأموم برقم (١٤٤)، ومسلم (٢٩٦/١) في باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة برقم (٣٤)، وأبو داود (٥١٤/١) برقم (٨٢٢) ، والترمذي (٢٥/٢) برقم (٢٤٧)، والنسائي (١٣٧/٢)، وابن ماجه (٢٧٣/١) برقم (٨٣٧) والدارمي (٢٨٣/١) ، ولفظ البخاري : « لاصلاة لمن لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب ».

وفي الباب عن عبادة بن الصامت وفيه « فإنه لا صلاة لمن لم يقرأها » أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي وابن حبان والدارقطني والحاكم والبيهقي.

وعن أبي هريرة بلفظ : « لا تجزىء الصلاة ... » أخرجه ابن خزيمة وابن حبان والبيهقي.

وبلفظ « من صلى صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج » أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه من حديث أبي هريرة.

وينظر في تخريج الحديث التلخيص الحبير (٢٣١/١) برقم (٣٤٤) والإبتهاج ص ١٢٢، وتحفة الطالب ص ٣١٠، والمعتبر ص ١٧٩.

(٥٤) بهذا اللفظ أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد في باب فرض الوضوء (٢٢٨/١)، وأبو داود (٧٥/١) برقم (١٠١) ، وابن ماجة (١٤٠/١) برقم (٣٩٩) ، وأحمد (٤١٨/٢) ، والحاكم (١٤٦/١) والبيهقي (٤٣/١) ، والدارقطني ص ٢٩.

قال الألباني في إرواء الغليل (١٢٢/١) الحديث حسن . ونقل تصحيحه عن الحاكم، وتحسينه عن ابن الصلاح وابن كثير والحافظ العراقي، ونقل تقويته عن الحافظ المنذري وعن العسقلاني، وانظر تحفة الطالب ص ٣٠٧.

مـانفع، ولا كـلام إلا مـا أفـاد، ولا حكم إلا لله، ولا طاعـة لمن عـصى الله، ولاعمل إلا ما أجدى ونفـع عُلم بذلك أنهم يعنون لا علم ولا كلام نافع إلا ما أفاد ، ولا حكم واجب لازم إلا لله، ولاعمل يجب الإشـتـغال به إلا ما أجدى ونفع، ولا طاعة لمن عصى الله تجب وتلزم. هذا مفهوم عند جميع أهل اللغة ، ومن عرف كلامـهم قبل ورود الشرع وبعده فوجب حمل الكلام عليه، وخـرج بذلك عن حد الإجمال، ووجب أن يكون المعقول من قوله : « لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » أنه لاصيام مجزيء مجدٍ نافع إلا ما كان كذلك، ولا صلاة نافعة مجزئة ، ولا وضوء نافع مجدٍ مجزيء إلا ما كان كذلك. وقد ثبت أن العمل كله من هذه الأجناس وغيرها لايكون نافعاً مجدياً من جهة العقل، ولايحـصل عليه ثواب ونفـع إلا من جـهـة الشـرع وحكم السـمع. فكأنه قـال صريحاً عليه السـلام : لا عمل مـجدٍ للثواب والنفع إلا مـا كانت هذه حـاله، فـوجب أن يعـقل من هـذا النفي نفي كون العـمل شـرعـياً مكتـسـباً للثـواب ومـعتداً به. فـأمـا أن لايفهم منه معنى، أو يفهم منه نفي ذات العمل الواقع المذكور (٥٥)، فإنه قول باطل ، لأن معناه مفهوم بعرف الإستعمال، وفسـاد نفي وقوع العمل معلوم بنفي الكذب والخلف عن قول الرسول عليه السـلام. ومع هذا فإنه قد يجوز أن يكون في هذا الخطاب إجمال واحتمال من غير هذا الوجه الذي ظنوه ، وهو تردده بين نفي شيئين يصح القصد به إلى كل واحد منهما بدلاً من الآخر، وهو أن يكون أراد بقوله « لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » شرعي مجدٍ مجزيء معتد به لصاحبه. ويجوز أن يكون أراد لاصيام لمن لـم يبيت الصيام من الليل كامل فاضل وإن كـان شرعياً مجزئاً ومعتداً به، إلا أنه غير كامل وفاضل (٥٦). وعلى هذا يجب حمل قوله

---

(٥٥) لايوجد - فيما اطلعت عليه - من يقول أنه يفهم من هذه النصوص نفي ذات العمل. أما القول بنفي فهم معنى منه فقد انفرد به من قال : إنه مجمل، وهم بعض المعتزلة وليس كلهم.

(٥٦) ينظر توجيه العلماء لنفي الفعل تنقيح الفصول ص ٢٧٦، واللمع ص ٢٨، وروضة الناظر ص ١٨٢، والمحصول (١/٣/٢٤٩) ونهايةالسول (١٤٤/٢). وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني =

عليه السلام : « لاصلاة لجار المسجد إلا في المسجد» لأنه احتمل نفي الإجزاء والإعتداد وأن تكون شرعية بوجه ما (٥٧). واحتمل أن يكون قُصد به نفي الفضل والكمال فحمل على ذلك. ولولا أن الدليل أوجب حمله على أحد الوجهين لوجب الوقف في المراد به من نفي حكم الشرع.

وكذلك، فلولا أن الدليل قد قطع على أنه لاصلاة مجزئة بغير طهور ونية وقراءة فاتحة الكتاب لجاز أن يريد بقوله عليه السلام : « لاصلاة إلا بطهور » لاصلاة فاضلة وكاملة وإن كانت شرعيةمجزئة. وقد أوضحنا من قبل وجه إحالة دعوى العموم في نفي الحكمين أعني الإجزاء والكمال لموضع
ما في ذلك من التناقض/ والتضاد، لأن النفي لكونها مجزئة ومعتداً بها ص١٠٢
ينفي كونها شرعية، والنفي لكونها كاملة فاضلة فوجب كونها شرعية معتداً بها، وذلك متناقض محال أن يراد باللفظ عموم أمرين متناقضين أو أمور متناقضة، ولذلك لم يصح حمل القول : أي شيء يحسن زيد؟ على الإستفهام والتفخيم والتعظيم . وقوله تعالى : ﴿ وإذا حللتم فاصطادوا ﴾ (٥٨) على الإباحة والندب والإيجاب، وإن صلح استعماله في كل شيء من ذلك على البدل لموضع تضاد محتملاته وتنافيها.

فصل

ويجب أن يجعل مكان قولنا غير مجزئة غير شرعية، لأن الشرعية قد لاتكون مجزئة إذا وجب إعادتها كالصلاة المفعولة بظن الطهارة (٥٩). فإذا

= ص ١١٧، والمعتمد ٣٣٥/١، والمستصفى (٣٥١/١) وجمع الجوامع مع البناني (٥٩/٢) وارشاد الفحول ص ١٧٠، وفواتح الرحموت (٣٨/٢) والتبصرة للشيرازي ص ٢٠٣، والإحكام للآمدي (١٧/٣) ، وفيه نقل القول بالإجمال عن الباقلاني ونقله غير صحيح. وتابعه على ذلك ابن الحاجب في المنتهى ص ١٣٨ بل زاد على الآمدي ونسبه أيضاً لمتبعيه.

(٥٧) هذا على فرض صحة الحديث، وقد تقدم تخريجه.

(٥٨) سورة المائدة آية (٢).

(٥٩) اختلف الفقهاء والمتكلمون في حقيقة وصف العبادة بأنها صحيحة. فالصحة عند الفقهاء ما أجزأ وأسقط القضاء. وذهب المتكلمون ومنهم المصنف إلى أن الصحة في العبادات : هي =

ذَكر فاعلها أنه كان غير متطهر وجبت إعادتها، وإن كانت حين فُعلت شرعية وطاعة وقربة مثاباً فاعلها، ولكنها مع ذلك غير مجزئة بمعنى أن مثلها واجب بعد فعلها بفرض ثان مبتدأ ، على ما سنشرحه من بعد إن شاء الله.

فصـــل

وبين قوله عليه السلام « لاصيام لمن لم يُبيِّت الصيام من الليل ». وبين قوله : « لاصلاة إلا بأم الكتاب » و« إلا بطهور » ، و« لا نكاح إلا بولي » فصل وفرق . وهو أن قوله عليه السلام : « لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » نص على أنه لاصيام لمن لم يبيِّت النية (٦٠)، وليس في نصه أن له صياماً إذا بيَّت النية له، ولكنه عند القائلين بدليل الخطاب ثابت بدليله دون نصه، وعند آخرين بمفهوم النص والإستعمال ، وكأنه عندهم قال : وإن بيته فله صيام ، وهو مقدر في الكلام، وإن كان محذوفاً، ويجب على القول بنفي دليل الخطاب أن يكون ثبوت الصيام لمن بيَّته معلوماً بدليل آخر (٦١) غير قوله : « لاصيام » .

= موافقة الأمر وإن لم تسقط القضاء. ومثلوا لذلك بصلاة من ظن أنه متطهر . فهي صحيحة عند المتكلمين. وفاسدة عند الفقهاء . فالمتكلمون نظروا لظن المكلف والفقهاء نظروا لما في نفس الأمر. ولكن كثيراً ممن قال بصحتها من المتكلمين أوجب قضاءها كقول الفقهاء.

وينظر في ذلك : إرشاد الفحول ص ١٠٥ وفواتح الرحموت (١٢١/١)، وشرح تنقيح الفصول ص ٧٧ والمستصفى (٩٥/١) ونهاية السول (٥٧/١) والإحكام للآمدي (١٣٠/١) وجمع الجوامع مع البناني (١٠٠/١) والمدخل لمذهب الإمام أحمد ص ٦٩. والبحر المحيط (٣١٥/١).

(٦٠) قسم العلماء الصيام من حيث وجوب تبييت النية إلى ثلاثة أقسام.

الأول : صيام التطوع : اتفق العلماء على عدم اشتراط تبييت النية فيه لحديث عائشة الذي أخرجه مسلم والترمذي وأبو داود والنسائي وهو : « دخل عليَّ رسول الله ﷺ يوماً، فقال : هل عندكم شيء ؟ فقلت : لا . قال : فإني صائم » . ونقل الخلاف في هذا النووي في الروضة (٣٥٢/٢) عن المزني.

الثاني : اتفقوا على وجوب تبييت النية بالنسبة للفرض غير المحدد بوقت كالنذر والقضاء.

الثالث : صيام رمضان . وهو الذي وقع الخلاف فيه بين الفقهاء، وهو المقصود بكلام المصنف. وليس الخلاف على إطلاقه كما هو ظاهر كلام المصنف.

(٦١) لعل المصنف يشير إلى الحديث الذي أخرجه أبو داود والنسائي عن عبد الرحمن بن سلمة عن عمه أن أسلَم أتت النبي ﷺ فقال : « أصمتم يومكم هذا ؟ قالوا : لا . قال : فأتموا بقية يومكم واقضوه ». فأمر الرسول ﷺ بالقضاء دليل على اشتراط تبييت النية.

فأما قوله « لا صلاة إلا بطهور » و« ولا نكاح إلا بولي » . ففيه نصان ، أحدهما : نفي النكاح والصلاة بغير ولي ولا طهور. والآخر إثباتهما بولي وطهور، نحو : قوله : إلا بولي وإلا بطهور. فهو كلام فيه نفي وإثبات مستثنى من النفي، وهو عندهم بمنزلة قوله لاتضرب زيداً إلا قائماً ولاتكلمه إلا راكباً، لأن فيه نهياً عن ضربه غير قائم وأمراً به إذا كان قائماً (٦٢) . وهذه جملة مقنعة في هذه الفصول والأبواب إن شاء الله.

---

(٦٢) اختلف أهل العلم في دلالة النفي والإستثناء. فذهب جماعة إلى أنه يفيد الحكمين - المثبت والمنفي - بالمنطوق . وهو ما اختاره المصنف، كما يبدو من كلامه هنا. وذهب جماعة إلى أن الحكم المنفي مستفاد بالمنطوق، والحكم المثبت مستفاد بدليل الخطاب. ولهذا وقع الخلاف في إثباته من غلاة نفاة مفهوم المخالفة. وقد نقل عن الأخفش : أن قول من قال : « ماجاءني غير زيد » لايدل على مجيء زيد، بل مجيء زيد مسكوت عنه.

ينظر في ذلك إرشاد الفحول ص ١٨٢، وشرح تنقيح الفصول ص ٥٦، والإحكام للآمدي (٩٩/٣)، والبحر المحيط (٥٠/٤).

بـــــاب
القول في أن جميع أسماء الأحكام والعبادات لغوية غير مغيَّرة ولا منقولة

اعلموا - رضي الله عنكم - أن الذي عليه أهل الحق وجميع سلف الأمة من الفقهاء وغيرهم أن الله سبحانه لم ينقل شيئاً من الأسماء اللغوية إلى معان وأحكام شرعية (١)، ولاخاطب الأمة إلا باللسان العربي، ولا أجرى سائر الأسماء والتخاطب إلا على ما كان جارياً عليه في وضع اللغة.

والمخالفون في هذا الباب ثلاث فرق :

فمنهم المعتزلة والخوارج وفرقة ثالثة من المتفقهة (٢) اغترت بشبه

---

(١) نسبة الباقلاني القول الذي ارتضاه إلى أهل الحق وجميع سلف الأمة من الفقهاء وغيرهم فيه نظر، حيث إن الذين قالوا بهذا القول قبله وبعده قلة، بل أصبح القول بهذا القول مقترنا باسمه لايكاد يذكر أحد معه. وممن وجدته قال بقوله شيخه أبوالحسن الأشعري، وتابعه عليه المازري في شرح البرهان والإمام أبو نصر بن القشيري وأبو حامد المروزي من الشافعية. وينظر فيمن قال بهذا القول البحر المحيط ٢/١٦٠ - ١٦٥. وحقيقة هذا المذهب كما حققه الشيرازي في اللمع ص ٦ : « ومن أصحابنا من قال ليس في الأسماء شيء منقول إلى الشرع، بل كلها مبقاة على موضوعها في اللغة، فالصلاة اسم للدعاء وإنما الركوع والسجود زيادات أضيفت إلى الصلاة وليست من الصلاة كما أضيفت إليها الطهارة وليست منها، وكذلك الحج اسم للقصد، والطواف والسعي زيادات أضيفت إلى الحج وليست من الحج، فإذا أطلق اسم الصلاة حمل على الدعاء، وإذا أطلق اسم الحج حمل على القصد وهو قول الأشعرية » ولكنه ارتضى القول بالنقل . وأما إمام الحرمين فقد أنكر على الباقلاني قوله في البرهان (١/١٧٥) فوصفه بأنه قول غير سديد وقال - أيضاً - إنه استمرعلى لجاج ظاهر . ولكنه في التلخيص لوحة (١٥) وافق الباقلاني ونصر مذهبه. وهذه المسألة خصصتها بدراسة مستوعبة في القسم الدراسي .

وأما الآمدي في الإحكام (١/٤٤) فقد توقف في ترجيح أحد المذهبين في آخر المسألة وانظر المستصفى ١/٣٢٦ وشرح اللمع ١/١٨١.

(٢) تسمية الباقلاني للفقهاء بالمتفقهه يشعر بالذم أنهم يدعون الفقه، وهم ليسوا بفقهاء. ثم جعله قولهم موافقاً لقول المعتزلة فيه تجني عليهم، حيث إن قولهم يختلف عن قول المعتزلة. وهو قول وسط بين قول الباقلاني النافي للنقل مطلقاً، وبين قول المعتزلة المثبت للنقل لمعاني جديدة لا علاقة لها بمعانيها اللغوية التي وضعت لها. فقد أثبت جمهور الفقهاء النقل، ولكن أثبتوا علاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي . وشبهوا فعل المشرع بفعل أهل العرف في قصرهم استعمال =

الخوارج والمعتزلة فوافقتهم على بدعتهم من غير قصد إلى تأييد باطلهم وعلم بما يؤول / إليه مخالفة هذا الأصل من تصحيح قولهم في أسماء الأفعال ص١٠٣ وتحقيق الكفر والإيمان (٣) وما يتصل بالقول في الوعد والوعيد، والأسماء والأحكام (٤).

فزعمت المعتزلة أن الأسماء على ثلاثة أقسام : لغوية ودينية وشرعية(٥)، وكذلك قالت الخوارج.

فأما الأسماء الدينية فهي أسماء الإيمان والكفر والمؤمن والكافر والفاسق (٦). وزعموا أن الله سبحانه جعل القول « إيمان » جارياً على ضروب وأجناس من الأفعال لم يكن الإسم جارياً في اللغة عليها، وكذلك

= بعض الألفاظ اللغوية في معان لها علاقة بين المعنى العرفي والمعنى اللغوي.

وهذا القول الوسط هو قول الشافعي و جمهور أتباعه كأبي اسحاق الشيرازي وفخر الدين وابن الحاجب وإمام الحرمين في البرهان، والغزالي وابن بَرهان. وبه قال جمهور الحنفية. ونقله السمرقندي في الميزان ص ٣٧٩ عن عامة أهل الأصول وأئمة الأدب، ومعظم أصحاب هذا القول ذهبوا إلى أن هذه الألفاظ مجازات لغوية حقائق شرعية. ولكن السمرقندي جعلها من الألفاظ المشتركة في معنييها اللغوي والشرعي.

وينظر في ذلك : المحصول (١/١/٤١٦) ، ونهاية السول مع البدخشي (١/٢٤٨)، ومنتهى الوصول لابن الحاجب ص ٢١، وشرح تنقيح الفصول ص ٤٣، والبرهان (١/١٧٥).

(٣) يشير بذلك إلى أول مسألة نشأت في الاعتزال. وهي كون مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين. ولهذا نقل عن رأس المعتزلة واصل بن عطاء قوله : « لو شهد عندي علي وطلحة على باقة بقل لم أقبل حتى يكون معهما ثالث لأن أحدهما فاسق » فقيل له : إن الإيمان في اللغة التصديق وهؤلاء مصدقون. فقال : هذه حقيقته في اللغة. وأما في الشرع فهو اسم لمن لم يرتكب شيئاً من المعاصي، فمن ارتكب شيئاً منها خرج من الإيمان ولم يبلغ الكفر - وأنظرفي هذا المعنى ما قرره الشيخ الشيرازي في شرح اللمع (١/١٧٣) والقرافي في شرح تنقيح الفصول ص ٤٣.

(٤) ينظر ما يتعلق بذلك الإرشاد لإمام الحرمين ص ٣٢١ - ٣٣٤.

(٥) لم يذكر أبو الحسين في المعتمد هذه الأقسام، واقتصر على الحقائق الشرعية فقط، وقد يكون السبب هو الإقتصار على ذكر ما يناسب المقام.

(٦) وقع اختلاف بين القائلين بنقل المشرع ألفاظاً هل هذا عام في الأصول كلفظ الإيمان والكفر. وفي الفروع كالصلاة والزكاة والحج. فقال بالعموم المعتزلة وسموا الأولى ألفاظاً دينية والثانية ألفاظاً شرعية، وذهب آخرون إلى أن النقل وقع في الألفاظ الشرعية فقط دون الدينية. وبهذا قال أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع (١/١٨٢) ونقله الزركشي في البحر (٢/١٦٤) عن ابن الصباغ واختاره.

القول « كفرٌ » وأن القول « مؤمن » وضع في الدين لمن يستحق ثواباً عظيماً، والقول « كافر » وضع فيه لمن يستحق ضرباً من العقاب عظيماً ، وأن اسم الإيمان جارٍ في اللغة على الإقرار والتصديق فقط. واسم الكفر جارٍ على الجحد والإنكار، وهو التغطية، وأن اسم الفسق جارٍ على كل فعل معصية يستحق عليها العقاب والذم إذا انفردت وترك كل فرض يستحق بتركه الذم والعقاب.

وكذلك زعمت الخوارج أن اسم الكفر (٧) في حكم الدين جارٍ على كل معصية، والقول « كافر » جارٍ على كل عاصٍ ، حتى ركَّب كثير منهم القول بأن معاصي الأنبياء كفر. فهذه هي الأسماء الدينية عند الخوارج والمعتزلة.(٨)

وقد كذب الفريقان على الله سبحانه وتعالى وعلى رسوله ﷺ فيما ادعوه عليهما من ذلك. والدليل على كذبهم فيه اختلاف القدريَّة في الطاعات التي هي الإيمان. وقول أبي الهذيل (٩) منهم وهو شيخهم أنه اسم لفرائض الدين ونوافله. وأن الإيمان ثلاثة أقسام :

فقسم منه يكفر تاركه وهو المعرفة والتصديق.

---

(٧) في المخطوطة يوجد كلمة (جارٍ) بعد كلمة (الكفر) وهي زائدة.

(٨) ذكر إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (١٥) أن المعتزلة يفارقون الخوارج في خلة واحدة وهي : أنهم قالوا : إن مفارق الكبيرة مع استصحاب المعرفة والتصديق لايتصف بالإيمان ولا بالكفر، بل يتسم بالفسوق . والخوارج يطلقون القول بأن الخارج من الإيمان كافر ». ونقل الإيجي في المواقف ص ٤٢٤ أن الأزارقة من الخوارج تجوز كون النبي كافراً. وينظر ما نقله شارح العقيدة الطحاوية عن المعتزلة والخوارج (٤٤٤/٢).

(٩) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله البصري، المعروف بالعلاف. كان مولى لعبد القيس، أصبح شيخ المعتزلة في زمانه ومقدمهم ومقرر طريقتهم والذاب عنها. أخذ الإعتزال عن عثمان الطويل. فضائحه كثيرة تكفره بها المعتزلة وغيرهم من الفرق الإسلامية. لكل من المراد والجبائي وجعفر بن حرب كتاب في تكفيره والرد عليه. اختلف في وفاته قيل : ٢٢٥ هـ أو بعدها.

انظر ترجمته في شذرات الذهب (٨٥/٢) ، ووفيات الأعيان ترجمة رقم ٥٧٨، وطبقات المعتزلة ص ٤٤، والعبر (٤٢٢/١)، والفرق بين الفرق ص ١٢٢.

وقسم منه يفسق تاركه ولايكفر، وهو الصلاة والزكاة والحج وغير ذلك من فرائض الدين التي ليست بتصديق.

وقسم منه لايكفر تاركه ولايفسق وهو النوافل من الطاعات وسائر المعتزلة تكذبه في هذه الدعوى. وتقول : بل إنما جعل الشرع اسم الإيمان واقعاً على فرائض الدين دون نوافله مع ترك المحرمات فيه (١٠). فلو كانت الحجة عن الرسول ﷺ قائمة بما نقل إليه هذا الإسم من الطاعات لوجب علمهم به ورفع اختلافهم فيه (١١).

وكذلك فقد زعموا أن النبي ﷺ سمى كل شيء من ذلك في حكم الدين إيماناً إذا فعل مع غيره من سائر الطاعات. فأما إن انفرد عنها لم يُسمَّ بذلك، وكذلك فإنه عليه السلام إنما حكم بأن جميع هذه الطاعات مسماة إيماناً إن لم يقترن بها من الفسق والكبائر ما يُحْبِط ثوابها، وإن قارنها شيء من ذلك لم يحكم بتسميتها إيماناً. وكل هذه مذاهب لهم مبتدعة ومحدثة ومنكر به على الرسول عليه السلام.

قالوا : فأما الأسماء الشرعية فهي الأسماء اللغوية التي نقلت في الشرع إلى أحكام شرعية ، نحو الصلاة والحج والزكاة والصيام، وأمثال ذلك. وأنه لما حدثت هذه الأحكام احتيج إلى وضع أسماء لها، فلو ابتدأت لها أسماءً موضوعة ليست من ألفاظ العرب جاز وصح. وإن نقلت بعض الأسماء اللغوية إليها وسميت بها جاز ذلك وقام مقام إحداث

---

(١٠) قال الإيجي في المواقف ص ٣٨٥ : ذهب الخوارج وأبو الهذيل العلاف وعبد الجبار إلى أن الإيمان هو الطاعات فرضاً أو نفلاً. وذهب الجبائي وابنه وأكثر المعتزلة البصرية إلى أنه الطاعات المفترضة دون النوافل ». ويجب التنبيه على أن الإيمان عند جمهور السلف هو : « تصديقٌ بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان ». وينظر فضائح أبي الهذيل ومواقف المعتزلة منه الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٢١ - ١٣٠.

(١١) جعل المصنف اختلافهم فيما يطلق عليه اسم الإيمان دليلاً على عدم وجود نقل في هذا الإطلاق، وهي حجة ضعيفة . فقد يوجد النقل ويوجد معه الإختلاف ، ولو نفى وجود نقلٍ يفيد العلم والقطع لكان أولى.

أسماء مجـــددة لها (١٢).

وأما الأسماء اللغوية ، وهي الجارية على ما كانت عليه في اللغة غير محدثة ولا منقولة/ إلى غير ما وضعت له. وهي الأغلب الأكثر منها. ص٤٠

فقصد الخوارج والمعتزلة المخالفة على سلف الأمة في أصول الديانات، لا تصحيح أسماء لهذه الأحكام. (١٣) وليس هذا من قصد ضعفاء المتفقهة المطابقة لهم على هذه البدعة بسبيل (١٤).

والذي يدل على فساد قول الجميع قول الله عزَّ وجل : ﴿ إنا جعلناه قرآنا عربياً ﴾ (١٥) وقوله تعالى : ﴿ بلسان عربي مبين ﴾ (١٦) وقوله تعالى : ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ﴾ (١٧) في نظائر هذه الآيات التي أخبر فيها بأن الخطاب للأمة لم يتوجه إلا باللسان العربي، سيَّما وهم يقولون بالعموم، وظواهر هذه الآيات يوجب كون الخطاب كله عربياً مستعملاً فيما استعملته العرب، وإلا كان خطاباً بغير لغتهم، على أن الأمة مطبقة على إطلاق القول بأن الله سبحانه ما بعث نبيه وخاطب المكلفين على لسانه إلا باللسان العربي. وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قالوه.

ولأنه إذا نقل الأسماء اللغوية إلى أحكام وعبادات شرعية، ولم تكن

---

(١٢) وعبارة أبي الحسين البصري في المعتمد (٢٤/١) « ولافرق بين أن يوضع لتلك العبادة اسماً مبتدأ وبين أن ينقل إليها اسم من أسماء اللغة مستعمل في معنى له شبه بالمعنى الشرعي، بل نقل اسم لغوي إليه أولى ».

(١٣) يشير الباقلاني إلى استغلال المعتزلة والخوارج والشيعة هذه القاعة اللغوية في تكفير الصحابة، بحجة أن ما صدر من الصحابة هو الإيمان اللغوي، وهو التصديق. ولكن الإيمان الشرعي وهو ما يدخل فيه الطاعة لم يحدث منهم، ولذا فهم كفار. والباقلاني يريد بإنكار النقل إغلاق الباب أمام هذه المقالة المنكرة.

(١٤) أنصف الباقلاني من وافق رأي المعتزلة من الفقهاء بأنهم لم يكن عندهم سوء القصد الذي كان عند المعتزلة والخوارج والشيعة.

(١٥) سورة يوسف آية (٢).

(١٦) سورة الشعراء آية (١٩٥).

(١٧) سورة إبراهيم آية (٤).

الأسماء مستعملة فيها في اللغة حقيقة ولا مجازاً كان ذلك خطاباً لهم بغير لغتهم وبمثابة إحداث أسماء يخاطبهم بها ليست بألفاظ عربية ولا مستعملة على ما استعملوه [١٨].

وكذلك لو قال لهم اقتلوا المشركين وهو يريد المؤمنين، واقطعوا السارقين وهو يريد القاتلين، ونهيت عن قتل المصلين وهو يريد الضاربين لكان مخاطباً لهم بغير لغتهم [١٩].

وإن كانت هذه الأسماء لغة لهم غير أنه مُستعمل لها في غير ما استعملوه فيه حقيقة أو مجازاً وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قالوه.

فصل

ومما يدل على ذلك أنه لو كان الرسول [٢٠] عليه السلام قد نقل بعض الأسماء اللغوية إلى أحكام شرعية أو إلى أفعال توصف في حكم دينه بأنها كفر وإيمان وفسوق، وعلى شرائط محدودة بأن تكون مجتمعة وأن لاتضامها كبيرة تزيل ثوابها لوجب عليه ﷺ أن يوقف الأمة على نقله هذه الأسماء توقيفاً يوجب العلم ويقطع العذر، ويُنقل نقلاً تقوم به الحجة ويوجب العلم ضرورة أو دليلاً [٢١] . ولمّا لم نكن إلى العلم بصدق دعواهم هذه على

---

(١٨) هذا اللازم الذي ذكره الباقلاني يجاب عنه أنه لايلزم عن ذلك أنه خاطبهم بغير العربية، لأن الذي يدعي نقل المشرع بعض الألفاظ من معناها اللغوي إلى معنى جديد يرى أنه يشبه فعل أهل اللغة بالألفاظ العرفية و لم يقل أحد أن نقل أهل اللغة بعض الألفاظ من معناها اللغوي لمعنى جديد تعارفوا عليه، كما فعلوا بلفظ « الدابة » ولفظ « الغائط » أن صنيعهم هذا خارج عن لغة العرب.

(١٩) هذا قياس مع الفارق. فقول الشخص : اقتلوا المشركين وهو يريد المؤمنين لم يقل بجوازه أحد، وليس من لغة العرب ، ولا من تصرفات أهل اللغة، ولايلزم من بطلان هذا التصرف بطلان استعمال المشرع لبعض الألفاظ اللغوية في معان شرعية لها علاقة بالمعاني اللغوية.

(٢٠) في المخطوطة (للرسول).

(٢١) يجاب عن دليل الباقلاني هذا أنه لايلزم أن يكون على جواز هذا الإستعمال دليل يفيد العلم الضروري أو النظري . فقد يثبت مثل هذا بدليل يفيد غلبة الظن، لأن كثيراً من أمور الشرع تثبت بغلبة الظن ، وقد ذكر الباقلاني بعض ما استدلوا به من استعمال المشرع بعض الألفاظ في غير ما وضعها له أهل اللغة من قوله تعالى : ﴿ وما كان الله ليضيع إيمانكم ﴾ ، وقوله ﷺ : « نهيت عن قتل المصلين » وغيرها من النصوص.

الرسول عليه السلام مضطرين، ولا قامت حجة ودلالة على ثبوت خبر مروي عن رسول الله ﷺ بذلك، ولانطق به كتاب، ولا أجمعت عليه الأمة، ولا دلت عليه قضية العقل باتفاق، ولا ورد وروداً متواترا يعلم تعذر الكذب والإتفاق على مثل نقلته، ولا هو مما يعلم أن صحابياً نقله عن الرسول عليه السلام بحضرة جماعة شاهدوه يمتنع عليهم الإمساك عن كذب يضاف إلى سماعهم وعلمهم، بل لايقدر أحد أن يروي حرفاً في ذلك عن الرسول عليه السلام، وأنه قال قد نقلتُ بعض الأسماء اللغوية إلى أحكام حدثت شرعية وأفعال دينية وجب القطع على كذب هذه الدعوى، (٢٢) وهذا مما لا جواب لهم عنه، ولا طريق لهم إلى القدح فيه (٢٣).

وقد زعموا أن القرآن قد دل على ذلك وهو قوله تعالى : ﴿ وما كان الله ليضيع إيمانكم ﴾ (٢٤) / وأنه أراد صلاتكم نحو بيت المقدس، وهذا ص١٠٥
باطل. لأنه إنما عنى سبحانه إنه لايضيع تصديقهم بالصلاة نحو بيت المقدس (٢٥).

---

(٢٢) لايوجد داعي لهذا التكرار في نفي ورود خبر عن رسول الله ﷺ صريح باللفظ الذي يريده المصنف، لأنه لم يقع ولايوجد من يدعيه، ولكن ما نقل عن الصحابة من تفسير هذه الألفاظ الدينية والشرعية وكذلك ما ورد عن الرسول ﷺ في تفسيرها كافٍ في إثبات النقل، ومن ذلك الأحاديث المبينة لمعنى الإسلام والإيمان والإحسان شرعاً. وكذلك الأحاديث المبينة للمراد بالصلاة والزكاة مع المقارنة بمدلولاتها قبل النقل كافٍ في إثبات النقل.

(٢٣) هذه دعوى يبطلها ما ذكرناه في الحاشية المتقدمة.

(٢٤) سورة البقرة اية (١٤٣).

(٢٥) ورد تفسير الإيمان في هذه الآية مرفوعاً عن البراء في مسند الطيالسي برقم (٧٢٢) وفسره البخاري بالصلاة في ترجمة باب (٣٠) من كتاب بدء الوحي (٢٩/١) . ويدل عليه حديث رقم (٤٠) ورقم (٤٤٨٦) ، وأخرجه الترمذي من حديث ابن عباس برقم (٢٩٦٨) وقال : حديث حسن صحيح، وبهذا فسر الآية الماوردي في النكت والعيون (١٦٧/١) . ولم ينكر وجهاً آخر، وأما الزمخشري المعتزلي فقد فسَّر الإيمان بالثبات على الإيمان، وذكر تفسير الإيمان بالصلاة بصيغة التضعيف، كما في الكشاف (١٠٠/١). وقول الباقلاني بأنه تفسير باطل لا يستقيم له مع ما أوردناه من النقل في سبب نزول الآية. وقد فسرها إمام الحرمين في الإرشاد ص ٣٣٥ بقوله : وما كان الله ليضيع تصديقكم نبيكم فيما بلَّغكم من الصلاة إلى القبلتين.

وكذلك المراد بقوله ﷺ : « نهيت عن قتل المصلين » (٢٦) لأنه عنى المصدقين بوجوب الصلاة باتفاق، فيوصف التصديق بالصلاة صلاة على طريق المجاز والإتساع، وذلك من موجب اللغة على طريقتهم في التجوز. وأما أن يكون نَقَلَ الاسم إلى ذلك وجَعَلَهُ حقيقة له بعد أن لم يكن كذلك، فإنه باطل .

وقد تعلقوا في ذلك بما روي عن النبي ﷺ من قوله : « الإيمان بضع وسبعون خصلة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق » (٢٧). فإنه من قولهم تعلق باطل، لأن هذا الخبر من أخبار الآحاد عندهم، وفي أدون منازل أخبار الآحاد، (٢٨) وهو غير موجب للعلم.

والكلام في هذا الباب كلام في أصل عظيم لايحل الخلاف فيه والقول بغير الحق، فلا يجوز أن يعمل في تصحيحه بأخبار الآحاد. على أنه لو صح لوجب حمله على موافقة موجب الآيات. وما ذكرناه من الإجماع على أنه مخاطِب للأمة باللغة العربية. ونقل أسمائهم إلى غير ما وضعت له خطاب بغير لغتهم، فيجب أن يكون أراد أن هذه الخصال والأفعال من دلائل

---

(٢٦) قال في الفتح الكبير (٢٦٥/٣) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير عن أنس بن مالك بلفظ : « نهيت عن المصلين » . قال المناوي في فيض القدير (٢٩٠/٦) في رواية البزار « نهيت عن ضرب المصلين »، وأخرجه الدارقطني عن أنس بن مالك بلفظ المصنف هنا، ونقل عن الهيثمي في مجمع الزوائد : إن في سند الحديث عامر بن سنان وهو منكر الحديث.

(٢٧) رواه البخاري في كتاب الإيمان (٢٠/١) برقم (٩) بلفظ : « الإيمان بضع وستون شعبةً والحياء شعبة من الإيمان » ، وأخرجه مسلم في باب بيان عدد شعب الإيمان بلفظ المصنف، إلا أنه فيه (شعبة) بدل (خصلة) ، كما أخرجه أيضاً بلفظ البخاري ، وانظر مسلم مع النووي (٣/٢) وأخرجه أبو داود برقم (٤٦٧٦)، والترمذي برقم (٢٦١٤)، وابن ماجه برقم (٥٧)، وسنن النسائي (١١٠/٨)، ومسند الطيالسي برقم (٢٤٠٢)، ومصنف ابن أبي شيبة (٥٢١/٨)، (٤٠/١١)، ومصنف عبد الرازق برقم (٢٠١٠٥)، وأحمد (٤١٤/٢ ، ٤٤٥) ، والبخاري في الأدب المفرد برقم (٥٩٨)، وأبو نعيم في الحلية (١٤٧/٦) وابن منده في الإيمان : (١٤٤، ١٤٥).

(٢٨) قوله : « في أدون منازل أخبار الآحاد ». مكتوبة في هامش المخطوطة، وعليه لفظ التصحيح، وأرجو أن لاتكون من لفظ المصنف. والحديث كما ظهر من تخريجه متفق عليه، والحديث المتفق عليه في أعلى درجات الصحة.

الإيمان وأماراته، وأفعال المؤمنين، فسمي الشيء باسم مادلٌ عليه مجازاً واتساعاً، فبطل التعلق بالخبر من كل وجه (٢٩).

وأما تعلقهم في ذلك بأنه لما حدثت في الشرع عبادات وأفعال نوات جمل وهيآت وشروط ، ولم يكن لها في اللغة أسماء احتيج إلى إحداث أسماء لها أو نقل أسماء لغوية إليها، فلما لم يحدث لها أسماء وجب أن تنقل الأسماء اللغوية إليها، لأن التكلم بها أخف على أهل اللسان من الأخذ لهم بالنطق بأسماء مجددة لم يستعملوها وألفاظ أعجمية، وذلك نحو القول صلاة وصيام وحج وأمثال ذلك من جمل الأفعال التي سميت في الشرع بهذه الأسماء كلها، كما يُحدِث أهل الصنائع والحرف لما يحدثونه من الآلات أسماء يتواضعون عليها تمس الحاجة إليها. (٣٠)

فإن يقال لهم ، ومن أين لكم أنه قد حدثت في الشرع عبادة لم يَكن لها في اللغة إسم، وهل الخلاف إلا في ذلك ؟ . فلا تجدون إلى ذلك سبيلا.

ثم يقال لهم ، ومن الذي يُسلم لكم أن الله سبحانه والرسول عليه السلام قد جعلا إسم الصلاة جارياً على جملة الأفعال التي منها ركوع وسجود وقيام وقعود (٣١) ، ومـا/ أنكرتم أن يكون اسم الصلاة إنما يقع ص١٠٦ منها على الدعاء فقط والرغبة إلى الله سبحانه، لأن الصلاة في اللغة هي الدعاء ، ولكن أخذ علينا أن تكون دعاء على شروط ومعه نية وإحرام وركوع وسجود وقراءة وتشهد وجلوس. فالإسم في الشريعة لما كان صلاة في اللغة

---

(٢٩) يريد بقوله من كل وجه، أي من جهة سنده حيث إنه لايفيد العلم لعدم تواتره. ومن جهة دلالته حيث إنه ليس نصاً فيما استدلوا به عليه، ولذا فهو قابل للتأويل.

(٣٠) يريد بذلك وضع ألفاظ عرفية خاصة من قبل أهل الحرف لما يستجد عندهم من أدوات.

(٣١) وأبلغ ما يجاب به عن قول الباقلاني هذا ما قاله إمام الحرمين في البرهان (١٧٥/١) حيث قال : أما القاضي رحمه الله فإنه استمر على لجاج ظاهر ، فقال : الصلاة : الدعاء، والمسمى بها في الشرع دعاء عند وقوع أقوال وأفعال .... وهذا غير سديد فإن حَمَلَةَ الشريعة مجمعون على أن الركوع والسجود من الصلاة ».

وإن ضُمت إليه شروط شرعية (٣٢).

وكذلك الصيام إنما هو الإمساك عن الطعام والشراب (٣٣)، وإنما قيل لنا امسكوا عن ذلك مع تبييت نية، ومن وقت إلى وقت.

وكذلك الحج إنما هو القصد، ومنه قول الشاعر :

وأشهد من عوف حلولا كثيرة   يَحُجون سِبَّ الزبرقان المزعفرا (٣٤)

يعني يقصدون عطاءه.

وقال آخر :

قالت سلمى تصبرتم فقلت لها   لا والذي بيته بأسلم محجوج (٣٥)

يعني مرور مقصود، والحج هو القصد. ولكنه في الشرع قصد إلى بيت مخصوص ، وعلى أوصاف وشروط مخصوصة (٣٦).

وكذلك الزكاة إنما هي النماء، فسمي إخراج الواجب من الأموال زكاة

---

(٣٢) اختلف الأصوليون في النقل عن الباقلاني في هذه المسألة : ، فنقل عنه إمام الحرمين في البرهان (١/١٧٤) : أن الألفاظ الشرعية مقرة على حقائق اللغات، لم تنقل ولم يزد في معناها». وعبارة الباقلاني هنا ليس مطابقة لما نقله عنه. فهو هنا يثبت انضمام شروط شرعية إليها. فقال في الصلاة : « وإن ضمت إليه شروط شرعية » وقال في الحج : « ولكنه في الشرع قصد إلى بيت مخصوص وعلى أوصاف وشروط مخصوصة.

(٣٣) قوله : الصيام إنما هو الإمساك عن الطعام والشراب، فهذه ليست حقيقة الصيام لغة. فحقيقة الصوم لغة : الإمساك مطلقاً، ومنه قوله تعالى على لسان مريم ﴿ إني نذرت للرحمن صوما ﴾.

(٣٤) أخرج شطره الثاني ابن فارس في مجمل اللغة (١/٢٢١) بنفس لفظ المصنف، ونسبه للمُخَبَّل السعدي، ونسبه أيضاً أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع (١/١٨٢) للمخبَّل السعدي. ولكنه أبدل المحقق كلمة (سب) بكلمة (بيت) اجتهاداً منه.

وينظر في ذلك اللسان ٢٢٦/٢ مادة حجج وينظر شعر المخبَّل ص ١٢٥.

والزبرقان هو الزبرقان بن بدر السعدي التميمي أحد سادات قومه، وفد على النبي في قومه سنة تسع، وأسلم فولاه النبي صدقات قومه، وأقره على ذلك أبو بكر ثم عمر - رضي الله عنهما - له ترجمة في الإستيعاب لابن عبد البر (٢/٥٦٠).

(٣٥) لم استطع معرفة قائل البيت بالرغم من البحث الطويل عنه، وسؤال أهل اللغة عنه.

(٣٦) ينظر في معنى الحج في أصل اللغة والإصطلاح : مختار الصحاح ص ١٢٣، والمصباح المنير (١/١٢١) والقاموس المحيط ص ٢٣٤، ومجمل اللغة (١/٢٢١).

على معنى أنها إذا أخرجت بورك في المال ونما وزاد [٣٧].

وكذلك القول في سائر العبادات ذوات الجمل في أن الإسم إنما يتناول ما كان له إسم منه في اللغة. وإذا كان ذلك كذلك سقط ما قالوه، هذا على أنهم مختلفون فيما الصلاة من هذه الأفعال، وما يكون الفاعل له مصلياً وإن ترك ما عداه ، على ما قد ذكرناه في غير هذا الكتاب.

ويقال لهم ، ما أنكرتم - أيضاً - أنه إنما سميت جميع هذه الأفعال صلاة لكونها متبعاً بها فعل الإمام ومقتفٍ على أثره ، لأن التالي للسابق يوصف بأنه مصلٍ على أنه تالٍ له. فيقال : السابق والمصلي والصلاة تكون بمعنى الدعاء، وذلك هـو المشهور [٣٨] في اللغـة، ومنه قوله الله تعالى : ﴿ وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم ﴾ [٣٩] وقوله تعالى : ﴿ ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتخـذُ ما ينفق قرباتٍ عند الله وصلوات الرسول ﴾ [٤٠].

يريد دعوات الرسول. ومنه سُمِّيَت الصلاة على الميت صلاةً لأنها دعاء له، وإن لم يكن فيها ركوع ولاسجود ولا جلوس.

ومن ذلك قول الأعشى [٤١] يصف خمّاراً.

---

(٣٧) ينظر معنى الزكاة في أصل اللغة وفي الإصطلاح : مختار الصحاح ص ٢٧٣، والمصباح المنير (٢٥٤/١) ، والقاموس المحيط ص ١٦٦٧، ومجمل اللغة (٤٣٧/٢).

(٣٨) ذكرَ الإطلاقيْن ابن فارس في مجمل اللغة (٥٣٨/٢) ، وزاد معنى ثالثا. وهو أن الصلاة من صلَّيت العود إذا ليَّنته، لأن المصلي يلين ويخشع. وانظر في معناها القاموس المحيط ص ١٦٨١، والمصباح المنير (٣٤٦/١)، ورجح ما رجحه الباقلاني هنا.

(٣٩) سورة التوبة آية (١٠٣).

(٤٠) سورة التوبة آية (٩٩).

(٤١) الأعشى : هو ميمون بن قيس ولد بمُرنا جنوب الرياض وهي المسماة الآن بمنفوحة سنة ٥٧٠ م وتوفي بها في السنة السابعة بعد الهجرة. عمي بعد تقدم السن . كان كثير الترحال، فسافر للشام والعراق واليمن والحبشة. له ديوان شعر مطبوع . كنيته أبو بصير ، ويلقب بالأعشى الكبير، وصناجة العرب . أحد أصحاب المعلقات. أدرك الإسلام ولم يسلم. له ترجمة في الشعر والشعراء لابن قتيبة (٢٥٧/١). وخزانة الأدب ١٧٥/٩. وطبقات فحول الشعراء للجمحي (٦٥/١).

لها حارسٌ لا يبرحُ الدهرَ دنَّها وإن ذبحت صلى عليها وزمزما (٤٢)

يعني دعا لها بالبركة خيفة فنائها.

ومنه قول الآخر :

وقابلها الريح في دَنِّهـــــا وصلى على دَنِّها وارتسم (٤٣)

فهو دعاء لها بالبركة.

ومنه قول الآخر :

تقول بنتي وقــد قَرَّبْتُ مرتحـلاً يارب جنب أبي الأوصاب والوجعا

عليكِ مثل الذي صليت فاغتمضي يوماً فإن لجنب المرء مضجعا (٤٤)/ ص١٠٧

وإذا كان ذلك كذلك سقط ما قالوه من نقل إسم لغوي إليها وثبت بذلك ما قلناه. وهذه جملة مقنعة في هذا الباب إن شاء الله.

---

(٤٢) البيت للأعشى - كما ذكر المصنف - ولفظه في الديوان ص ١٦٤ « مايبرح الدهر بيتها » و «إذا» بدل و« إن » ، وفي المخطوطة أصلح الناسخ كلمة (دنها) ببيتها. وفي شرح اللمع (١/١٨٢) ورد غير معزو بلفظ : « لها حارس لا يبرأ الدهر دونها ». ومعنى كلمة (زمزما) : ضمَّ شَفَتيْه مترنماً. ديوان الأعشى الكبير - تقديم مهدي محمد ناصر الدين ط دار الكتب العلمية - بيروت - سنة ١٩٨٧م.

(٤٣) هذا البيت للأعشى الأكبر ميمون بن قيس من قصيدة له في الخمرة في ديوانه ص ٣٥. وورد معــزواً له بنفس هذا اللفظ في الصحــاح في مادتي صلا ورسم، وفي اللسان في مــادتي رسم وصلا، وفي معجم مقاييس اللغة (٣/٣٠٠) نسبه أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع (١/١٨١) لابن دريد. اعتماداً على قول صاحب اللسان : « وأنشد ابن دريد » وإنشاده للبيت لا يدل على أنه له.

(٤٤) البيتان للأعشى الكبير ميمون بن قيس ، وهما موجودان في ديوانه. ووردا في لسان العرب (١٩/١٩٩) مادة ضجع وفيه (فاغتمي) بدل (فاغتمضي) ونسبه الشيرازي في شرح اللمع (١/١٨٢) للأعشى، وذكر أنه يخاطب به ابنته.

بـــاب
الكلام على من زعم أن في القرآن ما ليس من لغة العرب وكلامها (١)

فإن قال قائل ، كيف يسوغ لكم أن تقولوا إن جميع الخطاب المنزل على الرسول عليه السلام بلغة العرب مع اختلاف الناس في هذا الباب. وقول كثير ممن يتعاطي الآداب والتبحر في معرفة الألفاظ والأوزان إن في القرآن ألفاظاً كثيرة ليست بعربية نحو قوله تعالى : ﴿ كمشـــكاة فيها مصباح ﴾ (٢) والمشـــكاة كلمة هندية (٣)، ومنه - أيضـــاً - قوله تعالى :

---

(١) ذهب للقول بعدم وجود ألفاظ بغير العربية في القرآن الإمام الشافعي - رحمه الله - فقال في الرسالة ص ٤٢ : « والقرآن يدل على أن ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب » وقال به أيضاً أبو عبيدة فقال : إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين، فمن زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول ». وقال به - أيضاً - ابن جرير الطبري واعتبر ما نقل عن ابن عباس من الكلمات المنسوبة لغير العربية إنما هي من توارد اللغات وتوافقها. وقال به من أهل اللغة ابن فارس على ما في « الصاحبي » ص ٤٦.

واختلف في عدد الألفاظ الموجودة في القرآن عند القائلين بذلك فذكر ابن السبكي في نظم له سبعاً وعشرين لفظاً، وزاد ابن حجر أربعة وعشرين في نظم له. وقال السيوطي في المهذب ص ١٠١ واستدركت عليهما اثنين وسبعين لفظاً بعضها من مادة واحدة فتكون بدون تكرار ستون لفظاً، فبلغ ما عند الجميع مائة وسبع عشرة لفظـة. وينظر الإتقان (١/١٣٥) وقد لخـــص فيه ما في « المهذب » له. وينظر البحر المحيط (٢/١٥٨ - ١٧٨).

وفي شرح الكوكب المنير (١/١٩٢) قيَّد نفي وجود غير عربي بغير العلم. بمعنى أنه يوجد بغير العربية بعض الأعلام. فأخرج الأعلام عن محل النزاع. ونسب هذا القول لأكثر العلماء، وذكر من الحنابلة . أبا بكر عبد العزيز والقاضي أبا يعلى وتلميذه أبا الخطاب وابن عقيل والمجد بن تيمية. وينظر في ذلك : إرشاد الفحول ص ٣٢، وفواتح الرحموت (١/٢١٢) والمزهر (١/٢٦٦)، والمسودة ص ١٥٧، والتمهيد لأبي الخطاب (٢/٢٧٨)، والعدة (٣/٧٠٨) والمستصفى (١/١٠٥).

(٢) سورة النور آية (٣٥).

(٣) نقل السيوطي في المهذب ص ٨٨ من طريقين الأول أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه عن سعيد ابن عياض اليماني - والثاني أخرجه ابن أبي حاتم عن مجاهد . بأن المشكاة هي الكوة بلغة الحبشة، وليس كما ذكر المصنف أنها هندية. وقد تابع المصنف الآمدي في الإحكام (١/١٥٠) والغزالي في المستصفى (١/١٠٥) ، وأبو يعلى في العدة (٣/٧٠٨) وأبو الخطاب في التمهيد (٢/٢٧٨).

وما في المهذب موافق لما في المحصول (١/١/٤١٩) والوصول إلى الأصول لابن بَرهان (١/١١٦).

﴿ ثيابُ سندسٍ خضر واستبرق ﴾ [٤] والقول استبرق زعموا (أنها) [٥] كلمة فارسية [٦]. قالوا : وقد استعملت العرب - أيضاً - بعض ألفاظ الروم والفرس فقالوا : « فسطاط » وهي كلمة رومية [٧]. وطرز [٨] وسندلي [٩] وهما كلمتان فارسيتان. قالوا : وقد قال بعض السلف إن الأب لايعرف في كلام العرب [١٠] وهو قوله تعالى ﴿ وفاكهة وأبا ﴾ [١١] وذكر الأعشى في بعض قصائدة الفسحاة [١٢] ويعني به صلة المجلس، وهي كلمة غير عربية ولا معروفة في اللسان.

---

(٤) سورة الإنسان آية (٢١).

(٥) (أنها) إضافة من المحقق.

(٦) وردت كلمة استبرق في القرآن في أربع مواضع . ومعناها الديباج الغليظ. وهي كلمة فارسية كما نقل هذا السيوطي في المهذب ص ٢٧ عن الضحاك وأبي عبيد وأبي حاتم. وينظر في ذلك : المعرب للجواليقي ص ١٥ وابن قتيبة في تفسير غريب القرآن ص ٢٦٧. واختلف في لفظها في الفارسية. فقال الضحاك « استبره » ومعناها الغليظ. وقال بعضهم لفظها « استبرك »، وهو قماش منسوج من الحرير والذهب . وانظر المعجم الذهبي للتونجي ص ٦٦.

(٧) الفسطاط : مجتمع أهل الكورة، وموضع في مصر، كما في القاموس المحيط ص ٨٧٩. وقال في المصباح المنير ص ٤٧٢ بكسر الفاء ضمها بيت من الشعر، وكذلك في مختار الصحاح ص ٥٠٣، وذكر فيه ست لغات. ولم يذكر أحد من هؤلاء أنها معربة ، وفي مجمل اللغة لابن فارس (٧٢٠/٢) الفسطاط الجماعة وضَربٌ من الأبنية، ولم يذكرها السيوطي في المهذب لأنها ليست واردة في القرآن.

(٨) في المخطوطة (طرر) والصواب (طرز) ، ذكر ابن فارس في مجمل اللغة (٥٩٤/١) أنها بمعنى « الهيئة » فـــارسي معرب ، وأنشد قول الشاعر : شم الأنوف من الطرازِ الأوَّلِ. وينظر - أيضاً - المعرب للجواليقي ص ٢٢٣.

(٩) لعلها بالصاد فتكون الصندلي. قال في مختار الصحاح ص ٣٣٦ كلمة أعجمية وهي شبه الخف وجمعه صنادل.

(١٠) الأب : المرعى كما في مجمل اللغة لابن فارس (٧٨/١) وفي مختار الصحاح ص ٢، والمصباح المنير ص ١، والقاموس المحيط ص ٧٤، وزاد أنه نهر ينسب إلى أبي بن الصامغان من ملوك النبط، وذكر الماوردي في النكت والعيون (٤٠٤/٤) سبعة أوجه في تأويل كلمة « أب » ، ونقل عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أنه قال : « قد عرفنا الفاكهة فما الأب ؟ » ، كما أخرج هذا الأثر عن عمر ابن جرير في تفسيره، وابن كثير وحكم عليه بصحة الإسناد. ونقل السيوطي في المهذب ص ٢١ أنها من لغة أهل المغرب.

(١١) سورة عبس آية (٣١).

(١٢) لم أجدها في ديوانه. ولعل الكلمة فيها تصحيف.

واعلموا - وفقكم الله - أن هذا القول خلاف على جميع سلف الأمة ، وهو قول شذوذ منهم، وقليل من كثير أحدثوا خلافاً بعد الإجماع [١٣] غير معتد به، وجميع ما قدمناه من آي القرآن التي أخبرنا الله فيها إنه أنزله بلسان عربي مبين أوضح دليل على فساد قولهم.

وقد دلَّ على ذلك - أيضاً - قوله تعالى : ﴿ وكذلك أوحينا إليك قرآنا عربيا لتنذر أم القرى ومن حولها ﴾ [١٤] . ودل عليه - أيضاً - قوله تعالى ﴿ وإنه لذكر لك ولقومك ﴾ [١٥] يعني شرف لك ولقومك من حيث كان منزلاً بلسانهم . وقوله تعالى : ﴿ فإنما يسرناه بلسانك لعلهم يتذكرون ﴾ [١٦] ومن أوضح ما يدل عليه قوله تعالى : ﴿ ولو جعلناه قرآنا أعجمياً لقالوا لولا فصلت آياته أعجمي وعربي ﴾ [١٧] أي بلسانين عربي وأعجمي [١٨] ، فهلا
ص١٠٨ كان بلسان واحد فيكون أبلغ في الآية ، ولئلا يقولوا هذا/ ويقولوا إنَّ مُنْزِلَه ومورده عجز عن إيراده ونظمه على هذا الحد من البلاغة بلسان واحد، وأنه محتاج في ترتيبه والكشف عن معناه إلى الإستعانة بلسان العجم، ولو كان عالماً بوجوه النظم وكثرة الإتساع والإنبساط والقدرة على نظم اللسان العربي لما احتاج إلى خلطه والإستعانة في نظمه بلسان أعجمي، فيكون ذلك شبهة لهم في القدح في إعجاز القرآن، وأخبر تعالى أنه منزل بلسان واحد،

---

(١٣) دعوى الإجماع من سلف الأمة على عدم وجود كلمات بغير العربية ينقضه ما نقل عن ابن عباس والضحاك وسعيد بن جبير وغيرهم من وجودها.

(١٤) سورة الشورى آية (٧).

(١٥) سورة الزخرف آية (٤٤).

(١٦) سورة الدخان اية (٥٨).

(١٧) سورة فصلت آية (٤٤).

(١٨) هذا التأويل الذي ذهب إليه المصنف يخالف مانقله السيوطي في المهذب ص ١٣ عن ابن جرير الطبري في تفسيره أنه أخرج عن سعيد بن جبير أنه قال : « قالت قريش لولا أنزل هذا القرآن أعجمياً وعربياً . فأنزل الله قوله تعالى ﴿ وقالوا لولا فصلت آياته أعجمي وعربي ﴾ فأنزل الله بعد ذلك القرآن بكل لسان. فيه ﴿ حجارة من سجيل ﴾ فارسية » وقد نبه ناسخ المخطوطة في الهامش على مخالفة تأويل الباقلاني لغيره.

وأنه لا أعجمي فيه، ونفي الأعجمي نفي لأن يكون فيه شيء مما يخالف لغة العرب من سائر اللغات (١٩) ، ونصَّ على السبب الذي لأجله جعله عربياً فقط غير ممزوج ولامختلط مشوب . ثم أكَّد هذا المعنى - أيضاً - وأوضحه بقوله تعالى : ﴿ ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر، لسان الذي يلحدون إليه أعجمي ، وهذا لسان عربي مبين ﴾ (٢٠) فأخبر أنه بغير لسان الفرس، ولو كان فيه أعجمي غير عربي لقالوا له مسرعين : وفيه أعجمي غير عربي، فلِمَ لم تقل بلسان أعجمي ؟ ولِمَ صار بالنسبة له إلى لسان العرب أولى من نسبته إلى لسان العجم ؟ ولقالوا له : ما قلنا أن جميعه أعجمي، وإنما قلنا إن فيه كلمات أعجمية يُعينكَ بها سلمان (٢١) أو غيره، وهي فيه منها كذا وكذا، وكل هذا يوجب القدح في الإعجاز ، ويقدح فيما نص الله سبحانه عليه بأنه عربي مبين (٢٢). وقد حرسه الله سبحانه من ذلك، فبطل ماقالوه. ولولا ما ذكرناه من نفي هذه الشبهة، وقوله تعالى : ﴿ ولو جعلناه قرآنا أعجمياً لقالوا لولا فُصلت اياته أعجمي وعربي ﴾ (٢٣) لاجزنا أن يكون

---

(١٩) دعوى الباقلاني أنه لايوجد فيه شيء مما يخالف لغة العرب من سائر اللغات يصعب إثباته. وبعض من وافقه أخرج بعض الأعلام عن محل النزاع، مثل إبراهيم، لأن النحاة قد اتفقوا على منعها من الصرف للعلمية والعجمة. فصرحوا بأنها أعجمية وينظر في ذلك المهذب ص ١٢، وشرح الكوكب المنير (١٩٢/١).

(٢٠) سورة النحل آية (١٠٣).

(٢١) هو أبو عبد الله سلمان الفارسي، سئل عن نسبه فقال : أنا ابن الإسلام. أصله من فارس كان أبوه من الدهاقين. قصة إسلامه مشهورة، أول مشاهده الخندق، ولم يتخلف عن معركة بعدها، آخى الرسول ﷺ بينه وبين أبي الدرداء . أشار على الرسول ﷺ بحفر الخندق في غزوة الأحزاب، سكن العراق وتوفي بالمدائن سنة ٣٦. له ستون حديثاً.

وله ترجمة في الإصابة (٦٢/٢) ، والإستيعاب (٥٦/٢) ، وتهذيب الأسماء واللغات (٢٢٧/١) وحلية الأولياء (٢٨٥/١).

(٢٢) قول الباقلاني أن دعوى وجود ألفاظ بغير العربية في القرآن يوجب القدح في إعجاز القرآن ويقدح في وصف الله سبحانه القرآن بأنه عربي، أجاب عنه جماعة أنه لايلزم ذلك ، لأن دعوى وجود كلمات غير عربية لايخرجه عن كونه عربياً. ووصف الغزالي في المستصفى (١٠٦/١) هذا اللازم الذي ذكره الباقلاني أن فيه تكلفاً، لا حاجة له.

(٢٣) سورة فصلت اية (٤٤).

المراد بقوله تعالى : ﴿ قرآنا عربياً ﴾ وما أشبه ذلك أن معظمه وكثيره بلسان العرب [٢٤]، ولكن نَصُّ الله على نفيه عن ما ليس من لغةالعرب منع من هذا التجويز.

ويدل على ذلك أنه لو كان منه غير عربي لوجب بمستقر العادة موافقة قريش له على ذلك، ولوجب اعترافه به ولوجدوا مساغاً إلى الطعن في القرآن وإلى أن يقولوا : ليس فيما أثبت به من طوال السور وقصارها إلا وفيه ألفاظ أعجمية ليست من كلامنا ونحن لاندعي القدرة على وزن كلامٍ ونظمه بعضه عربي وبعضه / أعجمي، وإنما نقدر على معارضته لو كان كله ص١٠٩
بلساننا، فيصير التعلق بهذا أعظم شبهة قادحة في الآية ، فدل ذلك على فساد ما قالوه.

ولأنه كان يجعل لهم بذلك طريقاً إلى شبهة أخرى، وهو أن يجحدوا كثيراً من ألفاظهم العربية التي في القرآن، ويقولوا إنها ليست بعربية، فيدخلون بذلك شبهة إذا أُقر لهم في الجملة بأن منه ما ليس بعربي، وعلى أنه لو ثبت أن في القرآن ألفاظاً قد تكلمت الهند وغيرها من العجم بها وبأمثالها لوجب أن تكون تلك الألفاظ عربية، وأن تكون العرب هي السابقة إلى التكلم بها وإن اتفق للعجم النطق بها، ويكون الدليل على أن العرب قد سبقت إليها إضافة الله سبحانه الكلام إليها دون العجم. ولابد أن يكون معنى هذه الإضافة إليهم أنهم هم المبتدئون السابقون إليها . ولو سبقت العجم إلى وضعها لوجب إضافتها إليها، وقد تستعمل العجم كثيراً من ألفاظ العرب لضيق لغتها وتعذر الكلام عليهم، فيقولون « حراق » مكان « سراح » و« شروال » مكان قولهم « سراويل » [٢٥] وأمثال ذلك مما يعدون

---

(٢٤) ما ذكره الباقلاني - هنا - ليس مبرراً كافياً لنفي جواز أن يكون المراد بوصف القرآن أنه عربي بقوله تعالى : (قرانا عربياً) أنه عربي في أسلوبه وصياغته ومعظم ألفاظه.

(٢٥) في مختار الصحاح ص ٢٩٦ قال سيبويه « سراويل » واحدة، وهي أعجمية أعربت، فاشبهت من كلامهم مالا ينصرف . ومن النحويين من لايصرفه أيضاً ويزعم أنه جمع سروال. وقال في =

لفظه ضرباً من التعبير ويقرون أنه لا إسم له في لغتهم.

والعبرانيون (٢٦) يقولون في السماء « شما » وفي الإله « ألوها » وفي الحياة « حيا » وفي الرأس « رسيا » ، فيعدون ذلك ضربا من التعبير باتفاق تواضعهم على التكلم بألفاظ يسيرة معدودة من الألفاظ العربية لايخرجها عن أن تكون عربية. وإذا كان ذلك كذلك سقط ما قالوه.

فصـــل

وقد اعتمد القائلون بهذه البدعة في الدلالة على ما ادعوه بأن قالوا : وجدنا في كتاب الله عزَّ وجل ألفاظاً غير معروفة في لسان العرب، ولا فيها أمارة تدل على أنها من لسانها بأن تدخل في باب الإشتقاق المعروف فتعلم مم اشتقاقها، ولا هي على وزن شيء من أبنية كلامهم، فيعلم بذلك أنها من جملة لغتهم، مثل قوله « استبرق » وما جرى مجراه مما لايعلم في اللغة أصله واشتقاقه، ولا هو على أبْنِيةِ شيء من كلامهم.

فيقال لهم ، / ما أنكرتم من أنه لايجب نفي كون الكلمة من لغتهم، ص١١٠ لأجل عدم العلم بما اشتقت منه، ولا بأنها خارجة عن أن تكون على وزن شيء من كلامهم، بل يمكن أن تكون الكلمة أو الكلمات خارجة عن الكلمات التي هي على بعض أوزان كلامهم، وأن تكون العرب لم تضع جميع ألفاظها على أبنيةٍ وأوزانٍ متشاكلة ومتناسبة (٢٧) وعلى ما بني عليه العروض الذي أخذ به الخليل (٢٨) . وما يتفق فيه أهل العلم باللغة من وضع الأبنية

= القاموس المحيط ص ١٣١١ « السراويل » فارسية معربة. والشروال بالشين لغة. وقال ابن فارس في مجمل اللغة (٤٩٤/١) والسراويل أعجمية والجمع سراويلات. وقال في المصباح المنير ص ٢٧٥ :والجمهور على أن السراويل أعجمية، وقيل عربية جمع سروالة.

(٢٦) العبرانيون : نسبة إلى عابر بن أرفخشذ بن سام بن نوح على ما في لسان العرب (٥٣٢/٤).

(٢٧) الألفاظ في اللغة العربية تنقسم إلى مشتق وجامد . وعلى هذا لايلزم أن تكون جميع الألفاظ الموجودة في اللغة مشتقة، أو يمكن الإشتقاق منها، وذكروا من ذلك كلمة « الرائحة » فهي جامدة لايشتق منها فعل.

(٢٨) هو الخليل بن أحمد الفراهيدي الأزدي البصري أبو عبد الرحمن . إمـــام العربية ومستنبط =

والأوزان وتعاطي الإشتقاق. ومن أهل اللغة من ينكر الإشتقاق جملة(٢٩)، بل ما أنكرتم أن يكون في الأسماء ما هو على وزن بعض الأفعال(٣٠). ومنها ما ليس في لغتهم على وزن مبنى من مباني الأفعال.

فلا يجدون إلى دفع ذلك سبيلا.

ويقال لهم : بضرورة تعلمون أن جميع الأسماء يجب أن تكون مشتقة من معنى معروف وعلى أبنية شيء من الأفعال أم بدليل ؟

فإن قالوا : بضرورة أو بتوقيف الصميم من العرب على ذلك، علم بقولهم الباطل. وإن قالوا بدليل. سئلوا عنه. ولا سبيل لهم إلى ذكر شيء من ذلك.

ثم يقال لهم : لو سلّم لكم أن الإسم في لغتهم لابدَّ أن يكون على وزن بعض الأفعال وأن يكون قوله « استبرق » على وزن استفعل واستعجل واستغفر واستحقر واستحجر في أمثال هذه الأسماء ، ويسمى الأصل أفعال مستقبلة، لأنك تقول يزيد الشيء ويعمر الربع ويشكر زيد في غد، وسيزيد المال فيشكر الرجل، ويعمر الربع. وقالوا - أيضاً - رجل عدل، رالعدل فعله. ومن هذا - أيضاً - قولهم « أوعك » (٣١) لأنه اسم فعل من الإمراض. وقيل هو الدعك من الحمى، وقيل نفس الحمى. وقال يزيد بن

= علم العروض. أستاذ سيبويه، وصاحب كتاب العين المشهور في ضبط اللغة . كان شاعراً مقلاً. توفي بالبصرة سنة ١٧٠ هـ وعمره أربع وسبعون سنة، وقيل غيره.

له ترجمة في الفهرست لابن النديم ص ٦٣ وتاريخ العلماء النحويين للمفضل المصري تحقيق عبد الفتاح الحلو ص ١٢٤ - ١٣٤ . وذكر عشرات الكتب التي ترجمت له.

(٢٩) كون بعض أهل اللغة ينكر الإشتقاق جملة، أشار له السيوطي في المزهر (٣٤٥/١) نقلاً عن ابن فارس في فقه اللغة، حيث قال : أجمع أهل اللغة إلا من شذ منهم أن للغة العرب قياساً، وأن العرب تشتق بعض الكلام من بعض إلى أن قال « علم ذلك من علمه وجهله من جهله » وما دام أن منكر الإشتقاق شذوذ من أهل اللغة فلا يعتد بقولهم.

(٣٠) وذلك مثل « أحمد » على وزن أفْعَل.

(٣١) الوَعْك : مَغْثُ الحمى كما في مختار الصحاح ص ٧٢٩، وقال ابن فارس في مجمل اللغة (٩٣٠/٤) الوعك : الحمى.

حجية (٣٢) عند منصرفه من عسكر علي رضي الله عنه إلى معاوية :

وقالوا علي ليس يقتل مسلما فمــن ذا الــذي يستحيي الرقاب ويفتك
وقالوا الهدى هذا فإن يكـن الهدي فشلت يميني واعترى الجسم أوعك

نقول اعتراه الحمى أو رعدتها، وقد سمي به الشخص، وإذا كان ذلك كذلك سقط، ما تعلقوا به.

واستدلوا - أيضاً - بأن النبي ﷺ لما كان مبعوثاً إلى العرب والعجم وجميع الأمم وجب أن يكون في ألفاظه وألفاظ القرآن الذي أتى به ألفاظ بجميع اللغات على اختلافها لكونه مبعوثاً إلى جميع / أهلها. ص١١١

وهذا - أيضاً - باطل من وجوه :

أقربها ، أنه يجب أن يكون في القرآن جميع اللغات من التركيةّ والزنجيةّ والبربريةّ والخوارزميةّ والنبطيةّ (٣٣). وهذه جهالة ممن صار إليها، ومعلوم كذبه فيها، ويدل على ذلك ما تلوناه من أي القرآن وتقدم الإجماع على خلافه.

---

(٣٢) في أصل المخطوطة « يزيد بن حجوة » وأشار الناسخ في الهامش إلى أنه حجية بدل حجوة والذي وجدته في الكامل لابن الأثير (٢٨٧/٣) من حوادث سنة ٣٦ هـ. استعمل علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - يزيد بن حجية التيمي على الري من تيم اللات. فكسر من خراجها ثلاثين ألفاً. فاستدعاه علي - رضي الله عنه - وأنكر أنه أخذ شيئاً من المال. فضربه وحبسه. ثم تمكن من الهرب إلى معاوية - رضي الله عنه - بالشام. وبقي في الشام إلى أن اجتمع الأمر لمعاوية فولاه الري. قيل أنه شهد مع علي الجمل وصفين والنهروان، وذكر ابن الأثير في الكامل (٣٢١/٣) أنه ممن شهد على سند التحكيم بين علي ومعاوية. ولكن قال التميمي بدل التيمي. وقد وجدت في البداية والنهاية ٢٧٨/٧ أن الذي شهد على سند التحكيم من رجال علي هو يزيد بن جحفة التميمي - وفي تاريخ الطبري (٥٤/٥) ممن شهد على صك التحكيم، يزيد بن حجية بن ربيعة التيمي وفي تاريخ الطبري (٢٧٣/٥) أنه كان بريد زياد بن أبي سفيان إلى معاوية في أمر حجر بن عدي بن جبلة الكندي . ولم أجد البيتين في ترجمته فيما اطلعت عليه.

(٣٣) نسبة لأقوام هم على التوالي : الترك والزنج والبربر وسكان خوارزم. وأما النبطية فنسبة للأنباط وهم قوم كانوا ينزلون سواد العراق على ما في مختار الصحاح ص ٥٩٠. ثم أصبحت اللفظة تطلق على أخلاط الناس وعوامهم.

فإن قالوا ، كيف تقوم الحجة بالقرآن على جميع أهل اللغات ؟

قيل لهم ، بأن يعلم العقلاء المكلفون منهم أن قريشاً أفصح العرب وأقدر من كل من تقدم وتأخر على نظم الكلام وسائر الأعاريض والأوزان ، فإنه عليه السلام تحداهم بمثل القرآن في نظمه وحالهم حالهم في المناكرة والمنافرة والإختلاف والإنحراف عنه وما خرجوا إليه من حربه ومسابقته فعجزوا عن معارضته أو معارضة سورة منه (٣٤)، فيعلمون عند ذلك أنه آية له، كما يعلم من ليس بساحر ولا طبيب أن ما ظهر على يد موسى وعيسى عليهما السلام من قلب العصا حيَّةً وإبراء الأكمة والأبرص وإحياء الميت أنه عظيمة. وقد بيَّنا القول في ذلك في كتاب « تعريف عجز المعتزلة عن إثبات دلائل النبوة وصحتها على مذاهب المثبتة »(٣٥) بما يغني يسيره إن شاء الله.

فأما تعلقهم بأن المشكاة هندية لايعرف في اللغة العربية ، فإنه قول باطل لأن أصلها الذي أخذت منه ويَعود معناها إليه هو الإنفراج من المشكاة والشكوى للأمر وللرجل الذي ينفرج بذكرها معيدها ومبدئها. والمتزوج بنشرها وبثها قالوا : ومنه سُمِّيَت واحدة الأرواق التي يمخض فيها اللبن شكوة (٣٦). فالمشكاة من الكوة والفرجة في الجسم الحاجز بين الشيء

---

(٣٤) لقد تحدى الله سبحانه وتعالى العرب بالقرآن على ثلاث مراحل على التوالي :
الأولى : أن يأتوا بمثله في قوله تعالى : ﴿ قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ﴾.
الثانية : أن يأتوا بعشر سورٍ من مثله في قوله تعالى : ﴿ قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات ﴾.
الثالثة : أن يأتوا بسورة من مثله في قوله تعالى : ﴿ أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله ﴾.

(٣٥) لم أجد في مؤلفاته في تاريخ التراث العربي لسزكين (٤٩/٤/١) بهذا الإسم شيئاً من كتبه ولعله يريد أن هذا جزء من أحد كتبه كالتمهيد الذي معظمه نقاش للمعتزلة. ولم يذكر هذا الكتاب في مصنفاته الذين حققوا كتبه أو ترجموا له.

(٣٦) قال ابن فارس في مجمل اللغة (٥١٠/٢) : الشكوة : السقاء الصغير. وقال في مختار الصحاح ص ٣٤٥ : الشكوة : جلد الرضيع وهو للَّبن ، والمشكاة : الكوة التي ليست بنافذة . ولم يذكر أنها معربة.

وغيره. وهي من أبنية كلامهم وموافقة لقولهم مرقاة ومخلاة [٣٧]، وما جرى مجرى ذلك.

وأما تعلقهم [٣٨] بقوله تعالى : ﴿ وفاكهة وأبا ﴾ [٣٩] فقد قال الجمهور من أهل اللغة إنه الحشيش [٤٠] . وقد يجوز أن يعرف هذا - من غريب كلامهم - الواحد والنفر، ولايخرج ذلك عن كونه لغة لهم ومعلوماً معناه عندهم. وهذه جملة في هذا الباب مقنعة إن شاء الله.

---

(٣٧) في القاموس المحيط ص ١٦٦٤ : المرقاة : الدرجة. وكذلك وردت في مختار الصحاح ص ٢٥٤، وذكر فيها لغتين بكسر الميم وفتحها، وقال في المصباح المنير ص ٢٣٦ إنها موضع الإرتقاء .
وأما المخلاة فهي كما في القاموس المحيط ص ٦٥٣ : ما وضع فيه. وقال في مختار الصحاح ص ١٨٩ إنها ما يجمع فيه الخلى أي الرطب من الحشيش.

(٣٨) في المخطوطة « تعقلهم » وهو تصحيف.

(٣٩) سورة « عبس » : ٣١.

(٤٠) تقدم أن الماوردي في تفسيره (٤٠٤/٤) نقل في معنى الأب سبعة أوجه .

بـــاب
القول في تفسير جملة من حروف المعاني

واعلموا - وفقكم الله - أن القول « حرف » يقع على طرف الجسم وشفيره / ولذلك يقولون حرف الطريق وحرف الإجانة (١) والرغيف وحرف الوادي والجبل. ويقع على الحرف المكتوب من حروف المعجم. ويقع في اللغة على الناقة، ويقع على الكلمة التامة. ولذلك يقولون ما فهمت هذا الحرف من كلامهم وما أخطأ فلان وما أصاب في حرف من كلامه يريدون في كلمة منه(٢). ص١١٢

فأما الحرف اللغوي الذي يتكلم أهل اللغة على معانيه وأحكامه فهو : « اللفظ المتصل بالأسماء والأفعال وكل جملة من القول والداخل عليها لتغيير معانيها وفوائدها »(٣) ، نحو في ومن وإلى، وبعد وحتى وما نذكر جملة منه.

فصـــل (٤)

القول في معنى « مَنْ » (٥)

ولمن ثلاثة مواضع فتجيء للخبر والجزاء والإستفهام (٦).

---

(١) الإجّانة : بتشديد الجيم إناء يغسل فيه الثياب، والجمع أجاجين. أنظر المصباح المنير ص ٦ ومختار الصحاح ص ٧.

(٢) أنظر المعاني التي ذكرها الباقلاني لكلمة « الحرف » القاموس المحيط ص (١٠٣٣) ، فقد ذكرها كلها وزاد عليها أنه يأتي بمعنى وجه واحد أو على شك ومنه قوله تعالى : ﴿ ومن الناس من يعبد الله على حرف ﴾ ويأتي بمعنى لغة، ومنه قوله ﷺ : « نزل القرآن على سبعة أحرف » أي سبع لغات. وينظر في ذلك مختار الصحاح ص ١٣١ والمصباح المنير ص ١٣٠.

(٣) عرفه في القاموس المحيط ص ١٠٣٣ بأنه « ما جاء لمعنى ليس باسم ولافعل » ثم قال وما سواه من الحدود فاسد.

(٤) في المخطوطة « باب » وجعل الكلام على بعض الحروف في فصول فَوحّدت ذلك.

(٥) بدأ المصنف بـ(مَنْ) وهي في الواقع اسم وليست حرفاً. ولكن جرى على عادة المؤلفين في حروف المعاني مثل علي بن عيسى الرماني المتوفي سنة ٣٨٤ هـ بأنه يذكر ما يسمى بالأدوات سواء كانت حروفاً أم أسماء.

(٦) ذكر المصنف ثلاثة أوجه لاستعمال (مَنْ) ، ولكن زاد الرماني في كتاب حروف المعاني ص = =

نحو قولك في الخبر :

أعجبني من رأيت ، وجاءني من لقيت.

ومجيؤها للشرط والجزاء، نحو قولك : من جاءني أكرمته، ومن عصاني عاقبته.

وأما مجيئها للاستفهام فنحو القول : من عندك ؟ ومن كلمك ؟

وهي موضوعة للعقلاء خاصة، ولاتصلح أن تقول : في جواب من عندك ؟ الحمار والثور، ولا في الخبر رأيت من عرفت وتعني الثور، ولا في الجزاء. من دخل داري عاقبته وتعني الثور (٧).

فصـــل

القول في معنى « أي »

ولأي - أيضاً - ثلاثة مواضع : فتجيء للخبر والشرط والجزاء والإستفهام (٨).

فمجيؤها للخبر، نحو قولك : لا ضَرَبَ ولا كلَّم أيهم قام، وأيهم في الدار.

---

١٥٧ أربعة أوجه أخرى هي :

أ) الموصوفة : وتكون نكره مثل : مررت بمن خير منك.

ب) المحمولة على التأويل : كقوله تعالى ﴿ ومنهم من يستمعون إليك ﴾ يونس : ٤٢

جـ) المنقولة من أجل أم كقوله تعالى : ﴿ أمَّن هو قانت آناء الليل ﴾.

د) الموسومة بعلامة النكرة : كقول الشاعر : منون أنتم ؟

(٧) يوجد تفصيل دقيق لاستعمالات (مَنْ وما) . والموضع الذي مثَّل به المصنف لايجوز فيه استعمال (مَنْ) في موضع (ما) . ولكن توجد مواضع أخرى يمكن أن يستعمل أحدهما مكان الآخر مثل قوله تعالى : ﴿ فمنهم من يمشي على بطنه ﴾ النور : ٤٥. ومثل قوله تعالى : ﴿ والسماء وما بناها ﴾ وقوله تعالى : ﴿ فانكحوا ما طاب لكم من النساء ﴾ ، ينظر في ذلك الكليات للكفوي ص ٨٢٣ - ٨٣٨. فقد جمع كل مايتعلق بهما.

(٨) ذكر الرماني في كتاب معاني الحروف ص ١٥٩ لأي سبعة أوجه من الإستعمال، وينظر ما يتعلق بأي وأوجه استعمالها الكليات الكفوي ص ٢٢٠.

ومجيؤها للاستفهام، فنحو القول : أي الناس رأيتَ ؟ وأيهم عرفتَ ؟.

وكونها شرطاً وجزاء نحو قولهم : أيهم تضرب أضرب، وأيهم تكلم أكلم.

فصـــل

القول في معنى مِنْ

ولمن ثلاثة مواضع : (٩)

أحدها : إفادة إبتداء الغاية، وهذا أصلها على ما ذكره القوم، وهي نقيضةُ « إلى »، لأن « إلى » تجيء لإنتهاء الغاية و« مِن » لابتدائها. وقد تدخل في الكلام للتبعيض وتكون صلة في الكلام زائدة.

فأما كونها لإبتداء الغاية، فنحو قولهم : جئتُ من الحجاز إلى العراق، وهذا الكتاب والرسول من زيد إلى عمرو، وتعني ابتداء مجيئه وصدوره من زيد، وأنهما انتهيا إلى عمرو وإلى العراق (١٠).

وأما مجيؤها للتبعيض، فنحو قولك : أخذت من مال زيد ومن علمه، ونلتُ من طعامه.

---

(٩) ذكر الرماني في كتاب معاني الحروف ص ٩٧ معانٍ أخرى لها، منها :
الأول : الجنس ومنه قوله تعالى : ﴿ واجتنبوا الرجسَ من الأوثان ﴾ سورة الحج : ٣٠
الثاني : تأتي بمعنى « عن » عند الكوفيين، ومنه قوله تعالى : ﴿ الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف ﴾ .
الثالث : تأتي بمعنى « الباء » ومنه قوله تعالى ﴿ يحفظونه من أمرالله ﴾ سورة الرعد : ١١
الرابع : تكون قَسَماً ولا تدخل إلا على رب عند البصريين، نحو : مِنْ رَبي لأخرجن.
الخامس : تكون فعل أمر من المَيْن، وهو الكذب.
السادس : تكون بمعنى « إلى » كما قال الأصمعي، وأنشد : أأزمعت من آل ليلى ابتكارا.
وانظر في ذلك : رصف المباني ص ٣٨٨ ، وقد قسمها إلى زائدة وغير زائدة، وذكر مواضع كل قسم، والكليات للكفوي ص ٨٣٠.

(١٠) في المخطوطة (إلى الحجاز) والسياق يقتضي (إلى العراق).

وأما كونها صلةً زائدةً ، فنحو قولك : ما جاءني من أحد، تريد ما جاءني أحد.

فصـــل

القول في معنى « ما » (١١)

فأما « ما » فقد تدخل في الكلام للنفي والجحود، نحو القول : ما لزيدٍ عندي حق / وما أحسنَ زيدٌ. وما قام عمرو، ونحو ذلك. وتدخل في الكلام ص١١٣
للتعجب، نحو القول : ما أحسنَ زيداً، وما أجمل عمراً، على وجه التعجب من زيد وعمرو وجمالهما.

وقد تدخل في الكلام للإستفهام (نحو) (١٢) ما أحسن من زيد ؟ تعني أي شيء أحسن من زيد. وقد قال بعض أهل اللغة إنها خاصة لما لا

---

(١١) ذكر الباقلاني ثلاثة معان ترد لها « ما » ، وهي النفي والجحود والتعجب والإستفهام وقد ذكر الرماني في كتاب معاني الحروف ص ٨٦ أنها تكون إسمية، ولها خمسة مواضع ، وتكون حرفاً - أيضاً - في خمسة مواضع.

أما الإسمية فقد ذكر الباقلاني منها الإستفهام والتعجب . وذكر الرماني الثلاثة الأخرى وهي :

الأول : الشرط ومنه قوله تعالى : ﴿ ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها ﴾ فاطر : ٢.

الثاني : أن تكون اسم موصول بمعنى الذي، ومنه قوله تعالى : ﴿ فاصدع بما تؤمر ﴾ الحجر : ٩٤.

الثالث : أن تكون نكرة موصوفة، نحو . « مررت بما معجب لك ».

أما الحرفية فذكر منها الباقلاني موضعاً واحداً، وهو النفي ، وذكرالرماني أربعة مواضع أخرى وهي:

الأول : أن تكون مصدرية، نحو : « يعجبني ما قمت » أي قيامك. وهي حرفية، لا تحتاج إلى عائد عند سيبويه، وعند غيره تكون اسماً وتحتاج إلى عائد.

الثاني : أن تكون زائدة، نحو : « إنما زيد قائم » فتكون كافة، وبعضهم - مع قوله بزيادتها - لم يجعلها كافة، فقال في المثال السابق « إنما زيداً قائم ».

الثالث : تدخل على (رب) فتسلطها على الفعل، ومنه قوله تعالى : ﴿ ربما يود الذين كفروا ﴾ الحجر : ٢ ، لأن (رب) في الأصل تدخل على الأسماء النكرة، فإذا قرنت بها (ما) دخلت على الفعل.

الرابع : أنها تدخل على « لو » فتنتقل معناها الذي هوامتناع الشيء لامتناع غيره إلى التحضيض، ومنه قوله تعالى : ﴿ لو ما تأتينا بالملائكة ﴾ الحجر : ٧.

وانظر - أيضاً - رصف المباني ص ٣٧٧ ، ٣٦٥ والكليات للكفوي ص ١٨٤، ٨٣٣، ٩٩٧.

(١٢) كلمة « نحو » إضافة من المحقق لحاجة العبارة إليها.

يعقل وقال آخرون : بل هي لما يعقل وما لا يعقل، وأنه قد يكون جوابها بذكر ما يعقل وما لايعقل وصفات الغافلين إذا قيل : ما عندك ؟ صلح أن تجيب بذلك أجمع.

فصل

القول في معنى « أم »

ولها موضعان : (١٣)

أحدهما : الإستفهام، نحو القول سكتَ أم نطقتَ، وقمتَ أم قعدتَ (١٤) وقد تكون في الإستفهام بمعنى أيهما إذا قلتَ : أزيد عندك أم عمرو ؟ فكأنك(١٥) قلت أيهما عندك ؟ (١٦) قالوا : وقد تكون « أم » للإستفهام منقطعة (١٧) من أول الكلام (نحو) (١٨) : إنها لإبل أم شاة، وهذا زيد أم أخوه .

وقد تكون « أم » بمعنى « أو » إذا أريد بها الإستفهام، إذا قلت : أزيد عندك أم عمرو ؟ فهو كقولك : أزيد عندك أو عمرو ؟

---

(١٣) ذكر الرماني في كتاب حروف المعاني ص ٧٠ مواضع أخرى تاتي فيها « أم » ومن ذلك : أولاً أنها تاتي للتعريف في لغة هذيل، ومنه قوله ﷺ : « ليس من إمبر أمصيامُ في امسفر» بمعنى « ليس من البر الصيام في السفر ».

وانظر في ذلك رصف المباني ص ١٧٨ والكليات للكفوي ص ١٨٢.

(١٤) في هذين المثالين الإستفهام مقدر، والتقدير أسكتَ أم نطقتَ ؟

(١٥) في المخطوطة (وكانك).

(١٦) ويكون الجواب في الإستفهام مع أم المعادلة بالتعيين، ومع « أو » بلا أو نعم ونفى المالقي في رصف المباني ص ١٧٩ أن يشترط في « أم » أن تتقدمها الهمزة لاغير، بل يجوز أن تتقدمها « هل ».

(١٧) يريد بالمنقطعة أنها تاتي بمعنى « بل ».

(١٨) (نحو) إضافة من المحقق.

فصـــل

القول في معنى « إلى » (١٩)

قد قلنا إنها موضوعة لإنتهاء الغاية نحو القول : ركبتُ إلى زيد، وكتبتُ إلى عمرو وكُلْ الطعام إلى آخره (٢٠). وتكون في هذا الموضع بمعنى « حتى » التي هي للغاية، وإن أريد به دخول الغاية في الكلام فبدليل يوجب ذلك غير « إلى »(٢١)، نحو قوله تعالى : ﴿ وأيديكم إلى المرافق ﴾ (٢٢) والمراد به مع المرافق، بدليل غير الحرف. ولذلك لم يوجب قوله تعالى : ﴿ ثم أتموا الصيام إلى الليل ﴾ (٢٣) دخول الليل مع النهار.

فصـــل

في معنى الواو في الكلام (٢٤)

فأما الواو فإنه موضوع للجمع والنسق والإشراك بين المذكورين، نحو

---

(١٩) ذكر المصنف أن الأصل في « إلى » أنها وضعت لإنتهاءالغاية، ولا تدل بذاتها على دخول الغاية في المغيا، إنما يستدل على الدخول وعدمه من دليل خارجي عنها وذكر الرماني في كتاب حروف المعاني ص ١١٥ وغيره أن لها مواضع أخرى ومن ذلك :
أولاً : أنها تأتي بمعنى (مع) ، وعندئذ يكون حكم ما بعدها مثل حكم ما قبلها، ومنه قوله تعالى: ﴿ ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم ﴾ النساء : ٢ أي مع أموالكم – ومنه أيضاً – قوله تعالى : ﴿ من أنصاري إلى الله ﴾ الصف : ١٤.
ثانياً : تأتي بمعنى « في » ، وهو قليل مبني على السماع، ومنه قول النابغة :
فلا تتركني بالوعيد كأنني   إلى الناس مطليٌ به القار أجرب
ومنه قوله تعالى : ﴿ ليجمعنكم إلى يوم القيامة ﴾ النساء : ٨٧ والأنعام : ١٢.
ثالثاً : تأتي بمعنى « على »، ومنه قوله ﷺ : « من ترك كلاً وعيالاً فإليّ ».
رابعاً : تأتي بمعنى « عند » كما ذكر الرماني.
وينظر في ذلك – أيضاً – الكليات الكفوي ص ١٦٨ ، ورصف المباني ص ١٦٦.
(٢٠) الذي يبدو لي أنها في هذا المثال ليست لإنتهاء الغاية، بل هي بمعنى « مع ».
(٢١) يوجد عدة أقوال في دخول ما بعد «إلى» فيما قبلها ذكرها المالقي في رصف المباني ص ١٦٧.
(٢٢) سورة المائدة آية (٦).
(٢٣) سورة البقرة آية (١٨٧).
(٢٤) ذكر المصنف موضعين إلى « الواو » الأول أنها للعطف، والثاني أنها بمعنى أو. وقد ذكر غيره من النحاة معانٍ أخرى، ومن ذلك.
=

القول : ضربت زيداً وعمراً.

وتكون بمعنى « أو » كقوله تعالى : ﴿ ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ﴾ (٢٥) أي أو ثلاث أو رباع.

فأما من زعم من الفقهاء أنها موضوعة للترتيب والتعقيب بمنزلة « ثم » والفاء وبعد فقد خالف ما عليه أهل اللغة ، (٢٦) ومن قال منهم أن الواو تفيد الترتيب فيما لايمكن الجمع بين فعليهما فلا وجه له أيضاً، لأن أهل اللغة وضعوها للإشتراك والنسق لا للترتيب، ولم يفرقوا في ذلك بين ما يمكن الجمع بينه وبين مالا يمكن ذلك فيه.

ومن أقوى الأدلة على أنها لاتوجب الترتيب ولا التعقيب أنها تدخل في أفعال الإشتراك التي لايكون الفعل فيها إلا من اثنين معا، نحو قولهم/ ص١١٤
اقتتل زيد وعمرو ، واختصم واشترك. فلو كان يوجب الترتيب كما يوجبه « ثم » والفاء وبعد لكان قد حصل الفعل من أحد المختصمين قبل حصوله

= الأول : أن تكون بمعنى « مع » وتكون بذلك جامعة فقط غير عاطفة ، نحو : استوى الماء والخشبة، وتسمى في ذلك بواو المعية.

الثاني : تكون للحال، ومنه قوله تعالى : ﴿ لم يدخلوها وهم يطمعون ﴾ الأعراف : ٤٦.

الثالث : تكون للقسم ، ومنه قوله تعالى : ﴿ والشمس وضحاها ﴾ الشمس (١).

الرابع : تكون زائدة، ومنه قوله تعالى : ﴿ حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها ﴾ الزمر (٦٣).

الخامس : تكون للإبتداء، ومنه قوله تعالى : ﴿ هل تعلم له سمياً ويقول الإنسان ﴾ مريم : ٦٥، ٦٦.

ويوجد مواضع أخرى لها تكون فيها بدلاً عن حرف آخر أو تكون موضوعة في داخل الكلمة، مثل كونها علامة على الجمع وغير ذلك. استقصى ذلك المالقي في رصف المباني ص ٤٧٣ - ٥٠٢. وينظر - أيضاً - كتاب حروف المعاني ص ٥٩ والكليات للكفوي ص ٩١٨.

(٢٥) النساء آية (٣).

(٢٦) قال الرماني في كتاب حروف المعاني ص ٥٩ : « وذهب قطرب وعلى بن عيسى الربعي إلى أنه يجوز أن تكون مرتبة»، ونقل عن الشافعي مثله، ونقل المالقي في رصف المباني ص ٤٧٤ هذا القول عن الكوفيين وجعلوها كالفاء. ونقل قولاً ثالثاً عن أبي زيد السهيلي أنه جعلها حقيقة في الترتيب مجازاً في عدمه، وهذا القول أقرب لقول البصريين. والراجح ما ذهب إليه المصنف والبصريون من أنها لاتفيد الترتيب، بل يستفاد الترتيب من قرائن خارجية . لورودها لعدم الترتيب في القرآن، ومنه قوله تعالى : ﴿ يامريم اقنتي لربك واسجدي واركعي مع الراكعين ﴾ آل عمران : ٤٣، وقوله تعالى : ﴿ فكيف كان عذابي ونذر ﴾.

من الآخر. وهذا باطل باتفاق أهل اللغة (٢٧).

فصـــل

في معنى الفاء (٢٨)

فأما الفاء فمعناه إذا كان للنسق والعطف إيجاب الترتيب (٢٩) بغير مهلة ولا فصل، فهي في ذلك مخالفة للواو وثم وبعد ، لأن الواو وبعد لاتفيدان تعقيباً وإن أفاد « ثم » الترتيب . وبعد وثم تفيده بمهلة، و« بعد » تحتمل المهلة وغير المهلة. فإذا قلت ضربت زيداً فعمراً فبكراً أوجب الترتيب والتعقيب. قالوا ولذلك دخل الفاء في الشرط والجزاء لأنه أدخل لتعجيل الجزاء إذا قلتَ لا تسىء لي فأسوءك.

وقد يكون جواب جملة من الكلام ، نحو قوله تعالى : ﴿ إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ﴾ (٣٠) . وإذا دخلت مكة فاشتر عبداً وثوباً.

وقد يكون جواب الأمر، نحو قوله تعالى ﴿ كن فيكون ﴾ (٣١) فيكون ههنا جواب قوله : كن، وليس هو في هذا الموضع للتعقيب.

---

(٢٧) واستدل البصريون بورودها في القرآن غير مفيدة للترتيب، كما ذكرنا في الحاشية السابقة.

(٢٨) ذكر المصنف ثلاثة مواضع من استعمالات الفاء. وقد تأتي لمعانٍ أخرى، ومن ذلك :
الأول : للإبتداء ، ومنه قوله تعالى : ﴿ إنما إلهكم إله واحد، فهل أنتم مسلمون ﴾ الأنبياء : ١٠٨
الثاني : تكون زائدة عند بعضهم، نحو قول الشاعر : وقائلةٍ خولان فانكح فتاتهم.

(٢٩) نقل المالقي في رصف المباني ص ٤٤٠ أن الكوفيين ذهبوا إلى أنّ الترتيب لايلزم فيها مستدلين بقوله تعالى : ﴿ وكم قرية أهلكناها فجاءها بأسنا ﴾ الأعراف : ٤.
وعند البصريين هذه الآية مؤولة تقديرها : وكم من قرية أردنا إهلاكها فجاءها بأسنا فهلكت . مثل تأويل قوله تعالى : ﴿ ياأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا ﴾ أي إذا أردتم القيام إلى الصلاة.

(٣٠) سورة المائدة : ٦

(٣١) سورة البقرة : ١١٧ وفي آياتٍ كثيرة.

فصــــل

القول في معنى « ثم » (٣٢)

و« ثم » موجبة للترتيب بمهلة وفصل (٣٣) . إذا قلت : إضرب زيداً ثم عمراً.

وقد يكون بمعنى الواو، نحو قوله تعالى : ﴿ ثم الله شهيد على ما يفعلون ﴾ (٣٤) يريد والله شهيد، لأنه مشاهد لذلك في حال وقوعه.

فصــــل

القول في معنى « بعد » (٣٥)

و« بعد » إنما تفيد الترتيب ولا تفيد ترتيباً على مهلة أو غير مهلة، بل

---

(٣٢) ذكر الرماني في كتاب معاني الحروف ص ١٠٥ أن بعض العرب تقول « فُمَّ » بإبدال الثاء فاء.

(٣٣) ذهب الكوفيون إلى أنَّ « ثم » لاتفيد الترتيب بحجة أنها وردت لعدم الترتيب لقول أبي نواس :

قل لمن ساد ثم ساد أبوه   قبله ثم قبل ذلك جـــــده

وأورده في القرآن في قوله تعالى : ﴿ ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ﴾ سورة الأعراف : ١١ ، والأمر بالسجود كان قبل خلقنا.

والصحيح مذهب البصريين بدليل استقراء كلام العرب . وللبصريين عن البيت والآية أجوبة، أقواها بالنسبة للآية أن المقصود بخلقناكم خلقنا أباكم آدم. وبالنسبة للبيت أنه لايلزم أن تكون سيادة الأب قبل الإبن ولا الجد قبل الأب، لأنه قد يسود الأب بسبب سيادة ابنه، وقد يسود الجد بسيادة الأب أو ابن الإبن.

وينظر في ذلك رصف المباني ص ٢٤٩، وكتاب معاني الحروف للرماني ص١٠٥.

وبعضهم خص إفادة « ثم » للترتيب والتراخي بعطف المفرد، وللكفوي في الكليات ص ٣٢٤ بحث مفيد جداً فيما ترد إليه « ثم ».

(٣٤) سورة يونس آية : (٤٦).

(٣٥) لم يذكر المالقي في رصف المباني والرماني في كتاب معاني الحروف « بعد » لأنها ظرف زمان وظرف مكان. وتأتى « بعد » لمعاني غير الترتيب، ومن ذلك :

أولاً : تأتي بمعنى « قبل » ومنه قوله تعالى : ﴿ ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ﴾.

ثانياً : تأتي بمعنى « مع »، ومنه قوله تعالى : « عُتُلٍ بعد ذلك زنيم ».

و« بعد » لها أحوال في إعرابها لأنها إما أن تكون مضافة. وفي هذه الحالة تكون معربة حسب اقتضاء العوامل، وإما أن تكون مقطوعة عن الإضافة .فإن كان المضاف إليه منوياً تكون مبنية على الضم، وإن كان المضاف إليه منسياً تكون معربة على حسب اقتضاء العوامل، وترد هذه الأوجه في قوله تعالى : ﴿ ولله الأمر من قبل ومن بعد ﴾ الروم : ٤، وينظر في ذلك الكليات للكفوي ص ٢٣٥.

يصلح ما بعدها أن يكون بمهلة وغير مهلة (٣٦).

فصـــل

في معنى « حتى »

ولحتى ثلاثة مواضع : (٣٧)

وأصلها في اللسان للغاية ، هي حرفٌ جارٌ ، تقول : « أكلت السمكة حتى رأسِها، وضربت القوم حتى زيدٍ . معناه حتى انتهيت إلى زيد وإلى رأسها.

وقد يكون بمعنى الواو إذا قلت : كلمتُ القوم حتى زيداً كلمته، تريد وزيداً كلمته.

فصـــل

القول في معنى « متى » (٣٨)

و « متى » ظرف زمان وسؤال عنه، وجوابها يقع بالزمان إذا قلت : متى الحرب ؟ ومتى قام زيد ؟ قلت : غداً، وقام زيد أمس (٣٩).

---

(٣٦) حذف إمام الحرمين في تلخيص التقريب ما يتعلق بـ « بعد ».

(٣٧) ذكر الباقلاني أن لحتى ثلاثة مواضع، ولم يذكر إلا موضعين هما : أنها للغاية وتكون على ذلك جارةً، وقد تكون عاطفة بمعنى الواو أو بمعنى « مع ». والموضع الثالث : أن تكون حتى للإبتداء. وعلى الأحوال الثلاثة أنشد البيت التالي على ثلاثة أوجه :

ألقى الصحيفة كي يخفف رحله   والزاد حتـــى نعله ألقـــاها

وتوجد أحكام لها من حيث العمل والإهمال وما تدخل عليه موجودة في مظانها. وينظر بالنسبة لها رصف المباني ص ٢٥٧ وكتاب معاني الحروف للرماني ص ١١٩ والكليات للكفوي ص ٣٩٥. ونقل عن الفراء أنه قال : « أموت وفي نفسي شيء من حتى »، وذكر أنها تخالف « إلى » في أحكام كثيرة، وذكر الرماني في ص ١٦٤ أن لها موضعاً رابعاً وهو أنها ناصبة للفعل بمعنى كي، نحو صليتُ حتى أدخل الجنة، أو بمعنى إلى أن، نحو : « سرت حتى أدخل المدينة ».

(٣٨) لم يذكر المالقي في رصف المباني والرماني في كتاب معاني الحروف « متى » لأنها ظرف زمان.

(٣٩) ذكر الباقلاني موضعاً واحداً تستعمل فيه « متى »، وهو السؤال عن الزمان. وذكر غيره أنها تأتي شرطية ، نحو قولهم : « متى تقم أقم » وتأتي بمعنى « وسط »، مثل قولهم : أخرجه من متى كُمه. أي من وسط كُمه. وينظر في ذلك الكليات للكفوي ص ٨٣٩.

(٤٠) لم يذكر المالقي في رصف المباني والرماني في كتاب معاني الحروف « أين » لأنها اسم

فصل

القول في معنى « أين » (٤٠)

و« أين » سؤال عن المكان، وهي عندهم ظرف مكان وجوابها يقع به إذا قلت : أين زيد ؟ قيل : في المسجد أو في الدار.

فصل

القول في معنى « حيث » (٤١)

و« حيث » - أيضاً - ظرف مكان (٤٢) . إذا قيل : حيث وجدتَ زيداً فأكرمه.

---

(٤٠) لم يذكر المالقي في رصف المباني والرماني في كتاب معاني الحروف « أين » لأنها اسم استفهام يستفهم بها عن المكان. وذكر أهل اللغة أنها تأتي - أيضاً - للشرط ، نحو :
« أين تجلس أجلس » وانظر في ذلك الكليات للكفوي ص ٢٢٢.

(٤١) لم يذكرها المالقي في رصف المباني والرماني في كتاب معاني الحروف لأنها ظرف زمان وظرف مكان.

(٤٢) قول المصنف أنها للمكان، ولم يذكر الزمان حمله اللغويون على الغالب في حالها.
وقال اللغويون إنها مُثَلَّثة الآخر. واختلف في همزة « إن » بعدها فابن هشام يرى كسرها والجرجاني يرى فتحها، وذهب الكفوي إلى جواز الأمرين وإن كان الكسر أكثر.
وتأتي « حيث » للتعليل، كقولهم : « النار من حيث إنها حارة تسخن الماء »، وانظر الكليات للكفوي ص ٣٩٩.

فصـــل

القول في معنى « إذ [٤٣] و إذا »/ ص١١٥

وهمــا ظرفــان من الزمــان، فـ« إذ » لما مــضى ، و« إذا » [٤٤] لما يستقبل. تقول : قمت إذ قام زيد . وأقوم إذا قام عمرو.

وقـد ذكـرنا في الكتـاب الكبـيـر والأوسط في الأصـول [٤٥] تفسـير

---

(٤٣) لم يتعرض الرماني في كتاب معاني الحروف إلى « إذْ ».

والأصل في « إذ » كمـا ذكر الباقلاني أنهـا ظرف للمـاضي من الزمـان تضـاف إمـا للجملة، نحو: جئت إذ قام زيد. أو للتنوين المعوض عن الجملة، نحو قوله تعالى : ﴿ يومئذٍ يصدر الناس أشتاتاً ﴾ الزلزلة : ٦

وإذا اتصلت بـ« ما » تكون حرفاً عند سيبويْه وتكون للشرط والجزاء فتجزم الفعل المضارع وصحح المالقي في رصف المباني مذهب سيبويْه لأنها تصبح مثل « إن » الشرطية المتفق على حرفيتها. وغير سيبويْه جعلها ظرفاً على أصلها في غير باب الجزاء، ورجحه الكفوي في الكليات وإذا دخلت « إذ » على الفعل المضارع كان معناها ماضياً ، كقوله تعالى : ﴿ وإذ يمكر بك الذين كفروا ﴾.

وذكر أهل اللغة أن « إذ » تأتي لغير الظرفية والشرط لمعان أخرى، ومنها :

أولاً : البدل، ومنه قوله تعالى : ﴿ واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت ﴾ مريم : ١٦.

ثانياً : للتعليل، ومنه قوله تعالى : ﴿ ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم ﴾ الزخرف : ٣٩.

وتأتي لمعانٍ أخرى ذكرها الكفوي في الكليات ص ٦٩، وانظر أيضاً رصف المباني ص ١٤٨.

(٤٤) لم يذكر الرماني « إذا » في كتاب معاني الحروف لأنها ظرف عند طائفة من أهل اللغة. والأصل أن « إذا » ظرف لما يستقبل، كمـا ذكر الباقلاني، ولكنها قد تستعمل للماضي، ومنه قوله تعالى ﴿ إذا بلغ بين السدين ﴾ الكهف : ٩٣.

وتكون « إذا » للمفاجأة، ومنه قوله تعالى : ﴿ إن كانت إلا صيحة واحدة فإذا هم خامدون ﴾ يس : ٢٩ وتكون في هذه الحالة مختصة بالدخول على الجملة الإسمية. ولاتحتاج إلى جواب.

وقد تأتي « إذا » جواباً للشرط ، ومنه قوله تعالى : ﴿ وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم إذا هم يقنطون ﴾ الروم : ٣٦.

وينظر في كل ذلك رصف المباني ص ١٤٩ والكليات للكفوي ص ٦٩ والجنى الداني ص ١٤٧، والمغني اللبيب ص ٩٢.

(٤٥) لم يذكر سزكين في تاريخ التراث العربي للباقلاني كتابين . بهذين الإسمين. وفسر الناسخ كلمة « الأصول » بأصول الفقه، ولكن القاضي عياض في ترتيب المدارك. ذكر له كتاب الأصول الكبير، والأصول الأوسط، وذكر - أيضاً - أن له التقريب والإرشاد الكبير والأوسط والصغير، وبذلك يكون هذا الكتاب هو الصغير.

أضعاف هذه الحروف ووجوه معانيها والشواهد عليها، وما ورد في القرآن من أمثالها وكشفنا ذلك بما في بعضه إقناع، وإن كان في هذه الجملة التي رسمناها كفاية واقناع.

بـــاب
القول في أنه يجوز أن يراد بالكلمة الواحدة معنيان مختلفان وأكثر من ذلك (١)

اعلموا أن من الأسماء والألفاظ ما يفيد فيما يجري عليه فوائد مختلفة، كما أن منها ما يفيد فيما يجري عليه فوائد متفقة.

فالذي يفيد منه فوائد متفقة، نحو القول : لون وكون وسواد، وما يجري مجرى ذلك، لأنه قول يفيد هيئة يتكون بها الجسم وما يصير به في الجهة والمكان وجميع ما يتناوله القول سواد (٢) متفق في الجنس، وكذلك كل إسم جرى على جنس واحد . وكالقول حياة وعلم وقدرة وإرادة وإدراك وأضداد هذه الصفات مما يفيد جميعه فائدة واحدة وإن كان أجناساً مختلفة.

والذي يفيد منه معاني مختلفة، فنحو القول : بيضة وجارية وعين،

(١) ما عنون به المصنف هو القسم المقصود بالبحث. ولكن إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (١٨) قسَّم إفادة اللفظ إلى قسمين رئيسين هما : ما وضع لإفادة معنى واحد، ولم يستعمل عرفاً في غيره، وإذا أطلق لايفيد إلا ذلك المعنى، وهذا القسم لم يُشر إليه الباقلاني هنا. والثاني : ما وضع لمعنيين فصاعداً في وضع اللغة، وهو ما يسميه أهل اللغة بالمشترك.

واللفظ المشترك : إما أن تكون معانيه غير متباينه كأن يكون أحدهما جزءاً من الآخر أو كون أحدهما وصفاً للآخر وعبَّر عنه الباقلاني بما يفيد فوائد متفقة .. وإما أن تكون معانيه مختلفة متباينة، وهذا هو الذي عقد له الباقلاني هذا الباب.

(٢) توضيح ذلك أن كلمة « سواد » يطلق على القار وعلى الشخص الأسود. فهو لفظ مشترك بينهما، وبين المعنيين ارتباط وعلاقة. وفي هذا المثال ليس المعنى الموجود في ما يطلق عليه بالسوية. لأن سواد القار قد يزيد على سواد الشخص. وهذا القسم يسمى عند اللغويين بالمشكك. وقد عرفه الجرجاني في التعريفات ص ١٤٦ بأنه « الكلي الذي لم يتساو صدقه على أفراده، بل كان حصوله في بعضها أولى أو أقدم أو أشد من البعض الآخر».

وقد يكون حصول المعنى بالسوية، وهذا يسمى بالمتواطىء، ككلمة الإنسان وعرفه الجرجاني في التعريفات ص ١٣٤ بأنه « الكلي الذي يكون حصول معناه وصدقه على أفراده الذهنية والخارجية على السوية ». وهذا القسم لامانع أن يراد به معانيه في آن واحد إذا لم تقم قرينة على خلاف ذلك.

وأمثال ذلك مما يفيد في كل شيء يجري عليه فائدة غير فائدة الآخر، وقد دخل في هذا الباب قول القائل : « افعل » . وقولنا قرء وأقراء وطهور ونكاح ومس وملامسة، وأمثال ذلك مما يصح إجراؤه على معنيين مختلفين ومعاني مختلفة، نحو القول : أي شيء يُحسنُ زيدٌ، الذي ربما عُبِّر به عن الإستفهام. وربما أريد به العبارة عن التقليل لما يحسنه، وربما عُني به التعبير عن التكبير والتعظيم. وهذا الضرب ونحوه لاخلاف في وقوعه على معاني مختلفة، لأن قولنا بيضة يقع على الخوذة وعلى بيضة النعام والدجاج. والقول « جارية » مشترك بين الأمة المملوكة وبين السفينة الجارية، وكذلك القول « قرؤ » يقع على زمن الحيض المعتاد، وعلى زمن الطهر، والأولى عندنا أن يكون القول قرءاً / يتناول زمن الحيض والطهر في حكم اللسان، ص٦
ويفيد فيهما فائدة واحدة، وهي أنه زمن معتاد. ولم تخص أهل اللغة بهذه الفائدة زمن الطهر دون زمن الحيض. وإنما لايصح الإعتداد بهما جميعاً لمنع الشرع من ذلك لإختلاف فائدة الإسم فيهما. فيجب إدخاله في القسم الأول [٣]، وقولنا نكاح يقع على العقد والوطء جميعاً، وإن كان مجازاً في العقد وحقيقة في الوطء. وكذلك القول مسيس ولمس لأنه يتناول اللمس والمس باليد وهو ظاهره، ويقع على الوطء لكونه كناية عنه . والقول « إفعل » يقع على الإباحة وعلى الأمر والتهديد والوعيد [٤]. ومنه أيضاً قوله ﷺ « لاصلاة إلا بأم الكتاب » وإلا بطهور[٥]. لأنه يحتمل أن يريد به لاصلاة مجزئة شرعية، ويحتمل أن يريد لاصلاة كاملة فاضلة، على ما بيناه من قبل.

---

(٣) أي فيما يدل على معنيين غير متباينين. لأنه حمل لفظة القرء على الزمن المعتاد، وهو شامل للطهر والحيض، لأن كلا منهما معتاد.

(٤) هذه الأمثلة التي ذكرها الباقلاني ليست من المشترك. لأن المشترك يطلق على معانيه وضعاً وبالتساوي، وأما كون اللفظ له معنيان حقيقي ومجازي، فالمعنى الحقيقي أرجح من المعنى المجازي إذا تجرد عن القرينة.

(٥) تقدم تخريج الحديثين والكلام عليهما بالتفصيل.

وجميع المختلف من معاني هذه الألفاظ الواردة في أحكام الشرع وغير أحكامه على ضربين :

فضرب منه ، مختلف متضاد لا يصح القصد إليه واجتماعه في عقد المتكلم. ومنه مختلف غير متضاد يصح القصد إليه والإرادة له. (٦)

والمختلف المتضاد منه نحو القول : « إفعل » وأي شيء يُحسنُ زيدٌ ؟ ، لأن القول « إفعل » يكون عبارة عن الإباحة، وعن الأمر، وعن الإيجاب، وعن الندب، وعن التهديد والزجر. ولايصح قصد المتكلم به إلى معنيين منه لتضاد القصد إلى ذلك وإحالته. وكذلك القول في أي شيءٍ يُحْسنُ زيدٌ ؟ لا يصح أن يَقصد به إلى معنيين مما يصلح له حتى يريد به المتكلم الإستفهام عما يحسنه والتقليل والتكثير له، هذا ونحوه متفق على أنه محال أن يراد بالكلمة الواحدة لتضاد الإرادة للضدين مع العلم بتضادهما، كما تتضاد الإرادة للشيء والكراهة له.

فأما المختلف الذي ليس بمتضاد فإنه لا خلاف في صحة القصد بها في الوقت الواحد من غير تكرار لها إلى معنيين، وذلك نحو قوله تعالى : ﴿ ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء ﴾ (٧) وقوله تعالى : ﴿ أو لامستم النساء ﴾ (٨) وقوله تعالى ﴿ فاطهروا ﴾ (٩) وقوله تعالى : ﴿ يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ (١٠) . ولا خلاف بين الأمة وأهل

---

(٦) قسم المصنف ماله معنيان مختلفان أو معانٍ مختلفة إلى متضادة، مثل دلالة « إفعل » على الوجوب والإباحة والندب وغيرها. فلا يمكن أن يراد هذه المعاني بإطلاقٍ واحدٍ لكون ذلك جمعاً بين الضدين، وهو مستحيل. ونقل الباقلاني الإتفاق على ذلك.

وأما غير المتضاد مثل قوله تعالى ﴿ أو لامستم النساء ﴾ نقل عدم الخلاف في جوازه ولكنّه نقض هذا بنقل الخلاف عن أبي هاشم الجبائي وبعض الحنفية ، كما سيأتي.

(٧) سورةالنساء : (٢٢).

(٨) سورة النساء : (٤٣).

(٩) سورة المائدة : (٦)

(١٠) سورة البقرة (٢٢٨).

اللغة [١١] في صحة قصد المتكلم بهذا ونحوه في الوقت الواحد إلى المعنيين/ أو المعاني المختلفة. [١٢] ص١١٧

وقد زعم ابن الجبائي [١٣] من القدرية وفرقة ممن وافقه من أصحاب أبي حنيفة أن ذلك غير جائز . وأنه متى أريد بها معنيان مختلفان فلابدَّ من تكرارهما والتكلم بها في وقتين يراد بها في أحدهما أحد المعنيين وفي الآخر المعنى الآخر [١٤] . ولا حجة له في ذلك. ولا ما يجري مجرى الشبهة.

---

(١١) كرر المصنف نفي الخلاف بين الأمة وأهل اللغة في هذه الصورة، وما كاد أن يتم كلامه حتى نقل الخلاف في ذلك، وذكر أن المخالفين ليس لهم ما يجري مجرى الشبهة على ما ذهبوا إليه. وفي هذا مصادرة لآراء الآخرين . وقد توسع الحنفية في كتبهم في الإستدلال للمخالفين، ومنهم الجصاص والسرخسي.

(١٢) من قوله : « وقد زعم ابن الجبائي » .. إلى قوله « وفي الآخر المعنى الآخر » نقله بحروفه الزركشي في البحر المحيط : (١٣١/٢) وعزاه للتقريب.

(١٣) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، قدم بغداد سنة ٣١٤هـ كنيته أبو هاشم، ينسب إلى جُبّى خوزستان. كان ذكيا حسن الفهم، وهو على رأس طائفة من طوائف المعتزلة تسمى باسمه، توفي ببغداد سنة ٣٢١ هـ له كتب كثيرة في أصول الدين منها : الأبواب الكبير والصغير، والجامع الكبير، والجامع الصغير، والمسائل العسكريات، وكتاب العوض، له ترجمة في الفهرست لابن النديم ص ٢٤٧ ومرآة الجنان : (٢٨٣/٢) ، والعبر (١٨٧/٢).

(١٤) قال السرخسي في أصوله (١٧٣/١) : ومن أحكام الحقيقة والمجاز أنهما لايجتمعان في لفظ واحد في حالة واحدة على أن يكون كل واحد منهما مراداً بحال، لأن الحقيقة أصل والمجاز مستعار . فلا يتصور كون الثوب الواحد على اللابس ملكاً وعارية في وقت واحد. ولهذا قلنا في قوله تعالى : ﴿ أو لامستم النساء ﴾ المراد الجماع دون اللمس باليد، وبنى على هذا الأصل عدم تناول آية الخمر سائر الأشربة فلا يجب الحد بها ما لم تسكر، لأن دخولها تحت الآية مجاز. ثم نقل بعض الفروع عن الإمام أبي حنيفة - رحمه الله - وخرجها على هذا الأصل .

ثم نقل عن بعض الحنفية العراقيين قولهم : إن الحقيقة والمجاز لايجتمعان في لفظ واحد في محل واحد، ولكن في محلين مختلفين يجوز أن يجتمعا بشرط أن لايكون المجاز مزاحماً للحقيقة. وعلى هذا جوّز كون الثوب الواحد على اللابس نصفه ملكاً ونصفه عارية. وأن قوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم ﴾ يتناول الجدات وبنات البنات. وأن قوله تعالى : ﴿ ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم ﴾ يوجب حرمة منكوحة الجد.

ونسب هذا القول أبو بكر الجصاص في أصوله (٤٦/١) إلى أبي الحسن الكرخي ونسب البيضاوي في المنهاج القول بالجواز للشافعي والقاضيين عبد الجبار والباقلاني ولأبي علي الجبائي ونسب المنع لأبي هاشم، وأبي الحسن الكرخي، وأبي الحسين البصري وللإمام الرازي. ينظر الإبهاج (٢٥٥/١) فقد أطال في المسألة. وينظر في المسألة إرشاد الفحول ص ٢٨ والمحصول (٣٧١/١/١) والبرهان (٣٤٤/١) وقال بمنع الحمل على محامل اللفظ، ونقل عن =

والذي يدل على صحة ما قلناه وفساد قوله عِلْمُ كل عاقل مخاطبٍ من نفسه، بأنه يصح قصده بقوله : « لاتَنْكِح ما نكح أبوك » إلى نهيه عن العقد وعن الوطء جميعاً من غير تكرار اللفظ، والقصد بالقول قد نهيتك عن مسيس النساء إلى النهي عن اللمس باليد وعن الوطء جميعاً، والقصد بقولنا للمرأة تربصي بنفسك ثلاثة قروء إلى الأمر بالتربص زمن الحيض المعتاد وزمن الطهر ، وأن القصد إلى ذلك غير متضاد ولامستحيل، فمن ادعى امتناع ذلك قال ما يدفعه الوجود.

ويقال ، لمن قال ذلك لمَ أنكرت القصد بما يجري مجرى ذلك من القول إلى معنيين مختلفين :

فإن قال ، لأجل تعذر وجود القصد إلى ذلك. فقد بيَّنا أن الذي نجده من صحته خلاف دعواه ، فبطل اعتلاله بهذا.

وقد اعتل - أيضاً - لصحة قوله بأنه لو جاز ذلك لصح أن يراد بالقول « إفعل » الإباحة والزجر والإيجاب والندب، وهذا باطل من التعلق، لأنه إنما استحال ذلك لأجل تضاد كل أمرين من هذا. وعلمنا باستحالة القصد إليهما، وكذلك القول فيما يتضمنه القول : أي شيء يُحسنُ زيدٌ ؟.

واستدل - أيضاً - على ذلك بأنه لو جاز ما قلناه لجاز أن يريد بقوله : « اقتلوا المشركين » المشركين والمؤمنين، وبقوله تعالى : ﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم ﴾ (١٥) الناس والبهائم، وهذا جهل من الإعتلال، لأنه إنما يصح أن يراد باللفظ ما يصح أن يجري عليه من المعنى في حقيقة أو مجاز إذا لم يكن متضاداً. وإسم الناس لايجري على البهائم في حقيقة ولامجاز، فسقط

= الباقلاني أنه أنكر بشدة على من قال بالحمل. والموجود - هنا - خلاف ما نقله إمام الحرمين. ولكن إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (١٩) قال بالجواز وأنكر على من منع، وأقام الحجة على المانعين.

(١٥) النساء : (١) وغيرها.

ما قاله، ولو جرى على ذلك لصح أن يرادا.

واعتل - أيضاً - لصحة قوله بأنه لو جاز ذلك لجاز أن يراد بالكلمة الواحدة التي لها حقيقة ومنها مجاز حقيقتها ومجازها. وهذا - أيضاً - صحيح غير مستحيل، ولذلك صلح حمل قوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم﴾ (١٦) على العقد والوطء وإن كان مجازاً في أحدهما، اللهم إلا أن يراد بذلك قصر اللفظ على حقيقته وتعديه إلى مجازه، فإن ذلك متضاد لايصح القصد إليه./ ص١١٨

فصل

فإن قيل، فهل يجب حمل الكلمة الواحدة التي يصح أن يراد بها معنى واحد ويصح أن يراد بها معنيان على أحدهما أو عليهما بظاهرها أم بدليل يقترن بها؟.

قيل: بل بدليل يقترن بها لموضع احتمالها للقصد بها تارة إليهما وتارة إلى أحدهما، وكذلك سبيل كل محتمل من القول وليس بموضوع في الأصل لأحد مُحتملَيْه (١٧).

فصل آخر

فإن قيل، فهل يريد المتكلم بالكلمة الواحدة المعنيين إذا أرادهما بإرادة واحدة أم بإرادتين؟

قيل له، إن كان المتكلم بها هو الله سبحانه فإنما يريدها ويريد جميع

---

(١٦) النساء: (٢٢).

(١٧) قوله: «وكذلك سبيل كل محتمل»: أي أن كل لفظ يحتمل أكثر من معنى لايحمل على معنييه أو على أحدهما إلا بدليل أو قرينة تدل على المعنى المراد إلا إذا كان أحد المعنيين أظهر من الآخر، فإنه يحمل على المعنى الظاهر إذا لم يقم دليل على غيره.

ومن قوله: فإن قيل .... إلى قوله لأحد محتمليه، نقله الزركشي في البحر (٢/١٣٦) معزواً للتقريب.

مراداته بإرادة واحدة.

وهي قـديمة من صـفـات ذاته، وإن كـان المتكلم بهـا مـحـدَثا، فـإنما يريدهما جميعاً بإرادتين غير متضادتين، وإنما وجب ذلك فيه لصـحة إرادته لأحدهما وكراهته للآخر . فلو كان يريدهما بإرادة واحدة لاستحال أن يريد أحدهما دون الآخر [١٨] . وقـد بيَّنا هذه الجملة في الكلام في صـفـات الله سبحانه في أصول الديانات بما يغني الناظر فيه إن شاء الله.

(١٨) ينظر في ذلك لوامع الأنوار البهيَّة وسواطع الأسرار الأثرية للسفاريني الحنبلي (١/٣٤١).

بـــاب
الكلام في ذكر طريق معرفة مراد الله تعالى ومراد رسوله عليه السلام بالخطاب

اعلموا - وفقكم الله - أن خطاب الله عزَّ وجل للمكلفين يكون منه على وجهين : (١)

أحدهما : بغير واسطة، ولا بمؤدي خطابه كمن يُحَمِّله الوحي من ملائكته إلى رسله من البشر، ونحو خطابه لموسى ومحمد صلوات الله عليهما وللأمة بغير واسطة ولاترجمان. وقد بيَّنا من قبل أن من خاطبه على هذا الوجه، فإنه يعلم وجود خطابه عند سماعه وأنه مخالف لأجناس صيغ كلام البشرضرورة عند إدراكه به بسمعه (٢) ، ويعلم أنه المتكلم به ضرورة، وأنه قد يصح أن يضطر من تولى خطابه بنفسه إلى العلم بأنَّ مخاطبه هو الله رب العالمين (٣)، ويضطره إلى مراده بالخطاب لكونه سبحانه قادراً على

---

(١) الذي دلَّ عليه القرآن في قوله تعالى : ﴿ وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء، إنه عليٌّ حكيم ﴾ أن كلام الله سبحانه للبشر على ثلاث حالات هي :

١- أن ينفث في قلبه فيكون إلهاماً. أو رؤيا يراها في منامه . وهو الذي عبَّرت عنه الآية بالوحي.

٢- أن يكون الكلام كلاماً بصوت وحرف ولكن من وراء حجاب لعدم إمكان رؤيته سبحانه في الدنيا، وهو الذي عبَّر عنه بقوله : ﴿ أو من وراء حجاب ﴾ .

٣- أن يرسل رسولاً من الملائكة للأنبياء يسمعون كلامهم نطقاً ويرونهم عياناً كحال جبريل عليه السلام مع سائر الأنبياء، وعن ابن عباس أن هذه الصورة اختص بها نبينا محمد وعيسى وموسى وزكريا عليهم السلام. النكت والعيون (٢/٥٢٤).

(٢) ما ذكره الباقلاني فيه جانب من الحق، وهو كون الرسول يدرك كلام الله بسمعه، وأنه لا يشبه كلام البشر. ومعتقد السلف أن كلام الله منه بدا بلا كيفية. ولكنه بصوت وحرف كما كلَّم الله موسى، وعَرَّفَ مراد الله من كلامه. فنفي الباقلاني أن تكون له صيغة يفهمها البشر مخالف لمعتقد السلف.

وينظر في صفة كلام الله سبحانه شرح العقيدة الطحاوية (١/١٧٢-٢٠٦).

(٣) في المخطوطة « العلمين ».

اضطرار خلقه إلى العلم بسائر المعلومات، فإذا اضطر المخاطَبُ إلى أنه الله رب العالمين (٤) أسقط عنه تكليف معرفته، وإن كلفه أموراً أخر من ضروب طاعاته من التبليغ عنه، وغير ذلك من الأفعال والعبادات، وقد يصح أن لايضطره إلى العلم بأن الخطاب خطاب وكلام له سبحانه، بل يدله على ذلك بما يَقرنه به من الآيات على ما رتبناه من قبل. فأما علم سامع الكلام منه بمراده به، فالأولى عندنا فيه أنه لايصح أن يقع للمكلَّم إلا ضرورة، لأنه ليس من جنس الكلام والأصوات التي قد تقدمت مواضعةٌ على معانيها/ في ص١١٩ بعض اللغات فيعلم سامعه بنفس سماعه له معناه، بتقدم العلم بالمواضعة، ولا يعلم وجهاً لكونه عليه يدل على أنه مثلاً أمر بفعلٍ مخصوص ، على وجهٍ مخصوص، لشخصٍ مخصوص، في زمن مخصوص، دون غيره، فوجب عندنا القول بأن سامع الخطاب من ذاته إنما يعلم مراده بكلامه باضطراره له إلى ذلك.

وقد قال الجمهور من شيوخنا - رحمهم الله - إن سامع كلامه تعالى منه على هذا الوجه يعلم مراده به بنفس سماعه (٥).

والوجه الآخر الذي يكون عليه خطابه أن يخاطب المكلفين من البشر من النبيين وأممهم ومن الملائكة الذي يرسل إليهم بعضهم بما شاء سبحانه، وطريق علم جميع هؤلاء بما يؤديه المتحمل إليهم النظر والإستدلال إذا كانوا لمعرفته سبحانه مكلفين، وطريق علمهم بذلك الإستدلال بظهور مايظهر على

---

(٤) في المخطوطة « العلمين ».

(٥) ما نقله الباقلاني عن جمهور شيوخه من أن السامع لكلام الله من غير واسطة يعلم مراد الله بنفس السماع هو الصواب، لأنه سبحانه يتكلم بصوت وحرف يفهمه البشر. وما ذهب إليه من أن العلم بمراد الله يكون باضطرار الله للمكلف. بمعرفة مراده قد يكون وجيهاً في صورة ما يقذفه الله على قلب من يوحي إليه الله سبحانه، وليس فيمن يخاطبه بصوتٍ مسموع وحرف مفهوم. وقد تابع إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (١٩) الباقلاني على ما ذُهب إليه. وما نقله الباقلاني عن جمهور مشايخهم نسبه إمام الحرمين في التلخيص إلى القلانسي وعبد الله بن سعيد وغيرهما.

المؤدي عنه سبحانه من الآيات وباهر المعجزات، لأن الملك لاينزل على الرسول بالوحي إلا ومعه آيات باهرة تدل على صدقه في ادعائه الرسالة على الله سبحانه، كما أنه لايأتي البشر الرسول منهم إلا بآيات معجزات . وقد ذكرنا الكلام في أحكام المعجز وشروطه وأوصافه وما يختص به، وحال من يظهر عليه في غير كتاب من الكلام في أصول الديانات (٦) بما يغني عن الإطالة به.

فصل

ولن يؤدي الملك إلى الرسول من البشر إلا بلغة الرسول التي قد تقدم علمه ونطقه بها من طريق المواضعة على معانيها ودلالتها ثم يوقفه الملك على تفصيل ما يؤديه إليه بما هو عبارة عن كلامه القديم (٧) وما هو وحي، وليس بقرآن ، فوجب بهذه الجملة أن تكون طريق معرفة جميع البشر من النبيين وأممهم بكلام الله وبالعبارة عنه والوحي الذي ليس بقرآن ما ذكرناه من النظر والإستدلال، إذ كانوا غير مضطرين إلى معرفته ومعرفة كلامه ومراده به، بل مكلفون مأمورون بذلك.

فصل

وجميع ما يؤديه الملك إلى الرسل من الخطاب، ويؤديه الرسل إلى أممهم على ضربين :

نصٌ غير محتمل ولامشتبه المعنى، وما هو بمعناه. وقد ذكرنا ذلك من قبل وما هذه حاله يعلمه الرسول عن الملك، والأمة عن النبي ﷺ بظاهر

---

(٦) وقد ألف في ذلك كتاباً خاصاً سماه : البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر. والجزء الموجود من الكتاب طبع عام ١٩٥٨م بتحقيق رتشرد يوسف المكارثي ولم أطلع عليه.

(٧) الأشاعرة ذهبوا إلى أن ما يؤديه الملك إلى الرسول، هو عبارة عن كلام الله، وليس هو ذات الكلام، لأن كلام الله سبحانه عندهم نفسي، ولكن مذهب السلف أن كلام الله سبحانه بصوت وحرف.

الكلام وموضوع الخطاب من غير حاجة إلى نظرٍ واستدلال.

والضرب الآخر، هو المجمل والمحتمل لمعاني مختلفة . وما هذه حاله، فإنما يعلم المراد منه بدليل يقترن بالخطاب. ودليله ينقسم قسمين :

إما عقلي أو توقيف من المبلغ بلفظ أو ما يقوم مقامه.

فما كان دليله عقلياً/ صح أن يحيل الملك الرسول والرسول الأمة في ص١٢٠
معرفة المراد به على دليل العقل [٨]. وجاز - أيضاً - أن يذكرا معناه، والمراد به بالتوقيف عليه، وذلك تخفيف للمحنة ومغنٍ عن النظر في دليل العقل، إلا أن يقال للمكلف : قد ألزمناك أن تعرف ذلك بحجة العقل، وطريق دليله عليه، كما ألزمناك معرفة دليل التوقيف والسمع فيلزمه عند ذلك معرفة الدليلين.

فأما ما يكون الدليل على أحد محتملاته اللفظ والتوقيف وما يقوم مقامه مما لامجال للعقل في تعيينه وتمييزه. فإنما يعرفه الرسول عن الملك، والأمة عن الرسول بضروب الألفاظ والتأكيدات والإشارات والرموز والأمارات التي يضطر الرسول عند مشاهدتها من الملك والأمة عند مشاهدتها من الرسول إلى مرادهما [٩]، وليس لها نعت موصوف وحدٍ محدود، وإنما يعلم ذلك المشاهد له على قدر مشاهدته على ما بيَّناه في صدر الكتاب. وذات الملك مشاهدةٌ للرسول، كما أن ذات الرسول مشاهدة للأمة [١٠] . والذات إذا شوهدت صح العلم بها وبأن الخطاب خطاب لها وبمرادها بالخطاب ضرورة.

---

(٨) وذلك كمعرفة المراد من قوله تعالى : ﴿ واسأل القرية ﴾ أنه أهلها لأن العقل يحيل سؤال الجماد.

(٩) وذلك كتفسير جبريل عليه السلام لقوله تعالى : ﴿ وأقيموا الصلاة ﴾ بالصلاة بالرسول ﷺ مرةً في أول الوقت ومرة في آخره، ثم صلاته ﷺ بالناس. فيكون البيان لإجمال الاية بالتوقيف.

(١٠) لاشك أن ذات الرسول ﷺ مشاهدة للأمة على واقعها وحقيقتها، ولكن ذات الملك قد يشاهدها الرسول على حقيقتها. وقد نقل الماوردي في تفسيره (٥٢٥/٣) عن ابن عباس أن هذا حدث لنبينا محمد وعيسى وموسى وزكريا صلوات الله عليهم أجمعين. وقد يظهر الملك للرسول في صورته =

وقد بيَّنا أقسام الكلام المحتمل وغير المحتمل منه فيما سلف من أحكام الخطاب فلا حاجة بنا إلى إعادته، وإنما نحتاج إلى معرفة معنى اللفظة المحتملة بعينها إلى تأكيدات وأحوال وإشارات إذا لم يكن لذلك المعنى لفظ آخر في اللغة يخصه ويكون مقصوراً على معناه. فهذه جملة في ذكر طريق معرفة مراده تعالى بالخطاب مقنعة إن شاء الله.

= الحقيقية، بل يظهر بصورة أشخاص من الإنس كما ثبت بالسنة وقوع ذلك مع الرسول ﷺ من جبريل في حديث الإيمان وغيره.

باب
ذكر طريق معرفة مراد الرسول عليه السلام بخطابه

فأما طريق معرفة مراد الرسول عليه السلام بما يؤديه إلى الأمة من الخطاب عن الله سبحانه، فإنه - أيضاً - على ضربين :

فضرب منه ، نص غير محتمل، وما يقوم مقامه من لحن القول ومفهوم الخطاب وفحواه، وهذا مما يعلم المراد به بظاهر الخطاب وفحواه ووضع اللسان، ويدرك ذلك كل متكلم باللغة وعالم بمعنى المواضعة.

والضرب الآخر ، هو المحتمل والمجمل، وهو المتشابه من خطابه، وذلك مما لايعلم معناه والمراد به إلا بدليل، وقد يكون الدليل عليه عقلياً فيحيلنا فيه على دليل العقل. وقد ينص لنا عليه فيغنينا بتوقيفه عن النظر فيما سواه.

وتوقيفه عليه يكون بأمرين :

إما بغير محتمل من كلامه فيفسر المجمل منه بلفظ غير محتمل، نحو أن يقول المراد بقوله تعالى : ﴿ وآتوا حقه يوم حصاده ﴾ (١) وقوله تعالى : ﴿ حتى يعطوا الجزية ﴾ (٢) وبقوله ﴿ إلا بحقها ﴾ (٣) . العشر منه، ودينار

---

(١) الأنعام آية : (١٤١).

(٢) التوبة اية (٢٩).

(٣) جزء من حديث لفظه : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله ». روى الحديث جمع من الصحابة منهم أبو بكر وعمر وابن عمر وجابر وأبو هريرة وأنس وجرير البجلي وسهل بن سعد وابن عباس وأبو بكرة وأبو مالك الأشجعي والنعمان بن بشير وسمرة بن جندب ومعاذ بعضهم بلفظ « بحقها » وعند آخرين « بحقه » وعند غيرهم « بحق الإسلام ».

فحديث ابن عمر رواه البخاري في صحيحه في كتاب الإيمان. باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم (٢٤/١) برقم (٢٥)، وفيه « إلا بحق الإسلام » ، ومسلم في كتاب =

في كل حول، وحقها إقام الصلاة وإيتاء الزكاة وكذا وكذا./ وهذا بيان لا ص١٢١
إشكال فيه.

أو أن يبيِّن المراد بالمحتمل بألفاظ وأمارات وتأكيدات وإشارات يضطر سامع ذلك ومشاهده والعالم به من حاله إلى المراد بخطابه المحتمل (٤)، وإنما يحتاج إلى هذه التأكيدات والإشارات في كشف معنى هذا المحتمل، لأن منه ما لا لفظ له واسم مخصوص مبني له وحده ينبىء عن معناه، وذلك نحو ما يدل به على أن المراد بقوله: « اقتلوا المشركين » جميع الجنس وسائر من يقع عليه الإسم منهم على الإستغراق، وذلك وأمثاله ومايجري مجراه مما لالفظ له (٥)، فإذا أراد أن يدل على تعميمه لم يكن بد من أن يقرنه ويُتبعه ويُقَدِّم عليه، ويعضه بما يضطر العالم به إلى مراده بالخطاب، وهذه حال جبريل مع الرسول وغيره من النبيين عليهم السلام في تعريفه

= الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله (٥٣/١).

وحديث أبي هريرة رواه الستة: البخاري في كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة (٢١٦/٢)، وكتاب استتابة المرتدين، باب من أبى قبول الفرائض (٢٧/٩)، وكتاب الإعتصام بالكتاب والسنة، باب الإقتداء بسنن رسول الله ﷺ (١٦٨/٩)، ومسلم في كتاب الإيمان: باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله (٥٢/١) والترمذي في سننه (٣/٥) برقم (٢٦٠٦) في كتاب الإيمان. باب أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله.

وأبو داود في سننه (١٠١/٣) برقم (٢٦٤٠) في كتاب الزكاة، باب على ما يقاتَل المشركون، والنسائي في السنن (١٤/٥) في كتاب الزكاة، باب مانع الزكاة، وفي كتاب الجهاد. باب وجوب الجهاد (٥/٦)، وابن ماجه في سننه: (١٢٩٥/٢) برقم (٣٩٢٧) في كتاب الفتن، باب الكف عمن قال لا إله إلا الله.

وحديث جابر أخرجه مسلم في كتاب الإيمان (٥٣/١)، وابن ماجه برقم (٣٩٢٨).

وينظر في تخريج روايات باقي الصحابة الإبتهاج بتخريج أحاديث المنهاج للغماري ص ٧٨. وينظر في تخريجه تخريج أحاديث اللمع ص ٢٦٠، والمعتبر للزركشي ص ١٤٥، وسلسلة الأحاديث الصحيحة للألباني برقم (٤٠٧ - ٤١٠) وتحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج (٥٧٤/١).

(٤) وذلك كبيانه ﷺ لقوله: « أنا وكافل اليتيم في الجنة » ثم إشـــارته بالسـبابة والوسطى وقوله « كهاتين ».

(٥) قول المصنف عن الإستغراق « لا لفظ له » فيه نظر. فالراجح أن العرب وضعت ألفاظاً خاصة للعموم والإستغراق. وهي ظاهرة فيه. مع احتمال استعمالها في غير العموم، وما ذهب إليه الباقلاني تابع فيه أبا الحسن الأشعري.

إياهم المراد بالمحتمل مما يؤديه إليهم، الذي لا إسم له ولا لفظ له مخصوص وضع لإفادته.

فأما معرفة جبريل عليه السلام بمراد الله عزَّ وجل بكلامه، فقد قلنا أنه يعرفه بأن يضطره إلى العلم به أو بنفس سماعه الخطاب. عند كثير من أهل الحق على ما بيَّناه من قبل.

فصل

وجميع المضطرين إلى معرفة مراد الرسول عليه السلام بالمحتمل من خطابه، وبما قرره من أحكام دينه إنما يضطرون إلى ذلك من وجهين :

أحدهما : أن يكونوا [٦] أهل عصره الذين يأخذون عنه وينقلون الخطاب منه ويشاهدون ذاته وأمارته.

والوجه الآخر : أن يكونوا قوماً قد نقل إليهم العلم بمراده بالمحتمل وما قدَّره من أحكام دينه. قومٌ هم أهل تواتر قد اضطروا إلى العلم بقصده وما وقف عليه، فيعلم القرن الثاني ذلك ضرورة بنقل سلفهم، وكذلك إذا نقل من فيه شرط الواتر من أهل عصر التابعين إلى تابعي التابعين، ثم كذلك قرناً بعد قرن، وأن يتصل [٧] إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها [٨] ، ونحن نذكر في باب القول في الأخبار صفات أهل التواتر الذين يجب بوضع العادة حصول علم الإضطرار بصدقهم فيما يخبرون به [٩] إن شاء الله.

---

(٦) في المخطوطة « يكون » بدل « يكونوا ».
(٧) في المخطوطة « اتصل ».
(٨) الذين يفيدهم كلام الرسول ﷺ العلم صنفان : من سمعوا منه شفاها، ومن بلغهم قوله بطريق التواتر.
(٩) في المخطوطة « عنه » بدل « به ».

فصــــل (١٠)

ولن يصل المكلف إلى العلم بأن الله سبحانه متكلم الذات وآمرٍ وناهٍ للعباد مع اعتقاده أن كلامه ليس بموجود بداية وأنه مخلوق في غيره، ومثل كلام البشر ومن جنسه على ما يقوله المعتزلة القدرية، ولن يصل المكلف إلى العلم بصدق خبر الله عزَّ وجل بما أخبر به في وعده ووعيده إلا بأن يعتقد كون الصدق من صفات ذاته واستحالة الكذب عليه في خبره. فأما إن اعتقد ما يقوله القدريَّة من أنه سبحانه قادر على أن يكذب في خبره ولايستحيل الكذب في صفته، وأن الظلم والجور لايمتنع وقوعه منه، وكونه مقدوراً له(١١)، فإنه لا/ يمكنه مع ذلك العلم بصدقه فلا يؤمن كذبه. تعالى عن قولهم علواً ص١٢٢
كبيراً . في جميع أخباره وجوره على جميع عباده.

وقولهم بعد ذلك إنما يؤمَنُ ذلك منه لعلمه بقبح الكذب والظلم وغنائه عنه قول يوجب عليهم أن لايقع منه العدل والصدق مع علمه بحسنهما لغنائه عنهما، لأنه لايفعل الحسن العالم بحسنه إلا لحاجة منه إليه، كما لا يفعل الكذب والظلم مع العلم بقبحهما إلا المحتاج إليهما وقد بينا الكلام في هذا الفصل ووجوب ذلك عليهم وإبطال كل ما يحاولون به الخروج عنه في الكلام

---

(١٠) هذا الفصل وما بعده حتى نهاية الباب لم يذكره إمام الحرمين في تلخيص التقريب.

(١١) لعل ما نسبه الباقلاني من كون الله يجوز عليه الكذب ووقوع الظلم والجور منه قد قال به بعض المعتزلة، ولكن المشهور عن المعتزلة خلافه.قال قاضي قضاتهم عبد الجبار بن أحمد في شرح الأصول الخمسة ص ١٣٥ : « وأما علوم الوعد والوعيد فهو أن الله وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لامحالة، ولايجوز عليه الخلف والكذب ».

وقال الإيجي في المواقف ص ٢٩٥ : « يمتنع عليه الكذب اتفاقا أما عند المعتزلة فلوجهين ».
كما أن نسبة الباقلاني جواز وقوع الظلم والجور من الله للمعتزلة في غاية البعد ، لأنهم نفوا عن الله خلق أفعال العباد ظناً منهم أنه يلزم على ذلك الجور والظلم، وهم يسمون أنفسهم أهل العدل لذلك. يقول عبد الجبار بن أحمد في شرح الأصول الخمسة : ص ٣٤٥ : « وأحد ما يدل على أنه تعالى لايجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد، هو أن في أفعال العباد ماهو ظلم وجور. فلو كان تعالى خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. »

ويبدو أن ما نسبه لهم الباقلاني - والله أعلم - من باب الإلزام لما نقله عنهم من القول بعدم وقوعه لاستغنائه عن فعل الكذب والظلم.

في أصول الديانات بما يغني الناظر فيه إن شاء الله .

فصل

وكذلك فإنه لايصح أن يعلم صدق الرسول في دعواه النبوة وما يخبر به من البلاغ عن الله سبحانه مَن لم يعرف معجزاته وشروطها، وما يكون دلالة على صدقه لأجله، ومن جوَّز الكذب عليه فيما يؤديه عن ربه، ولا من جوَّز كتمانه لبعض ما أنزل عليه أو تحريفه وإفساده، لأن ذلك أجمع يرفع أمانه من كتمانه لاستثناءات وشروط في الخطاب، ومن زيادات منه فيه ما ليس منه، ومن كتمان فرائض كثيرة، وأن يكون جميع ما أداه أو أكثره ليس من عند الله عز وجل . فتجويز ذلك أجمع عليه يمنع من معرفة صدقه والجهل بكون ماظهر عليه معجزاً دالاً على صدقه يمنع من معرفة نبوته(١٢).

وليس إجازة التورية عليه والمعاريض إذا احتاج إليهما في غير البلاغ بقادح في العلم بصدقه ونبوته، وكذلك فليس في إجازة إصابة المعاصي عليه والسهو والنسيان فيما يخصه من الفرائض وغير ذلك بعد بلاغه وأدائه بقادح في العلم بنبوته وصدقه ولا مُنَفِّرٍ عن طاعته (١٣). وقد تقصينا الكلام في هذه الفصول وفي أحكام الرسل، وما يختص بهم، وما يجوز عليهم من

---

(١٢) ما ذكره الباقلاني من عصمة النبي عن الكذب فيما يتعلق بالتبليغ، ومن الكتمان أو التحريف أو الزيادة فيما أمرَ بتبليغه محل اتفاق بين الأمة، ونقل الإجماع عليه الإيجي في المواقف ص ٣٥٨ بين جميع الملل والشرائع بالنسبة لأنبيائهم، وإنما وقع الخلاف في جواز السهو والنسيان عليهم فيما يتعلق بالتبليغ، فنقل الإيجي منعه عن الأستاذ أبي اسحاق الأسفرائيني وجمع من العلماء ونقل تجويزه عن الباقلاني . ولكن الموجود هنا جواز السهو والنسيان فيما يتعلق بما يخصه من الفرائض. وليس فيما يتعلق بالتبليغ.

(١٣) الناس في عصمة الأنبياء بين إفراط وتفريط. فبعضهم أفرط حتى نفى عنهم الصغائر، وما هو خلاف الأولى. وبعضهم جوَّز عليهم ما قد يتنزه عنه عامة الناس، والوسط هو الخيار. وما ذكره الباقلاني من جواز التورية في غير البلاغ والسهو والنسيان فيما يخصه حق. وأما إصابة المعاصي فهو محل نزاع. بل وقع الإجماع على أن المعاصي المنفِّرة لايجوز وقوعها منه لتنافيها مع غرض إرساله. وينظر تفصيل ذلك في المواقف ص ٣٥٨ - ٣٦٦.

المعاصي، وغيرها ويمتنع في صفاتهم، وما يلزم المكلف العلم بصدقهم في كتاب « الفرق بين معجزات الرسل وكرامات الأولياء » (١٤) بما يغني الناظر فيه ، إن شاء الله.

فصـــل

فإن قال قائل : فقد أدخلتم في هذه الجملة القول بأنه لايجوز الكتمان عليهم لما حملوه، كما لايجوز عليهم الكذب فيما يؤدونه فما تقولون إن خُوِّف وخاف القتل في تبليغ ما أُمِرَ بإبلاغه، هل يجب عليه البلاغ مع خوف القتل وتحمله أم لا ؟ يقال إنه ما يجب على النبي ، ولا على غيره من المكلفين شيء من جهة العقل لا بَلاغٌ ولاغيره، وإنما يجب عليهم ذلك بالسمع فقط، فإن أمره الله بالبلاغ مع تخويف القتل ومع تحمله القتل وما دونه من المكاره والأذى وجب عليه فعل البلاغ مع الخوف واحتمال القتل/ فما دونه. وإن ص١٢٣
أمره بالبلاغ مع الأمن، ونهاه عنه مع الخوف لزمه ذلك على حسب ما رتَّب له. وقد بيَّنا القول في أنه لايجب على العاقل من نبي وغيره شيء من جهة قضية العقل بما يغني عن رده (١٥).

وأما قول القدريَّة إنه يجب عليه الأداء إذا أُمِرَ وإن قتل أو خاف القتل، لأنه لايكلفه إلا بلاغ ما هو مصلحة لأمته فيجب أن يبلِّغ ، وإن قيل لأن ذلك

---

(١٤) كامل اسم الكتاب « البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر » طبع ما وجد منه سنة ١٩٥٨م بتحقيق الأب اليسوعي رتشرد يوسف المكارتي ويوجد منه قطعة في مكتبة تيبنجن » بألمانيا على ما ذكره محققا التمهيد في هامش ص ٢٥٨.

(١٥) أحال الباقلاني جواز ترك البلاغ مع التخويف بالقتل على السمع ولم يقطع بالجواز أو عدمه، والذي عليه جمهور أهل السنة هو عدم جواز ذلك لهم مع التخويف، لأن الله جلَّ شأنه تعهد لرسولنا ﷺ بالعصمة من الناس بقوله تعالى : ﴿ يا أيها الرسول بلِّغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلَّغت رسالته، والله يعصمك من الناس ، إن الله لايهدي القوم الكافرين ﴾ ، وكذلك لما أخفى رسول الله ﷺ ما أمره به بخصوص زيد وزينب قال له معاتباً : « وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه » . والذين أجازوا على النبي ذلك هم الروافض، بل جوزوا عليه إظهار الكفر تقيةً، على ما حكاه عنهم السفاريني في لوامع الأنوار البهيَّة (٢/٣٠٥).

هو الأصلح له ولهم في تدبيره، فإنه باطل من وجهين :

أحدهما : إن فعل الأصلح بهم لايجب على الله تعالى لا فيما يتعلق بمصالح الدنيا ولا الدين، وإنما ذلك إحسان وتفضل يجب شكره عليه إذا فعله. فأما أن يكون فرضاً واجباً عليه فإنه كذبٌ من القدريّة (١٦).

والوجه الآخر : إنه ليس الواجب أن لا يؤمر المكلفون إلا بما فيه صلاحهم، لأن لله سبحانه أن يشرِّع لهم ما فيه الصلاح وما فيه الهلاك، فلا وجه للاعتراض في حكمه وما يَتَعبد به عباده (١٧).

وأما قول القدرية : إنه إن كان قد كلف أداء أشياء أخر في المستقبل غير الذي يُخَوِّف بالقتل في أدائه، فإنه يجب عليه أن يُقْدِمَ على الصدع به، ويعلم أنه لا يُقتل دون تبليغه جميع ما كُلِّف بلاغه في المستقبل، وأن يزيل عن نفسه الخوف إن هجس فيها، وأن يعلم أنه لم يؤمر بأداء شيء بعد ذلك إلاّ وفيه مصلحة مَن أرسل إليه (١٨)، وأن الله سبحانه لا يمكن من اقتطاعه عن بلاغ ما فيه مصلحة العباد من قتل له أو غير ذلك، فإنه قولٌ باطل - أيضاً - من وجهين :

---

(١٦) يبدو أن خصومة الباقلاني مع المعتزلة خرجت عن حد الإعتدال، إلا أنه لو نقدهم في الحكم الذي ذهبوا إليه من جهة طريق إثباته لكان موفقاً، لأنهم أثبتوا الحكم بالعقل مع قيام دليل الشرع عليه، وهو الذي ذكرناه في الحاشية السابقة. وحتى رده عليهم بنقد أصلهم وجوب الأصلح على الله غير مناسب هنا، لأنهم لم يستعملوه، فالمسألة مفروضة في حقه ﷺ ، وليس في حقه سبحانه وتعالى .

(١٧) هذا الجواب مبني على أصل الأشاعرة، وهو عدم تعليل أحكام الله بالمصلحة للمكلفين، وهو مخالف لما عليه أهل الحق من تعليل أحكام الله بالمصلحة، سواء كانت دنيوية أو أخروية أو جامعة بين المصلحة الدنيوية والأخروية. قال الشاطبي في الموافقات (٦/٢) : « وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللةً بعلة البتة، كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين » وانظر منهاج السنة لابن تيمية (٤٣/١).

(١٨) ما نقله عن المعتزلة مما يجب على الرسول من إزالة الخوف إن هجس له، وأنه لا يؤمر بشيء إلا فيه مصلحة موافق لمعتقد أهل الحق.

أحدهما : إنه لايجب أن يأمره إلا ببلاغ ما فيه صلاح المكلفين، بل قد يكون منه ما هو صلاح لهم، ومنه ما فيه عطب وهلاك لهم، ومنهم المهتدي بالتكليف، ومنهم الضال به.

والوجه الآخر : أنه قد يجوز أن يكون في حكمة الله تعالى منعه المكلف من فعل ما أمره بإيقاعه في المستقبل من نبي وغيره بالموت تارة، وبالعجز أخرى، وبالعوارض التي تزيل الأمر به، وبالنسخ للأمر به قبل وقته، وكل ذلك حق وصواب في حكمته وتدبيره، على ما سنذكره ونبينه في فصول القول في النسخ إن شاء الله.

فأما اختفاء النبي ﷺ في الغار [١٩] حين أراد الهجرة فإنه كان منه ﷺ بعد بلاغه بمكة السنين الطوال وصدعه بما أمر واحتمال ضروب المكاره والضيم منهم حتى لو مات قبل اختفائه في الغار لم يكن قد بقي عليه شيء من فرض الأداء والبلاغ المزيح لعللهم والمقيم للحجة البالغة عليهم. [٢٠]

---

(١٩) يريد بذلك غارثور على يمين الذاهب من مكة إلى منى من جهة كُدي.
(٢٠) انتهت المقدمات. ويبدأ المجلد الثاني بالكلام في الأوامر والنواهي.

الفهارس

ثانياً : فهرس الأحاديث	الصفحة
وعن الطفل حتى يبلغ	٢٣٦
اضربوهم عليها لعشر	٢٣٨
حلال بيِّن وحرام بيِّن وأمور متشابهات لايعلمها إلا قليل	٣٠١
يا وابصة استفت نفسك وإن أفتاك المفتون	٣٠١
لايقضي القاضي وهو غضبان	٣٤٤
أدوا الخيط والمخيط	٣٤٤
في سائمة الغنم زكاة	٣٤٨
إلا بحقها	٤٣٤/٣٤٩
الجار أحق بسقبه	٣٦٦
رفع عن أمتي الخطأ والنسيان	٣٧٦/٣٧١
الأعمال بالنيات وإنما لامرىء ما نوى	٣٧٨
لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد	٣٨٤/٣٨٠
لاصيام لمن لا يبيت الصيام من الليل	٣٨٥/٣٨١
لانكاح إلا بولي	٣٨٥/٣٨١
لا صلاة إلا بطهور	٤٢٣/٣٨٥/٣٨٢
لا صلاة إلا بأم الكتاب	٤٢٣/٣٨٥/٣٨٢
لا وضوء لمن لم يذكر إسم الله عليه	٣٨٢
نهيت عن قتل المصلين	٣٩٤
الإيمان بضع وسبعون خصلة أعلاها قول لا إله إلا الله	
وأدناها إماطة الأذى عن الطريق	٣٩٤

ثالثاً : فهرس الكتب الواردة في النص	الصفحة
الأصول الكبير	٤٢٠
الأصول الأوسط	٤٢٠
الفرق بين معجزات الرسل وكرامات الأولياء	٤٣٩
تعريف عجز المعتزلة عن إثبات دلائل النبوة	
وصحتها على مذاهب المثبتة	٤٠٧

خامساً : فهرس الأعلام	الصفحة

سابعاً : فهـــرس الموضـــوعـــات

تابـع فهـرس الموضـوعـات	الصفحة
مخطوطة الكتاب وصفتها	٩١
المصادر التي أفاد منها	٩٣
الكتب التي أفادت منه	٩٥
مختصرات الكتاب وشروحه	٩٨
أهمية الكتاب ومدى حاجته إلى التحقيق	١٠١
دراسة مسألة « الأسماء الشرعية »	١٠٤ - ١٣٤
سبب اختيار المسألة	١٠٤
تعريف الأسماء الشرعية	١٠٥
تحرير محل النزاع	١٠٨
الأقوال في المسألة	١١٠
أدلة القول بجواز النقل	١١٤
أدلة القول بعدم جواز النقل	١١٤
أدلة المعتزلة على القول بوقوع النقل	١١٥
أدلة الباقلاني في عدم النقل	١١٩
دليل من قال بالتفريق بين الدينية والشرعية	١٢١
دليل القول بالتوقف	١٢٢
حجة القول الوسط	١٢٢
الترجيح	١٢٤
ثمرات النزاع في المسألة	١٢٥
في جانب الاعتقاد	١٢٥
في جانب اللغة	١٢٧
في جانب الفروع الفقهية	١٢٨
دراسة مسألة حمل اللفظ المشترك على معنييه	١٣٥ - ١٦٥
سبب اختيار المسألة	١٣٥
تحرير محل النزاع	١٣٥
الأقسام الثلاثة الداخلة في المسألة	١٣٧

تابع فهرس الموضوعات	الصفحة

تابـع فهـــرس الموضـــوعـــات	الصفحة

تابـع فهـــرس الموضـــوعـــات	الصفحة

التقريب والإرشاد

(الصغير)

للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني

المتوفى سنة ٤٠٣ هـ

قدم له وحققه وعلق عليه

الدكتور عبد الحميد بن علي أبو زنيد

الجزء الثاني

مؤسسة الرسالة

بسم الله الرحمن الرحيم

قال بدر الدين الزركشي في مقدمة البحر المحيط:

" وكتاب التقريب والإرشاد للقاضي أبي بكر، هو أجل كتاب صنف في هذا العلم مطلقاً ".

وقال أيضاً :

(حتى جاء القاضيان : قاضي السنة أبو بكر بن الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسعا العبارات وفكا الإشارات، وبيّنا الإجمال، ورفعا الإشكال واقتفى الناس بآثارهم، وساروا على لاحب نارهم، فحرروا وقرروا وصوّروا، فجزاهم الله خير الجزاء) .

التقريب والإرشاد

(الصغير)

٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الطبعة الأولى

١٤١٨هـ / ١٩٩٨م

مؤسسة الرسالة

للطباعة والنشر والتوزيع

وطى المصيطبة

شارع حبيب أبي شهلا

بناية المسكن

تلفاكس: (٩٦١١)

٨١٥١١٢ - ٣١٩٠٣٩ - ٦٠٣٢٤٣

ص.ب: ١١٧٤٦٠

برقياً: بيوشران

بيروت - لبنان

Al-Resalah

PUBLISHERS

BEIRUT

LEBANON

Telefax: (9611)

815112 - 319039 - 603243

P.O. Box: 117460

E-mail:

Resalah@cyberia.net.lb

Web Location:

Http://www.resalah.com

الكلام في الأوامر

باب القول في الأمر ما هو؟/ ص١٢٤

اعلموا وفقكم الله - أنا قد بيَّنا فيما سلف أن الأمر وجميع أقسام الكلام معنى في النفس، ولنفسه يكون كل شيء منه من خبر وأمرٍ ونهي وغير ذلك متعلقاً بمتعلقه، وأنه على ضربين:

فضرب منه قديم غير مخلوق(١) وهو كلام الله عزَّوجل.

والضرب الآخر: كلام الخلق. وحقيقة كل ضرب من ضروبه وفائدة وصفه بما يوصف به لا تختلف في شاهد ولا غائب.

وحقيقة الأمر من أقسامه ومعنى وصفه بأنه أمر «أنه القول المقتضى به الفعل من المأمور على وجه الطاعة»(٢).

وقولنا اقتضاء الفعل ومطالبة به، وأنه ما كان ممتثلٌ موجبهِ، والمؤتمر له.

---

(١) وصف كلام الله بأنه قديم السفاريني في لوامع الأنوار البهية في عدة مواضع ١/١٣٣، ١٣٧، ١٥٧، ١٦١ وغيرها، وقال هو مذهب السلف، وقال في منظومته:

وإن ما جاء مع جبريل ... من محكم القرآن والتنزيل
كلامه سبحانه قديم ... أعيا الورى بالنص يا عليم

ولكن جماعة من محققي مذهب السلف لم يرتضوا وصف كلام الله والقرآن بأنه قديم منهم شيخ الاسلام رحمه الله في كتابه التسعينية ص ١٤٣، ونفى أن يكون أحد من السلف وصف القرآن بالقدم، وبعضهم قال: كلام الله سبحانه حادث الآحاد قديم النوع. انظر لوامع الأنوار البهية ١/١٣٠، وشرح العقيدة الطحاوية ١/١٧٤.

(٢) وبقريب من هذا التعريف عرفه إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة ١٢٠أ. وفي البرهان ١/٢٣٠، وتابعه الغزالي في المستصفى ١/١١٤، وبين إمام الحرمين المحترزات بألفاظ التعريف: فقال: خرج بالقول ما عدا الكلام. وخرج بالمقتضى وما بعده من عدا الأمر من أقسام الكلام. وخرج بالطاعة الدعاء والرغبة.

ونقل هذا الحد ابن قدامة في الروضة ص ١٨٩ وقال بفساده لوجود الدور فيه وهو توقف معرفة المأمور على معرف الأمر.

مطيعاً، بمعنى واحد، وبهذه الخاصية بان الأمر بالشئ من النهي عنه والخبر وضروب أقسام الكلام.

وإن قيل: إن خاصية الأمر وحقيقته أنه «طلب الفعل واقتضاؤه على غير وجه المسألة»[٣] كان ذلك صحيحاً.

ولو قيل: خاصيته أنه «اقتضاء الطاعة والانقياد بالفعل» كان ذلك صواباً، للفرق بينه وبين طالب الفعل على وجه الرغبة[٤] والسؤال، وما ليس بطلبٍ للطاعة والانقياد.

وقولنا: على غير وجه المسألة نابت مناب ذلك:.

وليس من الجيد أن يقال إن الفرق بين الأمر والسؤال أن الأمر بالشئ نهي عن ضده. وأن المسألة فيه ليست بنهي عن ضده، لأن الأمر بالشئ على وجه الندب ليس بنهي عن ضده عند كثير ممن فصل بينهما بذلك، ولأنه لا يمتنع عندنا صحة وجود أمر الآمر بالشئ وبضده معا[٥]، فلا يكون الأمر به عند ذلك نهياً عن ضده. وهل ذلك عدل وحسن من الآمر وصواب أم لا؟ موقوف على دليل يوجب الفصل بينهما بما قلناه، والدليل على صحة تحديده بذلك إنعكاس الحد واطراده[٦]

---

(٣) هذا الحد أورده الغزالي في المستصفى ٤١١/١ بصيغة التمريض. وذكره إمام الحرمين في تلخيص التقريب ونسبه لبعض أئمتهم، ولكنه أضاف له كلمة «القول» فقال:«القول المقتضي للفعل المأمور به على غير وجه المسألة» وقد أحسن في ذلك. أما الصيغة الثالثة التي ذكرها الباقلاني هنا فلم يذكرها إمام الحرمين في التلخيص ولا في البرهان، وكذلك فعل الغزالي في المستصفى.

(٤) في تلخيص التقريب لوحة ٢٠أ الاستدعاء والسؤال. وفي البرهان ٢٠٣/١ الدعاء والرغبة، والمقام يستدعي أن يكون «الدعاء والسؤال».

(٥) سيأتي الكلام على هذه المسألة بالتفصيل في آخر باب الأوامر.

(٦) يعّبر عن انعكاس الحد واطراده عند بعضهم بكونه جامعاً مانعاً، والمقصود بالإنعكاس أنه لا يسمح الحد بدخول أي فرد غير أفراد المحدود في الحد. والمقصود بالإطراد أنه لا يسمح الحد لأي فرد من أفراد المحدود من الخروج. وهذا الشرط هو شرط صحة بالنسبة للحد.

لأن كل قول اقتضى به الفعل فهو أمر به، وكل أمرٍ به فهذه حاله. فصحَّ ما قلناه في حده ومعناه.

فصل: وقد يعّبر عنه بالقول «افعل» الذي هو هذه الأصوات المصوغة المسموعة.

وربما دلَّ عليه وخبِّر عنه بما صورته صورة العبارة عن الخبر وعن وجوبه، نحو قول القائل: قد أمرتك بكذا، وفرضته عليك وكتبته وألزمته وحتمته. وإن أخبر عن الندب من أوامره قال: قد ندبتك وأرشدتك ورغبتك في كذا، وأكثر أحكام الشرع ثابتة بما صورته صورة الخبر عن الأمر(٧)

فصل: والأمر ينقسم قسمين : واجب وندب، وصورة العبارة عن الإيجاب قول القائل: «أوجبت عليك» ونحوه، وصورة الخبر عن الندب قوله: ندبتك إلى كذا أو أرشدتك أو رغبتك، أو نحوه من الألفاظ.

فصل:/ وقد قيل : أنه لا يصح الأمر، إلاّ لمن هو دون المأمور به في المرتبة(٨) ص١٢٥
ولذلك امتنع أمر الخلق لله تعالى، وأمر الولد لوالده، والعبد لسيده، والمرء لسلطانه، وإذا كان القول «افعل» قولاً لمن هو فوق القائل كان رغبة وسؤالاً، وقد بيَّنا فيما سلف أن القول غير هذه الأصوات التي تكون تارة عبارة عن الأمر، وتارة عبارة عن السؤال والرغبة.

والأمر لا يصح أبداً أن يكون رَغبةً وسؤالاً ولامثله. وكذلك السؤال لا يجوز

---

(٧) الحكم بأن أكثر أحكام الشرع ثابتة بالخبر عن الأمر لا بالأمر طريقه الاستقراء التام، ولا أظن أن ذلك صحيحاً، بل معظم الأحكام ثابتة بالأوامر والنواهي لا بالإخبار عنهما.

(٨) نقل الباقلاني اشتراط كون الأمر أعلى رتبة بصيغة التضعيف.. وهو مذهب المعتزلة ولكن أبا الحسين البصري في المعتمد ٤٩/١ قال: الأولى اشتراط الاستعلاء بغض النظر عن كون الآمر أعلى رتبة أم لا؟ وتابعه على ذلك أبو الخطاب في التمهيد ١٢٤/١ وابن قدامة في الروضة ص ١٨٩.

أبداً أن يكون أمراً، وإن صح تماثل العبارة عنهما.

والأولى أنه يصح عندنا أمر الآمر لمن هو مثله وفوقه في الرتبة[٩] والنظر في هل تجب طاعة من هذه حاله فيما أمر به أم لا؟ ليس من الكلام في صحة وقوعه لمن هو فوقه في شيء، وذلك موقوف على الدليل.

فصل: فإن قال قائل: ما أنكرتم أن يكون العقل آمراً بما يوجب فعله على المكلف وترغيبه فيه كما يجب ذلك في القول؟

قيل له: العقل عندنا لا يوجب شيئاً ولا يحرمه ولا يحظره ولا يحسنه ولا يقبحه، كل ذلك محال لما بيّناه. والسؤال مبني على هذا الأصل الفاسد[١٠]، فسقط قول من قال ذلك.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الإيماء والرموز والإشارة أمراً لأنها تدل على الأمر كدلالة الأصوات؟

يقال له: لا يجب ما قلته لأن ما سألت عنه دلالة على الأمر، وكذلك القول «افعل» بقرينته، وليس نفس ذلك هو الأمر، ونحن لم نقل إن الأمر ما دلَّ على اقتضاء المأمور به، وإنما قلنا هو اقتضاء المأمور به، والأصوات والرموز والإشارات والعقود والخطوط دلالات على القول المقتضى به الفعل، فيسقط الاعتراض، على أنا قد قلنا إنه القول المقتضى به الفعل.

ثم لو سلِّم أن الرمز و الإشارة اقتضاء الفعل - على فساد ذلك وبُعْدَه - لم يقدح ذلك في حدنا، لأنه ليس نقول اقتضى به الفعل. وفي حدنا أنه قولٌ هذه حاله. فبطل ما قالوه، والذي يبيِّن ذلك أن الأصوات التي توصف بأنها هي

---

(٩) وتابع الباقلاني على صحة أمر الشخص من هو مثله وفوقه في الرتبة جمهور الأشاعرة منهم الغزالي في المستصفى ٤١١/١.

(١٠) يريد بالأصل الفاسد هو القول بأن العقل يحسن ويقبح ويوجب ويحرم، وهو من أصول المعتزلة التي خالفوا فيها جمهور أهل السنة.

القول «إفعل» والإشارات تقع من النائم والمغلوب، فلا يكون اقتضاء للفعل ولا دلالة على اقتضائه، وإنما تكو ن دلالة على ذلك إذا وقعت من عالمٍ مميِّز قاصد، فصحَّ بذلك ما قلناه[11].

فصل: والفعل ليس بأمر على الحقيقة، وإنما يوصف بذلك مجازاً واتساعاً، وجمعه أمور، لا أوامر وقد بيَّنا هذا الفصل فيما سلف من أبواب الكتاب، وأن ما به يعلم أ ن تسمية الفعل أمراً إنما جرى عليه مجازاً بما يغني متأمله إن شاء الله تعالى./ ص١٢٦

---

(١١) لم يكن جواب الباقلاني صريحاً في كون الإشارات والكتابة والرموز أوامر. وقد صرح باعتبارها الغزالي في المستصفى ٤١٢/١ ولكنه قال إنها أوامر من باب المجاز، وقال الباقلاني في هذا الكتاب ٣١٦/١: إنه ربما دلَّ عليه بالإشارة والرمز والعقد والخط».

(١٢) ذكر الآمدي في الإحكام (١٣١/٢) ستة أدلة لمن قال إن الأمر يكون مجازاً في الفعل. ونسب هذا القول للأكثرين، ونسبه ابن النجار في شرح الكوكب ٦/٣ للإمام أحمد وأصحابه وأكثر العلماء، وذهب أبو الحسين البصري في المعتمد ٤٥/١ إلى أنه مشترك بين القول والشأن والطريقة. ونقل أ بو الحسين عن بعض الشافعية أنه حقيقة في الفعل. ولذا قالوا إن أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم على الوجوب.

واختار الآمدي في الأحكام إنه للقدر المشترك بين الفعل والقول من باب التواطؤ دفعاً للإشتراك والمجاز لأنهما خلاف الأصل. وذهب بعضهم إلى أنه مشترك لفظي بين القول والفعل.

وينظر في كل ذلك: شرح تنقيح الفصول ص١٢٦، القواعد والفوائد الأصولية ص١٥٨، والمسودة ص١٦، والعدة ٢٢٣/١ والمحصول ٧/٢/١، ونهاية السول ٩/٢، وإرشاد الفحول ص٩١، واللمع ص٧، وأصول السرخسي ١١/١.

بـــاب
القول في الأمر لِمَ كان أمراً؟

قد بيَّنا فيما سلف أن الأمر معنى قائم بنفس المتكلم[1] وأنه لنفسه يكون أمراً بما هو آمر به، ولمن هو آمر له بالفعل، ولمن هو الأمر به، وأنه بمثابة علم العالم وقدرة القادر في تعلقهما بالقادر والعالم وبالمعلوم والمقدور.

والقدرية[2]، تزعم أن أمر الله سبحانه وأمر غيره ليس بشئ هو أكثر من الأصوات التي هي القول[3]، «إفعل» .

وزعم الجمهور منهم أنه ليس بأمرٍ لنفسه وجنسه، وأنه قد يوجد نفسه ومثله ممن ليس بآمر به، وأنه إنما يصير أمراً عند كثير منهم بإرادات: إرادة لحدوثه، والأخرى إرادةٍ لكونه أمراً لمن هو أمر له، والثالثة إرادة للفعل المـأمور به[4].

---

(١) هذا هو مذهب الأشاعرة المشهور عنهم. وبعضهم صرح أنه حقيقة في المعنى القائم بالنفس ومجاز في اللفظ . وبعضهم جعله مشتركاً بين المعنى القائم بالنفس و اللفظ.. وذهب سلف الأمة ومنهم الإمام أحمد والبخاري، ونسبه ابن تيمية إلى أهل السنة والحديث أن كلام الله حقيقة في الحروف المسموعة من الصوت، وقد يطلق على المعنى القائم في النفس مجازاً. وقد ذكر شارح العقيدة الطحاوية أن الناس اختلفوا في مسألة كلام الله على تسعة أقوال ذكرها ونسبها لأصحابها - انظر شرح العقيدة الطحاوية (١٧٢/١) وفتاوى ابن تيمية (٢٤٣/١٢) وروضة الناظر ص١٩٠ والقواعد والفوائد الأصولية ص١٥٤.
وينظر مذهب الأشاعرة في المحصول (٢٣٥/١/١) والمستصفى (١٠٠/١) والإبهاج (٣/٢) والإيمان لإبن تيمية ص١١٠ وقد رد قولهم من تسعين وجهاً.

(٢) القدرية هم المعتزلة ولا يكاد يذكرهم الباقلاني وإمام الحرمين والغزالي ومتابعوهم إلاّ بهذا الإسم، وأطلق عليهم أهل السنة هذا الاسم لقولهم : إن العباد هم الخالقون لأفعالهم وهم ينفون هذا الاسم عنهم لذم الرسول صلى الله عليه وسلم القدرية بقوله: «القدرية مجوس هذه الأمة» ويسمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد. وينظر ما يتعلق بهم ١٧٨/١ حاشية (١٣) من هذا الكتاب.

(٣) في المخطوطة (للقول) بدل القول.

(٤) ذكر السمرقندي في الميزان ص٨٧ أن الذين اشترطوا الإرادات الثلاث من المعتزلة هم بعض البصريين ومنهم أبو الحسين البصري كما في المعتمد ٥٠/١.

فأما البغداديون من المعتزلة فنسب لهم السمرقندي وأبو الحسين أن الأمر عندهم أمر لعينه وصيغته، وإنما تصرف الصيغة لغيره بدليل. وهؤلاء يوجد منهم قسم ينكر كون الإرادة صفةً لله قائمة بذاته ومنهم الكعبي. وقسم منهم يثبت لله صفة الإرادة ومع هذا يوافق البغداديين، وهم النجَّارية من المعتزلة.

وينظر في ذلك الملل والنحل للشهرستاني (٨٨/١) وما بعدها.

وقال بعضهم[٥] : بل إنما يحتاج إلى إرادة واحدة، وهي الإرادة للمأمور به فقط.

وزعم البلخي[٦] منهم أن الأمر هو هذه الأصوات، وأنها لنفسها تكو ن أمراً بما هي أمربه، وأنه لا يصح أن توجد إلاّ و هي أمر به[٧] وأن ما هو بصيغته من الإباحة والتهديد ليس من جنسه. وقد بينّا فساد جميع هذه الأقاويل في الكتاب الكبير والأوسط[٨] و غيرهما بما يُغني الناظر فيه، وكل هذا إ نما ورَّطهم فيه

---

(٥) أي بعض المعتزلة. وقد بين الغزالي في المستصفى ٤١٤/١ فساد هذا القول من وجهين.
الأول: يلزم على هذا القول أن يكون قوله تعالى: ﴿ادخلوها بسلام آمنين﴾وقوله تعالى: ﴿كلوا واشربوا هنيئاً بما أسلفتم في الأيام الخالية﴾ أمراً لأهل الجنة. فتكون الدار الآخرة دار تكليف ومحنة، وهو خلاف الإجماع.
الثاني: يلزمهم أن يكون القائل لنفسه (افعل) مع إرادة الفعل من نفسه آمراً لنفسه، وهو محال بالإتفاق.

(٦) هو أبو القاسم عبدالله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي، تتلمذ على أبي الحسين الخياط، وهو رأس طائفة من المعتزلة تسمى الكعبية. وهو من معتزلة بغداد، وينصر مذهبهم. قال أبو علي الجبائي: كان الكعبي أعلم من أستاذه الخياط ، كان غزير العلم في الفقه والكلام والأدب. له عيون المسائل وكتاب تفسير، توفي في أيام المقتدر سنة ٣١٩هـ له ترجمة في كتاب (باب ذكر المعتزلة) ص٥١ وفي وفيات الأعيان ٢٤٨/٢.

(٧) بيّن إمام الحرمين في البرهان ٢٠٥/١ حقيقة مذهب الكعبي وهو أنه خالف معتزلة البصرة في اشتراط ثلاث إرادات في الأمر فاعترف باثنتين هما:
الأولى: أن يريد الآمر إحداث اللفظ. فإذا خرجت منه سهواً وكان نائماً لا يكون آمراً.
الثانية: أن يريد من المأمور فعل المأمور به. فإذا كان لا يريد الامتثال لا يكون آمراً.
وأما الثالثة: وهي إرادة وقوع اللفظ أمراً. فقال إنها صفة تلزم اللفظة، فقول القائل «افعل» يكون أمراً لنفسه.
وقد ذكر إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة ٢٠ب أن الكعبي هو المبتدع لهذا القول، وأنه لم يتابع عليه، والذي في الميزان للسمرقندي ص٨٨ أنه تابعه على ذلك معتزلة بغداد. وأرجع هذا المذهب إلى أنهم ينكرون كون الإرادة صفة لله قائمة بذاته وأنهم فسروا ما ورد من وصفه أنه مريد لأفعاله أنه خالق لها على وفق علمه غير مكرهٍ عليها. وحملوا إرادة الله لأفعال عباده بأنه آمر بها راضٍ عنها.
وينظر في ذلك البحر المحيط: ٣٤٩/٢ والملل والنحل للشهرستاني: ٧٧/١.

(٨) هذا هو الموضع الثالث الذي يشير فيه الباقلاني لكتابيه الكبير والأوسط. وقد تقدمت الإشارة للموضعين السابقين في الجزء الأول مما يدل على أن الكتاب الذي أحققه هو «الصغير».

قولهم: ليس الأمر بشئ أكثر من هذه الأصوات، وليس الأمر على ما قالوه لما بيَّناه من قبل في باب الإخبار عن الكلام ما هو؟ وما حقيقته؟ بما يغني عن الإطالة برده[٩] ونستدل في فصول القول في النسخ على أن الأمر لم يكن أمراً لإرادة المأمور به.

وقد زعم الجمهور من الفقهاء[١٠] أن الأمر هو نفس الأصوات التي صيغتها القول «إفعل» وأنها إنما تصير أمراً لصيغتها وتجردها من القرائن الصارفة لها عن كونها أمراً.

وهذا أيضاً باطل من وجوه :

أحدها: إن هذه الأصوات توجد على صورتها من النائم والمغلوب ويسمع منه القول «إفعل» وإن لم يكن أمراً بشئ، فبطل أن يكون لصيغتها مع وجودها وخروجها عن كونها أمراً.

فإن قالوا: قد قلنا أنه أمر لصيغته المتجردة عن القرائن.

يقال لهم: فهذه الصيغة إذا وجدت من النائم والمغلوب فهي عارية من القرائن الصارفة لها عن كونها أمراً، فيجب لذلك أن تكو ن أمراً، ولا مخرج من ذلك.

فإن قالوا: زوال عقل المتكلم بها أخرجها عن أن تكون أمراً.

يقال لهم: لو كان ذلك كذلك لكان أمراً لقرينة هي وجود العقل لا لصيغته، وهذا ترك لقولهم بأنه أمر بمجرد/ الصيغة[١١]، وعلى أنه قد تقع هذه الصيغة ص١٢٧

---

(٩) تقدم في الجزء الأول من هذا الكتاب ص ٣١٦.

(١٠) ونسبه في شرح الكوكب المنير ١٣/٣ للأئمة الأربعة. وقال إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة «٢٠ب» «وقد زعم كثير من الفقهاء» وارتضى ماذهب إليه الباقلاني لأنه قلما يخالفه في تلخيص التقريب.

(١١) الجميع يتفق على أن صدور صيغة «افعل» من النائم والمغلوب لا تكون أمراً وإلزام الباقلاني لجمهور الفقهاء بأنه يلزم على قولهم كون قول النائم «افعل» أمراً إلزام باطل، إما لأنهم يعتبرون نومه وعدم حضور عقله قرينة مانعة من كونها أمراً، أو أن تكلم النائم والمغلوب وغيرهما بلفظة «افعل» يخرج عن كو نه أمراً، لأنهم يشترطون إما العلو أو الاستعلاء أو كليهما معاً.

مع وجود العقل والعلم بها وبوقوعها من المتكلم المهدِّد بها، وإن لم تكن أمراً لوجود الفعل والعلم بها فسقط ما قالوه[١٢]

على أنه لا يخلو أن يكون أمراً لنفس الصيغة فقط أو لعدم القرائن المخرجة لها عن كونها أمراً أولهما جميعاً ومحال أن يكون أمراً لصيغته وصورته لما بيَّناه.

ومحال كونه أمراً لعدم معنى لو اقترن به لخرج عن أن يكون أمراً، لأن عدم المعنى لا يصح أن يكون علةً لحصول القول أمراً، كما لا يجوز أن يكون الآمر المتكلم آمراً متكلماً لعدم معنى.

وكذلك الآمر لا يصح كونه آمراً لعدم معنى، لأن علل الاحكام يجب أن تكون ذواتاً موجودة على ما بيَّناه في الكلام في أصول الديانات، فاستحال لذلك أن يكون عدم القرائن التي يومئون إليها علة لكون القول أمراً[١٣] ويستحيل أيضاً أن يكون إنما صار القول «إفعل» أمراً لصيغته وعدم القرينة، لأنا قد بيَّنا أن كل واحد منهما لا تأثير له بانفراده في كونه أمراً، فلا تأثير لهما أيضاً بالإجتماع[١٤] لما قد بيَّناه في الكلام في الأصول.

---

(١٢) وجمهور الفقهاء لا يلزمهم هذا - أيضاً - إذ أنهم يصرفون الصيغة إلى التهديد إذا وجدت قرينة تدل على أنه تهديد. وإذا لم توجد قرينة صارفة يكون أمراً.

(١٣) قال السمرقندي في الميزان ص٩٣ وقال أهل التحقيق إن هذه الصيغة لم تكن أمراً أو دلالة على الأمر لعينها، فإن عينها توجد في موضع القرينة ولا تكون أمراً. ولكن تكون أمراً لتعريها وتجردها عن القرائن الصارفة عن معنى الأمر. وأما ما اعتمد عليه الباقلاني وقرره في أصول الديانات من عدم جواز التعليل بالنفي فهو مرجوح لورود التعليل بالنفي في كتاب الله سبحانه في قوله تعالى: ﴿ ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾، وفي سنة رسول الله في قوله صلى الله عليه وسلم «لا تبع ما ليس عندك» وعلى ألسنة أهل اللغة في قولهم «عاقبت عبدي لعدم طاعته» وعلى ألسنة الفقهاء في قولهم: يحرم بيع العبد الآبق لعدم القدرة على تسليمه. ثم ما من لفظٍ منفي إلاّ ويمكن التعبير عنه بلفظ مثبت، فقولنا غير موجود يساوي قولنا غائب.

(١٤) تقرير الباقلاني عدم جواز كون «إفعل» أمراً لصيغتها أو لتجردها عن القرائن. ثم توصله من ذلك إلى أنهما إذا اجتمعا يستحيل كونهما علة. غير مسلم له. لأنه قد يكون كل واحد منهما على انفراده ليس مؤثراً ولكن إذا اجتمعا يكونان مؤثرين كجزئي العلة، فكل جزء غير مؤثر بمفرده، ولكن إذا اجتمعا حدث التأثير. وهو يشبه عند المتكلمين قولهم إن الطرد لوحده لا يصلح طريقاً لإثبات العلة وكذلك العكس لوحده. ولكن إذا اجتمعا كانا طريقاً لإثبات العلة.

فصل: ومما يدل - أيضاً - على أن نفس هذه الأصوات قد ترد في الكلام مرة للأمر بالفعل ومرة للنهي وتارة للزجر والترهيب، و تارة للإباحة، وتستعمل في ذلك أجمع على طريقة واحدة[15]، فلو ساغ لقائل أن يقول إنها لصيغتها تكون أمراً بالفعل ولتجردها من القرائن لجاز لغيره أن يقول إن هذه الصيغة موضوعة للإباحة والتهديد بمجردها وإنما وضعت لإفادة ذلك والدلالة عليه إذا عريت من القرائن الصارفة لها إلى كونها أمراً. ولما لم يجد كل مدعٍ لشيء من ذلك فصلاً بينه وبين القائل بضد قوله سقط القولان جميعاً، وثبت بذلك ما قلناه[16]

فصل: فإن قال منهم قائل: إنما يكون القول «افعل» مع عروه من، القرائن مفيداً بطريق الاصطلاح والوضع لا بطريق التعليل لكونه كذلك فقد فسد ما قلتموه من أنه إذا لم يكن للصيغة ولا لعدم القرينة تأثير في كونه أمراً لم يكن لهما تأثير بالإجتماع، لأن هذا إنما يجب فيما طريقه التعليل بالمعاني، دون ما يفيد بالمواضعة والاصطلاح.

يقال له : فأنت إنما تدعي إذا في هذا لغة واصطلاحاً لا أصل لهما، فما الفصل بينك وبين من قال: إن مجرد القول «افعل» العاري من القرائن موضوع للإطلاق والإذن أو التهديد، دون الأمر فلا تجد في ذلك فصلاً.[17]

---

(١٥) لا يسلم الجمهور بأن صيغة «افعل» ترد للأمر والنهي والزجر والترهيب والإباحة على طريقة واحدة. بل هي أظهر في كونها للأمر. ولهذا تحمل عليه إذا تجردت عن القرائن دون غيرها من المعاني.

(١٦) حكم الباقلاني بسقوط القولين جميعاً لأن كل شخص يدعي خلاف ما يدعيه الآخر يهدم كثيراً من أحكام الشريعة لأن الأحكام المتفق عليها قليلة بالنسبة للمختلف فيها. ولذا فالمنهج الذي لا ينبغي الحيد عنه الأخذ بالراجح بحسب الدليل. وفي مسألتنا هذه، فإن مدعي كون «افعل» للإباحة والتهديد مخالف لجمهور أهل اللغة الذين أطبقوا في كتبهم على قولهم باب الأمر «افعل» مما يدل على أنها أظهر في الأمر. ومن المعلوم عند أهل اللغة أن اللفظ يحمل على معناه الظاهر إذا لم يوجد صارف إلى غيره.

(١٧) فيما تقدم من حواشٍ في هذا المبحث ما يفيد أنه يوجد ما يفصل به بين المعاني التي ذكرها الباقلاني رحمه الله.

فصل: واعلموا - رحمكم الله - أن الأصل/ في طريق العلم بإبطال جميع هذه الدعاوي على أهل اللغة علمنا بأننا غير مضطرين إلى العلم بصدق الخبر عنهم في هذه الدعاوي[١٨] وأنه لا دليل على صحة الخبر عنهم بذلك، فوجب القضاء ببطلان كل هذه الدعاوي والأخبار، والقول بأن هذه الصيغة مشتركة بين الدلالة على الأمر وغيره[١٩] مما ذكرناه إذا وقعت من العاقل القاصد مقترنة بما يدل على قصده إلى بعض محتملاتها. فإن عَرِيَت من ذلك وجب الوقف فيها، كوجوبه في جميع الأسماء المشتركة في معاني مختلفة. ص١٢٨

فصل: وكل شيء دللنا به على أن الأمر معنى قائم في النفس وأنه أمر لنفسه، وأن معناه وحقيقته أنه اقتضاء الفعل، فإنه دليل - أيضاً - على أن النهي معنى في النفس، وأنه نهي عما هو نهي عنه لنفسه، وأن معناه وحقيقته أنه «القول المقتضي به ترك الفعل» وقولنا أنه اقتضاء ترك الفعل واجتنابه والكف عنه بمعنى واحد[٢٠].

ولا بد أن يكون متعلق المطالبة بأن لا تفعل الفعل مطالبة بفعل ضدٍ له يوصف بأنه كفٌ عنه تركٌ واجتناب له، ولا يصح أن يكون مقتضى النهي عنه عدم الفعل وأن لا يكون فاعلاً لشيء، لأن عدم الشيء المستدام عدمه لا يصح أن يكون مقدوراً ومتعلقاً بفاعل بجعله معدوماً لما قد بيَّناه في الكلام في أصول

---

(١٨) يعني الباقلاني أن ما ورد عن أهل اللغة من أخبار في أن صيغة «إفعل» ظاهرة في الأمر، تدل إذا تجردت عن القرائن عليه، لا تفيد العلم الضروري. واللغة لا تثبت إلاّ بهذا الطريق.

(١٩) وبهذا قرر الباقلاني حقيقة مذهبه، وهو أن صيغة «إفعل» مشتركة في الدلالة على الأمر وغيره، فإن عَرِيَت عن قرينة وجب الوقف فيها، كما هو الحال في حكم جميع الأسماء المشتركة.

(٢٠) يريد الباقلاني رحمه الله - أن كل ما تقدم من بيان حقيقة الأمر ثابت للنهي مع فارق أن الأمر يقتضي إ يجاد الفعل، والنهي يقتضي ترك الفعل.

الديانات(٢١). فوجب أن يكون موجب الأمر و النهي تكليف فعل يكسبه العبد، إما إقداماً على فعل أو على تركٍ له واجتناب وعلى ذلك يستحق الذم والمدح، ويكون الوعيد والوعد والثواب والعقاب، ولو كان من لم يفعل ما نُهي عنه لم يَصِر طاعة، ومن لم يفعل ما وجب عليه لم يقترف ذنباً ويجيء قبيحاً، لكان مثاباً ومعاقباً مذموماً على غير شيء، وذلك خروج عن قول المسلمين، فثبت ما قلناه.

---

(٢١) إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة «٢١أ» لم يتعرض في هذا الفصل إلاّ لتعريف النهي فقط. وذلك لأن ما يتضمنه النهي سيأتي الكلام عليه في مسألة مستقلة. و هي فيها أقوال حررها إمام الحرمين في البرهان ١/٢٥٠ وهي:

أ) ذهب بعض الأشاعرة إلى أن عين الأمر بالشيء نهي عن أضداد المأمور به.

ب) ذهب الباقلاني أخيراً إلى أن عين الأمر لا يكون نهياً، ولكنه يتضمنه ويقتضيه.

ويمثل قوله هذا قال المعتزلة. مع مراعاة الاختلاف بينهم في كون الكلام هو القائم بالنفس أو هو الصوت والحرف.

جـ) ذهب جمهور الأشاعرة إلى أن النهي عن الشيء أمر بأحد أضداده المنهي عنها، والأمر بالشيء نهي عن جميع أضداد المأمور به.

د) ذهب إمام الحرمين إلى أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن أضداده.

بـــاب
القول في الفرق بين الإباحة والأمر

اعلموا - رحمكم الله - أن الإباحة للفعل هي «الإطلاق له والإذن فيه وتخيير بين فعله وتركه الجاري مجراه دون المحرم من تروكه، وعلى هذا سلف الأمة والدهماء[1] من المتكلمين والفقهاء.

وزعم البلخي ومن تبعه أن المباح مأمور به[2]، وأن الأمر به دون رتبة الواجب

---

(١) الدهماء لغة العدد الكثير وجماعة الناس على ما في القاموس المحيط ص١٤٣٣.

(٢) كثير من الأصوليين عبَّر عن مذهب البلخي بأنه يقول « لا مباح في الشريعة» وقد وقع الإجماع قبل البلخي على أن الأحكام التكليفية خمسة ومنها المباح. وقد بنى البلخي قوله في هذه المسألة على قوله «الأمر بالشئ نهي عن ضده»، وعلى قوله «مايتوصل به إلى فعل الواجب فهو واجب، فينتج من هاتين القاعدتين أنه إذا لم يتم ترك الحرام إلاّ بفعل المباح يصبح فعل المباح واجباً، لأن ما لا يتم الواجب إلاّ به ففعله واجب. وعلى هذا يمكن وصف جميع الأفعال بالوجوب من حيث إنه يلزم عليها ترك الحرام. بل صرح البلخي كما ذكر ابن برهان في الوصول إلى الأصول ١٦٨/١ بأنه لا يبعد إطلاق اسم الوجوب على المحظور إذا كان يترك به محظوراً آخر أعظم منه كمن يترك الزنا متشاغلاً بلعب الشطرنج. ولكن لا أظن أن البلخي ينكر المباح من حيث هو مخيَّر بين فعله وتركه، كما صرح بعض الأصوليين بذلك عنه. واشتهرالنقل بإنكار وجود المباح في الشريعة عنه. حتى كان المتبادر للذهن اسمه - عند ذكر هذه المسألة - ولكن قال ابن النجَّار في شرح الكوكب المنير ٤٢٥/١: قال ابن العراقي - يعني أبازرعة أحمد بن عبد الرحيم صاحب الغيث الهامع -: «ومن العجب ما حكي عن الكعبي وإمام الحرمين وابن بَرهان والآمدي من إنكار المباح في الشريعة، وأنه لا وجود له أصلاً، وهو خلاف الإجماع».

وأقول: ما نسبه ابن العراقي لهم لم أجده صريحاً لهم بل صرَّح بعضهم بخلافه. قال إمام الحرمين في البرهان ٢٩٥/١ «ثم إنكار الإباحة هجوم عظيم على الإجماع، فإن الكعبي ورهطه مسبوقون بإجماع الأمة علي الإباحة».

وقال ابن برهان في الوصول إلى الأصول ١٦٩/١: «واعلم أن كلام الكعبي لا مدفع له إذا سلم له ذلك الأصل الذي بني عليه وهو أن الأمر بالشيء نهي عن ضده» وابن برهان رحمه الله - لا يرى أن الأمر بالشئ نهي عن ضده. وبالتالي لا تصح نسبة هذا المذهب له.

وقال الآمدي في الإحكام ٩٥/١ في مذهب الكعبي: «وإن استبعده من استبعده فهو في غاية الغوص والإشكال وعسى أن يكون عند غيري حله... ولا خلاص عنه إلاّ بمنع وجوب ما لا يتم الواجب إلاّ به. وفيه خرق للقاعدة المهدة على أصول الأصحاب». ويستفاد من كلام الآمدي أنه متوقف في المسألة والله أعلم.

وقال ابن الحاجب في المنتهى ص٤٠: والحق أن لا مخلص منه إلاّ بأن ما لا يتم الواجب إلاّ به مما هو لازم عقلاً أو عادة فليس بواجب، وهو الصحيح» بعد أن قال في صدر المسألة «المباح غير مأمور به خلافاً للكعبي». وينظر في المسألة نهاية السول مع البدخشي ١١٤/١، والمسودة: ص٦٥، والمستصفى ٧٤/١.

والندب من الأوامر، كما أن رتبة الندب منها دون رتبة الإيجاب، وإن كانا أمرين. وربما وقع الخلاف معه في العبارة، ولا طائل في النزاع فيها. وربما وقع في معنى.

فالخلاف في العبارة أن يقال: معنى أن المباح مأمور به أنه مأذون في فعله ومطلق ومحلل له ذلك ومدلول من جهة السمع على أن له فعله وله تركه، وأنه[٣] وتركه المباح سيّان لا ثواب ولا عقاب عليهما. فإن أريد ذلك فهو اتفاق على المعنى وخلاف في العبارة[٤]

ص١٢٩ فأما الخلاف في المعنى فهو أن يقول القائل بذلك/: إن الإباحة للفعل اقتضاء له ومطالبة به على جهة الإيجاب أو الندب، وأنها نهي عن ترك المباح، وأن فعل المباح خيرٌ من تركه الجاري مجراه، وهذا باطل.

والذي يدل على بطلانه علم كل عاقل من نفسه الفصل بين كونه إذناً مطلقاً لعبده ومن تلزمه طاعته في الفعل، وبين أمره به واقتضائه له ونهيه عن تركه، كما يفصل بين أمره به ونهيه عنه وتوسعته وتضييقه، وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قالوه.

ومما يدل على ذلك أيضاً أن مقتضى الإباحة تعليق المباح: بمسبب المأذون له في الفعل وبمعنى القول له إفعله إن شئت، ومن حق الأمر بالفعل أن يكون اقتضاءً له ومطالبة به، ونهياً عن تركه على وجه ما هو أمر به على ما نبينه من بعد، فافترق لذلك حال الإباحة والأمر.

---

(٣) (وأنه) يريد بها (وأن فعله) ولو أظهر لكان أولى من الإضمار لعدم أمن اللبس.

(٤) تردد الباقلاني في كون الخلاف مع البلخي (الكعبي) خلافاً لفظياً أو خلافاً في المعنى. فقال إن لم يرتب الكعبي على فعل المباح وتركه ثواب ولا عقاب كان الخلاف لفظياً. وإن رتب على فعل المباح وتركه ثواباً أو عقاباً فالخلاف معنوي، ولم يجزم بكون الخلاف مع الكعبي هل هو معنوي أو لفظي.

فصل: فإن قيل: ما معنى قولكم إن المباح مخيَّر في فعله وتركه الجاري مجراه. وأنه[٥] وتركه الذي هذه حاله سيَّان؟

قيل: معناه أن المباح قد يترك بالمعصية الحرام ويترك بالنفل من الأفعال، ويترك بمثله من المباح، ويترك بواجبٍ موسع وقته. ولا يصح أن يكون له ترك مضيق مستحق، لأنه لا يصح إباحة ضد الفعل في وقت تضيقه واستحقاقه. فإذا ترك المباح بالنفل ترك بمأمور به هو خير من فعل المباح، وإن ترك بواجب موسع وقته ترك بفرض ليس بمباح، وإن ترك بمعصية حرام ترك تركاً محرماً محظوراً، غير أنه لم يكن محرماً من حيث كان تركاً للمباح، لكن لتعلق النهي بذلك الترك لأنه قد يشركه في كونه تركاً للمباح وما ليس بحرام من المباح المساوي له والنفل والواجب الموسع وقته، فلذلك كان مخيَّراً بينه وبين مثله وما جرى مجراه. وهو وتركه الذي هذه حاله سيَّان. وليس لأحد أن يعتل في أن المباح مأمور به، فإن من تروكه المحظور الحرام، والحرام واجب تركه، لأننا قد بيَّنا أنه لم يجب ترك الحرام لكونه تركاً للمباح من حيث ثبت أن للمباح تركاً، مثله لا يجب تركه، ولو كان المباح مأموراً به لأن من تروكه الحرام الواجب تركه لوجب لا محالة أن يكون المباح واجباً لازماً فعله إذا ترك به المحظور الحرام، ولما اتفق على فساد ذلك بطلت هذه الشبهة، وثبت أن المباح ليس بواجبٍ ولا مأمورٍ به.

فصل: فإن قال قائل: أفتقولون إن المباح داخل تحت التكليف؟[٦]

---

(٥) يريد بقوله (وأنه) وأن فعله.

(٦) نقل جمع من الأصوليين عن الاستاذ أبي اسحق الاسفرائيني - رحمه الله - أنه قال بأن المباح داخل تحت التكليف بمعنى أنه يجب اعتقاد الإباحة فيكون خلاف الجمهور مع الأستاذ أبي اسحق خلافاً لفظياً. فالجمهور يفسرون التكليف بإلزام ما فيه كلفة، ولذا لم يعتبروا المباح تكليفاً. بل حدث خلاف في اعتبار المندوب من التكليف، واختار السبكي في جمع الجوامع، وابن برهان في الوصول إلى الأصول ٧٥/١، والآمدي في الإحكام ١٧٣/١، والقرافي في شرح التنقيح ص٧٩، وإمام الحرمين في البرهان ١٠١/١، وغيرهم أن المندوب ليس مكلفاً به لأن التكليف عندهم إلزام ما فيه كلفة. وقال الاستاذ أبو اسحاق وابن قدامة والطوفي وابن قاضي الجبل من الحنابلة أنه مكلف به بمعنى أن التكليف طلب ما فيه كلفة. وينظر في ذلك : المسودة ص ٣٥، وشرح الكوكب المنير ٤٠٥/١، ومنتهى ابن الحاجب ص٤١ ولوحة ٢٢ من تلخيص التقريب لامام الحرمين.

قيل له: إن أردت بذلك أنه ما قد أعلم المكلف من جهة السمع تحليله وإطلاقه والإذن له في فعله فذلك صحيح، وإن عنيت أن المكلف مأمورٌ به على وجه الفرض أو النفل فذلك باطل بما قدمناه.

فصل: فإن قيل: أفتقولون إن المباح من الأفعال حسن أو قبيح؟

قيل: لا يجوز وصفه بذلك، لأنه لا تكليف علينا في تعظيم فاعل المباح ومدحه
ص١٣٠ به والثناء عليه/ ولا بذمه وانتقاصه، وليس معنى حسن الفعل أو قبحه أكثر من تكليفنا تعظيم فاعله و مدحه أو إهانته وذمه، أو اعتقاد استحقاقه لذلك، وإن لم نؤمر به فيه، وإنما قلنا أو اعتقاد استحقاقه لذلك، وإن لم نؤمر به لأجل قيام الدليل على وقوع المعاصي من الأنبياء عليهم السلام[7]، وإن لم يجب علينا إهانتهم بها وذمهم وسوء الثناء عليهم لموضع تفضل الله سبحانه بإزالة المستحق عليهم من ذلك، وأمرنا بالكف عنه لما أراده من إعظامنا إياهم وتوقيرنا لهم.

فصل: فإن قال قائل: أفتقولون : إن الله سبحانه مريد لفعل المباح إذا وقع من فاعله؟

قيل له: أجل، ولكل حادث من أفعال الخلق على مراتبه وتصرف أحواله.[8]

وقد زعمت القدرية أن الله سبحانه غير مريدٍ للمباح ولا كارهٍ له، لأنه لا

---

(٧) يوجد نزاع شديد فيما يجوز على الأنبياء من المعاصي. فبعضها مجمع على عصمتهم منها كالشرك وما ينفر الناس عنهم من الصفات، ولو قيِّد المعاصي ببعضها لكن أولى حتى لا يُظن جواز المعاصي عليهم، مطلقاً عليهم السلام. وأكد الباقلاني – رحمه الله – في هذا الفصل أن الذي يقبِّح ويُحسن هو المشرع، والمشرع لم يمدح فاعل المباح ولم يذمه – وبالتالي يمسك العالم عن وصف المباح بالحسن أو القبح. خلافاً للمعتزلة الذين يصفون الأفعال بالقبح والحسن لصفات هي عليها يدركها العقل.

(٨) هذا الفصل مبني على مسألة خلق أفعال العباد، والذي سبق بيان الحق فيها وأقوال شتى المذاهب فيها، والباقلاني هنا يقرر فساد مذهب المعتزلة في هذه المسألة الذي هو عدم إرادة الله – سبحانه وتعالى – لوقوع المباح. والأشاعرة الذين يمثلهم الباقلاني يرون أن الله سبحانه لا يحدث في ملكه إلاّ ما يريد. فكل فعل من أفعال الخلق مهما كان حاله مراد لله سبحانه.

صفة له تزيد على حدوثه تقتضي إرادته أو كراهيته، ولو كان كذلك لأمر به أو نهي عنه.

فإن قال قائل: فيجب أن يكون آمراً بالمباح إذا كان قد قال لفاعله: افعله وهو مريد له منه إذا كان المعلوم وقوعه منه، لأن القول «افعل» إنما يصير أمراً لإرادة الفعل المذكور فيه(٩). يقال له: لا يجب ما قلته، لأننا قد بيّنا فيما سلف أن الأمر أمر لنفسه لا لإرادة الفعل المذكور فيه فسقط ما قلته.

ويدل على فساد هذا القول - أيضاً - أنه قول يوجب على من زعم منهم أن الله سبحانه قد أراد دخول أهل الجنة إليها مع قوله تعالى ﴿ادخلوها بسلام آمنين﴾(١٠) وأراد أكلهم وشربهم مع قوله تعالى: ﴿كلوا واشربوا هنيئاً بما كنتم تعملون﴾(١١) أن يكون الله تعالى آمراً وناهياً ومكلفاً لأهل الجنة، وأن يكونوا في دار محنة وتكليف(١٢).

وقد اضطربت القدرية عند هذا الإلزام، فقال كل من حقق كلامه، وعلل كونه أمراً بالإرادة للمأمور به أنه سبحانه وتعالى غير مريدٍ لدخولهم الجنة، ولا لأكلهم وشربهم وتصرفهم، لأنه لو أراد ذلك مع قوله لهم: ﴿ادخلوها بسلام آمنين﴾(١٣) لوجب أن يكون آمراً لهم بذلك، وأن تكون كدار الإبتلاء والمحنة، وأن يكونوا مرهبين ومزجورين ومرغبين. وهذا يوجب إفساد النعيم، وكونهم في تنغيص وتكدير، وذلك باطل.

---

(٩) هذا القائل من المعتزلة لأنهم هم القائلون بأن الأمر هو إرادة الفعل.

(١٠) سورة الحجر ٤٦.

(١١) سورة الطور ١٩ والمرسلات ٤٣.

(١٢) هذا الإلزام ذكره إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٢٢). وقال إن المعتزلة اضطربت غاية الاضطراب مما حدا بجمهورهم القول بعدم إرادة الله سبحانه وتعالى دخول أهل الجنة الجنة عدا أبا هاشم الجبائي منهم حيث قال إنه مريد لدخول أهل الجنة الجنة.

(١٣) سورة الحجر ٤٦.

وقال ابن الجبائي[١٤] منهم أنه أمر لهم بدخول الجنة، ومريد منهم دخولها مع قوله: ﴿ادخلوها﴾ لأنهم لا يصلون إلى ثواب أعمالهم إلاّ بدخولها وترك إثابتهم
ص١٣١ ظلم لهم، وهو كاره لظلمهم ومريد لأجل ذلك منهم/ الدخول[١٥] والأكل والشرب ما يصلون به إلى ثواب أعمالهم، وكاره لترك الدخول الذي لا يصلون به إلى الثواب - وهذا يوجب أن يكون أمراً لهم بدخول الجنة على سبيل الفرض والوجوب لقوله: ﴿ادخلوها﴾. وإرادة الدخول منهم، وكراهيته لتركه، وكل مأمور به و مكروه تركه فإنه واجب مفروض، ولا بدَّ في الإيجاب والنهي عن الترك من ترغيب وزجر وترهيب ووعد ووعيد فيجب أن تكون هذه حال أهل الجنة، وأن يكونوا في دار تنغيص كهذه الدار، وذلك خروج عن الإجماع. وهذا أحد الأدلة على أن القول «إفعل» لا يجب كونه أمراً لإرادة الفعل المذكور فيه، ولا جواب لهم عنه.

ويلزم القدرية أيضاً - أن يكون الإنسان آمراً لنفسه بالفعل إذا خاطب نفسه. وقال: يا نفسي افعلي كذا وكذا، وأراد الفعل، لأنه قد وجد القول مع إرادة الفعل[١٦]

فإن قالوا: القائل لنفسه افعلي كذا وكذا قد تقدمت الإرادة له، والإرادة المتقدمة على المراد عزمٌ عليه، فلم تؤثر في كون القول أمراً.

يقال لهم: لم قلتم ذلك؟ وما أنكرتم من وجوب تأثيرها سواء وجدت قبل المراد أو معه، فلا يجدون في ذ لك متعلقاً.

---

(١٤) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي أبو هاشم قدم بغداد سنة ٣١٤ هـ كان ذكياً رأساً في الاعتزال على رأس الطبقة التاسعة وله فرقة تسمى باسمه. تتلمذ على والده وغيره، وأخذ عنه أبو عبدالله البصري. توفي سنة ٣٢١ هـ. له كتاب الاجتهاد والجامع الكبير والجامع الصغير والأبواب الكبير والأبواب الصغير والمسائل العسكريات وأخرى. الفهرست ص٢٤٧.

(١٥) في المخطوطة (من الدخول) ومن زائدة.

(١٦) هذا الإلزام والنقاش حوله لم يتعرض له إمام الحرمين في تلخيص التقريب

ويقال لهم: فيجب أن لا تؤثر إرادة الفعل في كون القول أمراً، لأنه إنما يريد الفعل حين يقول له «إفعل» وهي لذلك إرادة موجودة مع الأمر، وهي والأمر متقدمان على المراد، فيجب أن لا يؤثر أبداً في كون القول للغير إفعل أمراً، فإذا لم يجب هذا بطل ما رمتم الانفصال به، هذا على أن الإرادة إنما يجب أن تؤثر في كون القول أمراً، لا في كون المأمور به وإرادة القائل لنفسه إفعلي، ولغيره إفعل موجودة مع القول، فيجب لمقارنتها له أن تؤثر في كونها أمراً، فبطل بذلك ما قالوه.

بـــاب

القول في إحالة أمر الآمر لنفسه ونهيه لها(١٧)

وقد اتفق على أنه لا يصح أمر الآمر لنفسه، والدليل على ذلك أنه لا تأثير لطلب العاقل الفعل من نفسه واقتضائه منها بالقول، لأن المكتسب من الخلق للفعل إنما يكتسبه لتوفر دواعيه إليه وعلمه بما له فيه من النفع، وما عليه في تركه من الضرر، فإذا قَدر عليه وأراده وتوفرت دواعيه عليه فعله لا / محالة، ص١٣٢
فما وجه أمره لنفسه به؟

ويدل على ذلك أن الأمر والنهي لا بدَّ أن يقترن بهما ترغيب بتفضل أو بمستحق، وترهيب بفعل ضرر مستحق بالمخالفة. والإنسان لا يصح أن يضر نفسه، ويترك دفع الضرر عنها مع قدرته على ذلك وعلمه به وقصده إليه، لأجل نهي لنفسه عن ذلك وأمرٍ لها بترك. فبان أنه لا معنى ولا وجه لجواز أمر الآمر لنفسه، وإنما يصح أمره لغيره.

فصل: فإن قال قائل: أفيجوز أن يأمر الآمر كل غيرٍ له ممن يصح علمه بالخطاب وتلقيه عنه؟

قيل له: أما جواز وقوع أمر الآمر لكل غيرٍ له ممن يصح علمه بالخطاب وتلقيه عنده - وإن كان فوقه، وممن لا يجب عليه طاعته - فإنه جائز صحيح(١٨)، ولكنه مما لا يلزم امتثال موجبه، ولا معنى ولا وجه له. وإن أراد السائل عن هذا أن أمر العبد لربه عزَّ وجل، والعبد لسيده، والولد لوالده صوابٌ وحسنٌ وحقٌ يجب الانقياد لصاحبه، فذلك خطأ وجهل بإجماع الأمة، ومما لا وجه له.

---

(١٧) هذا الباب والفصل الذي بعده حذفهما إمام الحرمين من تلخيص التقريب.

(١٨) جواز وقوع لفظ الأمر من الأدنى للأعلى قال به الباقلاني وأتباعه لأنهم لا يشترطون إرادة الأمر الامتثال، بل يشترطون إرادة الأمر إحداث الصيغة فقط، دون وجوب الانقياد للأمر.

باب[1]

ذكر أقسام الأمر ومراتبه وذكر الفائدة المختصة به

قد بينا فيما سلف أن الإباحة والأمر والنهي والسؤال والرغبة وغير ذلك من أقسام الكلام معانٍ في النفس مختلفة الأجناس، وأنها لنفسها تتعلق بمتعلقاتها . ومن هو آمر وناهٍ بها، ولمن هي أمر ونهي له من المكلفين، وبما هي أمر به ونهي عنه من اكتساب العباد، وكشفنا ذلك بما يغني عن رده، فإذا ثبت ذلك بطل قول من زعم أن شيئاً مما ذكرنا من أقسام الكلام إنما يكون مفيداً لما هو مفيد له ومتعلق به بمواطأةٍ ومواضعةٍ على ذلك وإنما العبارات عن أقسام الكلام هي التي لا تكون مفيدةً ودلالةً على ما هي دلالة عليه إلاّ بالمواضعة والاتفاق، وهي التي تدخلها الحقيقة والمجاز وتصلح للتعبير بها عن أقسام الكلام المختلفة المتضادة وغير المتضادة، والتي تصلح أن تكون عبارة عن الخصوص الذي في النفس تارة وعن العموم أخرى. فهذا مما يجب ضبطه، ولا يسوغ لباغي تحصيل علم هذا الباب جهله[2].

وأما القائلون بأن الأمر والنهي وغيرهما من أقسام الكلام ليس بشئ غير هذه الأصوات من المعتزلة ومن وافقهم على ذلك من أهل الضلال والأهواء ومن لم يعتمد الدخول في بدعتهم من ناشئة الفقهاء[3] الذين لا علم لهم بالكلام في

---

(١) هذا الباب حذفه إمام الحرمين في تلخيص التقريب، لأنه سيأتي له بحث موسع فيما بعد .

(٢) قدم الباقلاني لهذا الباب بالتأكيد على مذهبه الذي يعتقده في كون كلام الله سبحانه وتعالى معانٍ في النفس مختلفة الأجناس، والألفاظ إنما تعبر عما في النفس. وأكد على بطلان مذهب خصومه المعتزلة من كون كلام الله صوت وحرف.

ومذهب المعتزلة في هذه الجزئية موافق لمذهب السلف وهو الحق. ينظر مذهب المعتزلة شرح الأصول الخمسة ص٥٢٨ والمغني في أبواب العدل والتوحيد ٨٤/٧.

(٣) الناشئة جمع ناشئ، وهو الغلام والجارية الذي جاوز حدَّ الصغر، ووصف من قال من الفقهاء بهذا القول بهذا الوصف فيه تنقيص لهم وتقليل من شأنهم. ينظر القاموس المحيط ص٦٨.

هذا الباب، فإنهم يقولون: وإن كل قسم من أقسام الكلام إنما يصير متعلقاً بمتعلقه ومفيداً لما تضمنه بالمواطأة والمواضعة على دلالته ومعناه. وهذا خطأ منهم عظيم.

الأقوال في دلالة الأمر المجرد عن القرائن

ص١٣٣ وقد اختلفوا/ فيما وضع الأمر لإفادته في اللغة؟[٤]

فقال بعضهم: إنه وضع فيها لإطلاق المأمور به والإذن فيه فقط. وهذا قول كثير ممن زعم أن المباح مأمور به[٥] وقالوا: فإن اقترن به ما يدل على أنه ندب إليه من ترغيب فيه، و ضمان ثواب على فعله، صار ندباً، وإن اقترن به ما يدل على وجوبه من ضمان ثواب على فعله وعقاب على تركه صار واجباً، وإن عري من القرينتين كان إباحة وإطلاقاً.

وقال آخرون - وهم جمهور المعتزلة[٦] - إنه إنما وضع للندب إلى الفعل ودلالة على حسنه، وأنه مراد للآمر به فإن اقترن به ما يدل على كراهية تركه من ذم وعقاب كان واجباً. وتابعهم على ذلك كثير من الفقهاء، وحكاه كثير من

---

(٤) ذكر الباقلاني أربعة أقوال في دلالة الأمر المجرد عن القرائن هي:
الأول: إنه وضع في اللغة للإذن المطلق فقط. وبه قال من يرى أن المباح مأمور به.
الثاني: إنه وضع للندب. وهو قول جمهور المعتزلة ومنسوب لكثير من الفقهاء والشافعي.
الثالث: إنه وضع للإيجاب ونسبه الباقلاني للدهماء من الفقهاء.
الرابع: أنه مشترك بين الندب والإيجاب، ونسبه الباقلاني لأبي الحسن الأشعري وقال: هو الحق.

(٥) وهو الكعبي ومن تابعه على قوله. ونسبه إمام الحرمين في البرهان ٢١٥/١ لبعض المعتزلة.

(٦) نقل هذا القول إمام الحرمين عن بعض المعتزلة، وذكر أن عبد الجبار بن أحمد بيَّن سرَّ مذهبم في شرح العمد، وهو أن المراد بالأمر الطاعة، وهي تنقسم إلى مستحب وواجب. فإذا اقترن باللفظ وعيد على الترك كان ذلك دالاً على الوجوب. ولكن أبا الحسين في المعتمد ٥٧/١ اختار القول بالوجوب، وقال هو أحد قولي أبي علي الجبائي.

أصحاب الشافعي - رحمه الله - عنه[٧] وأنه استشهد على ذلك بقوله تعالى: ﴿واشهدوا إذا تبايعتم﴾[٨] و أمثاله مما ورد الأمر به على سبيل الندب.

وقال الدهماء من الفقهاء وغيرهم إنه موضوع لإيجاب المأمور به وحتمه إلى أن يقوم دليل على أنه ندب[٩].

وقال شيخنا أبو الحسن[١٠] رحمه الله وكثير ممن حصل علم هذا الباب من المتكلمين والفقهاء إنه محتمل للأمرين ومشترك بينهما، وإ نما يجب حمله على أحدهما بقرينة ودليل، وأنه لا مدخل للإباحة فيه لما بيناه من قبل، من أن المباح غير مأمور به. وهذا هو الحق الذي به نقول[١١].

---

(٧) الذي نقله إمام الحرمين في البرهان ٢١٦/١ عن الشافعي القول بالوجوب، وقال إنه لم يساعد الشافعي على ذلك من أصحابنا إلاّ الاستاذ أبو اسحق الاسفرائيني. ونسبه للشافعي إيضاً الغزالي في المنخول ص ١٠٧. ونقل الغزالي في المستصفى ص٢٩٣، والآمدي في الإحكام ١٤٤/١ أن الشافعي يقول بأنه للندب كما نقل الباقلاني هنا. وما نسب للشافعي مأخوذ من كلامه على بعض الآيات. ولم أعثر على شيء يتعلق بالمسألة في الرسالة.
وانظر البحر المحيط للزركشي ٣٥٣/٢

(٨) سورة البقرة : ٢٨٢

(٩) نسب هذا القول إمام الحرمين في البرهان ٢١٦/١ لجمهور الفقهاء وكذلك فعل الرازي في المحصول ٦٦/٢/١ وقال هو الحق. ونقله أبو اسحق الشيرازي عن أبي الحسن الأشعري وارتضاه، ولكن يوجد خلاف في كونه يفيد الوجوب باللغة أم بالشرع أم بالعقل. انظر اللمع ص٧.

(١٠) هو أبو الحسن علي بن اسماعيل بن أبي بشر الأشعري من أهل البصرة. كان معتزلياً تربى في بيت أبي علي الجبائي وتتلمذ عليه وتاب من ذلك بعد أن أقام على عقيدتهم أربعين سنة وأصبح رئيساً لطائفة تنسب إليه. له: اللمع والإبانة ومقالات الإسلاميين والأسماء والصفات، والرد على المجسمة وغيرها. توفي سنة ٣٢٤ هـ، تتلمذ عليه أبو عبدالله بن مجاهد الطائي وأبو الحسن الباهلي البصريان شيخا ابي بكر الباقلاني له ترجمة في : طبقات الشافعية لابن السبكي ٣٤٧/٣ - ٤٤٤ والفهرست ص ٢٥٧، وو فيات الأعيان ٤٦٤/١.

(١١) وحقيقة مذهب الأشعري في دلالة لفظة «افعل» هو أنها مشتركة بين الندب والوجوب، ولا تحمل على أحدهما إلا بقرينة وتابعه على ذلك إمام الحرمين في البرهان، والغزالي في المستصفى، وقال الآمدي في الإحكام ١٤٥/١ وهو الأصح. وهذا معنى التوقف الذي نسب لأبي الحسن الأشعري، ويوجد أقوال أخرى في المسألة ذكرها الإسنوي في نهاية السول ١٩/٢، والآمدي في الإحكام ١٤٤/٢، والزركشي في البحر المحيط ٣٥٦/٢ - ٣٧٢.

بـــاب
ذكر الفصل بين حقيقة الإيجاب والندب

فإن قيل: فما حقيقة الندب والفرق بينه وبين الإيجاب؟

قيل: حقيقة الندب أنه «اقتضاء الطاعة والانقياد بالفعل مع سقوط اللوم والمأثم بتركه» وبهذا ينفصل من الواجب.

ولا يصح أن يُحَدَّ الندب «بأنه ما كان فعله خيراً من تركه، من غير مأثم يلحق بتركه» لأن هذا تحقيق الفعل المندوب إليه دون الندب إليه الذي يفعل تارة ويترك أخرى(١).

فأما حد الإيجاب وحقيقته فإنه «اقتضاء الطاعة والانقياد بالفعل على وجهٍ يحرم ترك موجبه ومتضمنه، أو تركه وترك البدل منه، أو تركه على وجه ما أو يلحق المأثم على ترك متضمنه على وجه ما.»

وإنما قلنا على وجه يحرم تركه أو تركه وترك البدل منه لأجل أنه قد يكون متضمنه الواجب فعله، وبهذا بان من الندب(٢).

وإنما قلنا على وجه ما لأجل أنه قد يكون متضمنه الواجب فعله مستحق العين(٣)، كرد الوديعة وصيام يومٍ بعينه، وصلاة تضيّق وقتها، وأمثال ذلك. وقد

---

(١) لم يرتض الباقلاني الحد الثاني لأنه حد للفعل المندوب إليه وليس للندب. ولم يعرفه لغة وهو في اللغة: الدعاء، والحث على الفعل على ما في المصباح المنير ٥٩٧/٢ والقاموس المحيط ص١٧٥. وقد يعترض على الحد الذي ارتضاه بأنه غير جامع من حيث يخرج بعض المندوبات التي لا يسقط اللوم بتركها كترك السنن الرواتب استهانة. والاتفاق على ترك الأذان وصلاة العيدين في بلد مع أنها مندوبة عند طائفة من العلماء، ولذا قالوا لا بد من إضافة قيد حتى يدخلها وهو «لذاته» لأن هذه يلحق بتركها اللوم ليس لذاتها بل إما أن يكون للاستهانة بالسنن أو لترك شعيرة من شعائر الدين كالأذان وصلاة العيدين.

(٢) وذلك لأن المندوب يجوز تركه مطلقاً بدون بدل، وليدخل الواجب المخيَّر الذي يجوز تركه ولكن ببدل.

(٣) يريد بذلك الواجب المعيَّن والواجب العيني والواجب المضيَّق، كما يظهر في الأمثلة.

يكون موسعاً له ببدل، كالكفارات الثلاث المخيَّر فيها[٤] ويكون واسعاً وقته كالصلاة في أول الوقت ووسطه التي يسقط عند كثير من الناس تقديم فعلها إلى بدلٍ هو العزم على أدائها فيما بعد إن بقي بشرط من يلزمه التكليف[٥].

وقولنا: أو يلحق المأثم/ بترك متضمنه على وجه ما: لأجل أن تارك الفرض ص١٣٤
الموسع وقته يتركه عند كثير من الناس لا إلى بدلٍ هو العزم أو غيره ولكنه يأثم بتركه على وجه ما، وهو الترك له عند تضييق وقته، والندب مفارق للإيجاب في جميع هذه الوجوه.

وإنما اخترنا أن حد الإيجاب ما قلناه على القول حد الواجب، لأجل أن الواجب هو الفعل اللازم. والإيجاب شيء غيره، وهو صفة الموجب له، وقد يكون فعلاً له، وقد لا يكون كذلك. والحدود لا يصح استعمال التجوز فيها[٦] وإن كنا قد أطلقنا الواجب مكان الإيجاب، وقاله كثير من الناس.

فصل: ويجب متى ثبت ما بيناه أن حقيقة الأمر أنه اقتضاء الفعل على (غير) [٧] وجه المسألة أو اقتضاء الطاعة والانقياد به - أن يقال حقيقة الإيجاب والندب

---

(٤) وذلك مثل كفارة اليمين الثابتة بقوله تعالى: ﴿فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة﴾. وهي مثال للواجب المخيَّر.

(٥) قال جمع من العلماء إنه لا يجوز للمكلف تأخير الصلاة عن آخر وقتها إلاّ بشرط العزم على الفعل بعده. وبه قال معظم الحنابلة والشافعية والمالكية وأبو علي وأبو هاشم الجبائيان. وذهب لعدم الاشتراط الفخر الرازي وابن السبكي وابن الحاجب وأبو الحسين البصري، وأبو الخطاب ومجد الدين بن تيمية. وانظر في ذلك: المدخل لمذهب الإمام أحمد ص٦٠، والمسودة ص٢٨، والمعتمد ١/١٣٥، والإحكام للآمدي ١/١٠٥، ونهاية السول مع البدخشي ١/١١٢، والمجموع للنووي ٣/٤٩، والقواعد والفوائد الأصولية ص٧٠ ، وكشف الأسرار ١/٢٢٠.

(٦) ذكر العقلاء شروطاً للحدود، بعضها شروط صحة كالجمع والمنع، وبعضها شروط حسنٍ كاستعمال لفظ مجازي في الحد، لأن حمل اللفظ الوارد في الحد على معناه المجازي يحتاج إلى قرينة صارفة عن إرادة المعنى الحقيقي، وإذا ذكرت القرينة طال الحد، وإذا لم تذكر أوهم إرادة المعنى الحقيقي لأنه المُتبادر للذهن، ولهذا يعتبر عيباً أن تحد الصحة بأنها تاج على رؤوس الأصحاء لا يراه إلاّ المرضى.
وتجنباً لهذا العيب حد الباقلاني الإيجاب، ولم يحد الواجب، لأن الواجب وصف للفعل.

(٧) لفظة (غير) موجودة في المخطوطة، ويبدو لي أن إثباتها مفسد للمعنى. والله أعلم.

في كونهما اقتضاء للفعل على هذا الوجه لا تختلف ولا تتزايد، وأنهما يتعلقان بالمأمور على وجه واحد[٨]، وإنما يختلفان بأن يكون أحدهما تحريماً لترك المأمور به وحظراً له، والآخر غير تحريم لتركه وهو الندب فيختلفان لاختلاف الحكم في تركيهما، فأما في تعلقهما بما هما أمرٌ به فبعيد، لأن تعلق الأمر بالمأمور به يجري مجرى تعلق العلم بالمعلوم، والإدراك بالمدرك، والإرادة بالمراد الواحد، على الوجه الواحد في أن ذلك أجمع تعلق متساوٍ غير مختلف. وقد بيَّنا هذه الجملة في أصول الديانات بما يغني الناظر فيه إن شاء الله.

---

(٨) يقصد بتعلقهما على وجه واحد كون كل منهما اقتضاء للفعل.

بـــاب

القول في أن الندب مأمور به(1)

فإن قال قائل: إنما يصح لكم قسمة الأمر إلى واجب وندب، ووجوب الوقف في المراد متى عَرِيَ من قرينة الإيجاب والندب إذا ثبت لكم أن الندب مأمور به . وفي الناس من ينكر ذلك فَدلوا على هذا الأصل.

يقال له: الذي يدل على ذلك أمور:

أحدها: إن الأمة متفقة على أن كل ندب من الأفعال من صلاة وصيام وغيرهما فإنه طاعة لله تعالى، وأنه مفارق بكونه طاعة للمباح والمحظور من الأفعال. فلا بُدَّ أن يكون إنما صار طاعة لتعلق الأمر به، لأنه محال أن يكون إنما كان طاعة لجنسه ونفسه أو صفةٍ من صفات نفسه لصحة وجوده ووجود مثله وما هو من جنسه غير طاعة. ومحال - أيضاً - أن يكون إنما صار طاعة لحدوثه ووجوده. ولا يجوز أن يكون طاعة لكونه مراداً للمطاع لأنه قد يريد المباح، وما وقع - أيضاً - من المحظورات، وإن لم يكن طاعة لما قام من الدليل على وجوب كونه تعالى مريداً لجميع الحوادث من أفعاله وأفعال غيره المكلف منهم وغير/ المكلف(2). ولا يجوز - أيضاً - أن يكون طاعة لحصول العلم به ص١٣٥

---

(1) قول الباقلاني بأن المندوب مأمور به موافق لما ذهب إليه أحمد والشافعي وأكثر أصحابهما ومنهم الآمدي ١/١٧٠ وإمام الحرمين في البرهان ١/٢٤٩، والشيخ إبو إسحاق في التبصرة ص١٣٦، ونسبه الآمدي للكرخي وأبي بكر الرازي الحنفيان. وأبو الخطاب في التمهيد ١/١٧٤. وينظر شرح الكوكب ١/٤٠٦ فقد نقل عن الحلواني وأبي حامد من الشافعية وبعض الحنفية أنه مأمور به مجازاً لا حقيقة.

(2) هذا فيه رد على المعتزلة الذين يقولون إنما يصير الأمر أمراً بإرادة الآمر امتثال المأمور. وفيه نقض لمذهب المعتزلة في خلق أفعال العباد.

والخبر عنه، لأنه قد يشركه في ذلك ما ليس بطاعة من المباح والمحظور. ولا يجوز - أيضاً - أن يكون إنما صار طاعة لحصول الثواب وضمانه عليه ووعده تعالى به، لأنه قد ثبت أنه لو أمر بطاعة من الواجبات والنوافل ولم يضمن عليها ثواباً لوجب أن يكون طاعة إذا وقعت موافقة للأمر، لأن ضمان الثواب منه تعالى على طاعته إنما هو تفضل منه وترغيب في الطاعة، وليس بواجب مستحق عليه، إذ كانت أقل نعمة له سبحانه على المكلفين يستحق بها طاعتهم على وجه العبادة والتعظيم، فثبت أنه ليس من حق الطاعة استحقاق الثواب عليها[٣] ولأنه قد يحبط المطيع ثواب طاعته بفعل الكفر والكبائر مما دون الكفر عند المخالفين[٤] فلا يخرج بإحباط ثوابها عن أن تكون طاعة، وكذلك فلا يجوز أن تكون المعصية معصية لوقوع العقاب عليها لأنها لو عفي عنها، أو أحبط المكلف عقابها بالتوبة أو ببعض الطاعات المؤقتة عليها لوجب أن تكون معصية وإن لم يكن عليها عقاب، فثبت بذلك أنه لا يجوز أن يكون طاعة وعصياناً لأجل الثواب والعقاب. ولا يجوز أن يكون طاعة لأجل خبر الله عزَّ وجل عن كونها طاعة وعلمه بكونها كذلك ودلالته على ذلك من حالها، لأن العلم والخبر الصدق من حقهما أن يتبعا المعلوم والمخبر عنه، فلا يتناولانه إلاّ على ما هو به. فإذا حصل كذلك صح

(٣) وفي هذا إبطال لمذهب جمهور المعتزلة عدا أبا القاسم ومن معه من معتزلة بغداد وهو أن الثواب يجب على الله للعبد لفعل الطاعات عن طريق الاستحقاق. واستدل الزمخشري لمذهبهم بقوله تعالى: ﴿ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله﴾. فقال في الكشاف ٥٥٨/١ «فقد وجب ثوابه عليه» وانظر الأصول الخمسة ص١٣٦، ٦١٤، وانظر مذهب جمهور أهل السنة في تفسير الرازي ١٦/١١ والأربعين في أصول الدين للرازي ص ٣٨٨، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص١٨٥، والمنتقى من منهاج الاعتقاد للذهبي ص٥٠، ومنهاج السنة ٣١٥/١.

(٤) قوله عند المخالفين يقصد به المعتزلة حيث قالوا بالإحباط، وهو زوال الطاعات بالمعاصي. قال عبد الجبار بن أحمد منهم في شرح **الأصول الخمسة** ص٦٣٢: «إن ما يستحقه المرء على الكبيرة من العقاب يحبط ثواب الطاعة، ويوجد خلاف بين أبي علي وابنه أبي هاشم في مقدار المحبط . ورجح عبد الجبار قول أبي هاشم وهو أن الإحباط يكون من المعاصي ومن الطاعات وقال: من أطاع عشراً وعصى عشرين فإن طاعته تذهب بما يقابلها من المعاصي، ويبقى عليه الزائد فقط وهو العشرة. وانظر المواقف للإيجي ص٣٤٠، وفتاوي شيخ الإسلام ٤٨٢/١٢.

تعلق العلم والخبر الصدق بكونه كذلك، ولهذا لم يجز أن يقال إن المحدث إنما صار محدَثاً لعلم العالم بحدوثه، لأنه لو لم يكن محدثاً في نفسه لما صح تعلق العلم بحدوثه، ولا كان الخبر عن كونه كذلك صدقاً، ولا صح قيام دليل على كونه محدثاً. وإذا كان ذلك كذلك ثبت أنه إنما كان طاعة لكونه مأموراً به، إذ لا شيء يمكن ذكره في تعليل كونه طاعة سوى ما قلناه، وهذا هو الذي عليه أهل اللغة.

وكذلك يقال فلان مطاع الأمر ومعصي أمره. ويقولون أمر فأطيع وأمر فعصي، وكذلك قال الله تعالى: ﴿أفعصيت أمري﴾(٥) وقال تعالى: ﴿ويفعلون ما يؤمرون﴾(٦) فقرن الطاعة بالأمر. وقال الشاعر:

ولو كنت ذا أمر مطاع لما بدا   توانٍ من المأمور في حال أمرك(٧)

ولم يقل أحد منهم فلان مطاع الإرادة ومعصيها، ولا أراد فأطيع. فثبت بذلك أجمع أن الطاعة إنما كانت طاعةً لكونها مأموراً بها.

وإذا ثبت ذلك وجب انقسام الأمر قسمين: واجب ونفل. ووجب الوقف فيه متى ورد عارياً من دليل الإيجاب ودليل الندب، ولم يكن لأحد أن يقول إنه يجب حمله على الإيجاب لعروه من دليل النفل إلاّ من/حيث كان لغيره أن يقول بل يجب ص١٣٦
حمله على النفل لعروه من دليل الإيجاب، و هذا يوجب أن يكون واجباً ندباً، إذا عريَ من القرينتين. ولا لأحد - أيضاً - أن يقول: إن أهل اللغة وضعوا مجرده ومطلقه إما بلفظ إن كان له صيغة على ما يدعون، أو بكونه أمراً فقط للإيجاب،

---

(٥) سورة طه : ٩٣

(٦) التحريم : ٦ والنحل : ٥٠

(٧) أورده أبو يعلى في العدة: ٢٥٣/١ بنفس اللفظ ولم يخرجه المحقق، وذكره الباجي في إحكام الفصول ص١٩٤ ولم يخرجه المحقق، وقال الجبوري لم نهتد لقائله. وأنا لم أستطع معرفة قائلة مع سؤال أهل اللغة عنه.

وإنما يحمل على الندب بقرينة الأمر حيث كان لخصمه أن يقول بل مجرده. ومطلق كونه أمراً موضوع في لغتهم لافادة الندب دون الإيجاب. وإنما يجب حمله على الإيجاب بقرينة. وإذا تكافأت[٨] هذه الدعاوى وتقاومت صح ما قلناه من أنه ليس مطلق كونه أمراً ومجرده موضوعاً لأحد الأمرين، بل هو مشترك فيهما ومتردد بينهما وواجب حمله على أحدهما بما يضامه من القرائن.

ومما يدل على ذلك - أيضاً - ما قد بيناه من أن الندب مأمور به على الحقيقة فلا يجب حمله على إحدى حقيقتيه إلاّ بقرينة[٩]، كما أنه إذا كانت الطاعة تكون واجبة وتكون ندباً، والواجب يكون موسعاً ويكون مضيقاً ومستحق العين وذا بدلٍ يسقط إليه، وكان الموجود ينقسم إلى قديم ومحدث لم يجز أن يعلم كون الأمر واجباً أو ندباً من حيث كان أمراً، كما لا يعلم كونه من أحد القسمين بكونه طاعة وقربة، وكما لا يجب حمل القول موجود على القديم في الحقيقة دون المحدث أو المحدث دون القديم، وكذلك سبيل القول في جميع ما جرى هذا المجرى، فوجب بذلك إيقاف كونه واجباً أو ندباً على الدليل.

ومما يعتمد عليه في ذلك وفي منع صيغة الأمر والنهي ولفظٍ وضع للعموم وأمثال هذه الأصول إنه لو كان فائدة مجرد الأمر وموضوعه في اللغة الوجوب دون الندب. أو الندب دون الوجوب لم يخل من أن يكون طريق العلم بكونه مفيداً لأحد الأمرين العقل أو السمع. وقد اتفق على أنه لا عمل للعقل بضرورته أو دليله في ذلك[١٠] وأنه ليس مدعي قصة العقل لحمله على أحدهما أولى من مدعي

---

(٨) في المخطوطة (تكافت)

(٩) هذا الدليل لا يلزم من ذهب إلى أن الأمر حقيقة في الوجوب مجاز في الندب مع القول بأن الأصل في الكلام الحقيقية.

(١٠) وذلك لأن المسألة لغوية، فلا يثبت الحكم إلاّ عن أهل اللغة. ولا يوجد نقل وتوقيف عن أهل اللغة ثابت بطريق يعتد به. ولم ينقل في ذلك خبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بصدق ما نقلوه. أو إجماع على تصديق الراوي بوضع أهل اللغة. أو كون الخبر أقر وسكت عنه بدون إنكار من جمع يستحيل تواطؤهم على عدم الإنكار. فإذا لم يحدث شيء من ذلك لم يكن ثبوته بطريق صحيح.

ضد قوله ونقيضه، فثبت أنه لو كان مفيداً لذلك لوجب أن لا يفيده إلاّ بلغةٍ وتواضعٍ على معناه وتوقيفٍ على ذلك. وقد علمنا أنه لا توقيف عنهم فيه، لأن مدعي وضع ذلك في لغتهم إنما يجب علمه به بمعاذرتهم وحضور مواضعتهم أو بالنقل الذي يحج مثله عنهم، إما بأن يكون خبراً متواتراً يقتضي علم الاضطرار بمخبره لسامعه، أومدلولاً عليه ببعض أدلة الأخبار من نطق كتاب بتصديق راويه، أو توقيف عن الرسول عليه السلام على صدقه بتلقي ذلك عنه أو بخبرٍ عنه يحج مثله ويقطع بصدقه، وذلك غير موجود في روايتهم لهذه الأمور التي
يدعونها في الأوامر والنواهي والأخبار والعموم عن أهل اللغة:/ أو يعلم صدق ص١٣٧
الخبر عنهم بذلك بإطباق الأمة وإجماعها على تصديق الراوي لذلك عنهم. وهذا - أيضاً - مفقود في خبرهم. أو أن يكون معلوماً عنهم بأن ينقله الآحاد بمحضر أهل اللغة أو فرقة منهم لا يجوز عليهم تصديقُ كاذب وإقرارٌ لباطل يضاف إليهم، ويدعي عليهم به. هذه جملة ما يدل على ثبوت الخبر وقيام حجته.

وإذا لم يكن مدعي وضع اللغة للعموم وللأمر والنهي أو لإفادة مجرد الأمر للإيجاب أو الندب أو فعل مرة أو التكرار أو الفور أو التراخي قادراً على إثبات روايةٍ عنهم في ذلك ثبت وجوب الوقف في ذلك أجمع(١١).

فإن قالوا: فهذا الدليل بعينه منقلب عليكم في القول بالوقف لأنكم تدعون أنه في اللغة موقوف وموضوع للوقف، فيجب أن تنقلوا ذلك عنهم نقلاً تقوم به الحجة.

يقال لهم: لسنا نريد بالوقف وقولنا إنه مشترك أن أهل اللغة قالوا إنه موقوف فيجب أن ينقل ذلك عنهم، وإنما نعني بالوقف أن الأمر يكون واجباً

---

(١١) الباقلاني طرد منهجه في هذه المسائل فجعل الأمر لاقتضاء الفعل فلا يحمل على الوجوب أو الندب أو المرة أو التكرار أو الفور أو التراخي أو العموم أو الخصوص، وكذلك النهي إلاّ بقرينة تدل على أحد المعنيين المحتملين. وإذا لم توجد القرينة لزم التوقف حتى يعثر على ما يدل على أحدهما.

ويكون ندباً، وأن أهل اللغة لم يوقفونا على أنه موضوع لأحدهما، ولا يجب أن ينقل عنهم ما لم يضعوه باتفاق. وإنما يجب نقل ما وضعوه، فإذا ثبت أن الأمر يكون واجباً ويكون ندباً ولم يثبت عنهم توقيف على أنه موضوع لأحد الأمرين وجب الوقف فيه، وكذلك سبيل القول في العبارة عنه التي هي القول«افعل» إذا علم أنها عبارة عن الأمر وجب الوقف في أنها عبارة عن واجب أو ندب لأنها قد يعبر بها عنهما، وليس عنهم توقيف في أنها موضوعة للتعبير بها عن أحدهما دون الآخر، وإذا كان هذا هو معنى الوقف وجب بطلان المطالبة بنقل وضعهم للوقف[١٢].

وقد يجاب عن هذا بأن يقال أن معنى الوقف[١٣] منقول عنهم، لأنه ليس هو أكثر من استعمالهم اللفظ في الأمرين جميعاً وعدم التوقيف منهم على أنه موضوع في الأصل لأحدهما ومنقول إلى الآخر[١٤]. كما إنما نقول جميعاً أن قول القائل: رأيت جماعة ونفراً وفرقة موقوف في لغتهم ومتردد بين الثلاثة وبين ما زاد عليها . وإن كان ذلك غير منقول عنهم يعني الوقف، وليس هو أكثر من استعمال قولهم جماعة وفرقة في الثلاثة وفيما زاد عليها من الأعداد وعدم توقيفهم على أنه موضوع في الأصل لبعض الجماعات. ومنقول إلى غيرها، فقلنا نحن[١٥] وهم - لأجل ذلك - أنه على الوقف. وهذا بعينه موجود في الأمر الذي في النفس وفي القول «افعل» الذي هو عبارة عنه. وإذا كان ذلك كذلك بطل القول الذي راموه.

ص١٣٨ وقد يجاب عن هذا القلب[١٦] - أيضاً - بأن يقال/ قد ثبت إجراء اسم الأمر

---

(١٢) اعتذار الباقلاني عن مطالبتهم له بتصحيح نقل ما ذهب إليه أهل اللغة. يدل على أنه يتبنى الرأي القائل بالتوقف لعدم معرفة وضع أهل اللغة لكلمة «افعل» هل وضعوها للإيجاب أم للندب، وليس على أنها مشترك بينهما، كما صرح بذلك في صدر هذا الباب.

(١٣) في المخطوطة (للوقف)

(١٤) يعني بالوضع الأصلي الحقيقة، وبالنقل المجاز.

(١٥) نحن (إضافة) من المحقق لرفع اللبس فالإضمار فيه لبس.

(١٦) وهو قوله قبل صفحتين: «فإن قالوا: فهذا الدليل بعينه منقلب عليكم في القول بالوقف».

في لغتهم على الواجب والندب، واللفظ المدعي للعموم على ما أريد به البعض وأريد به الكل، وإن لم يثبت عنهم رواية ثابتة أنه موضوع لأحدهما بمطلقه فيجب كونه مشتركاً بينهما نحو الاستعمال فيهما، وإبطال دعوى كونه مجازاً في أحدهما، ومع ذلك فلا ينكر أن يكونوا قد وضعوه في الأصل لأحدهما، غير أنه لا حجة في أيدينا عنهم بذلك فيجب الوقف فيه والقضاء على أنه مشترك بينهما، ولو ادعى مدع أن عدم توقيفهم على أنه موضوع بمجرده ومطلقه لأحدهما دون الآخر أوضح دلالة على أنه مشترك بينهما لم يكن مبعداً(١٧)، ولذلك وجب أن يقول إن القول «لون» مشترك بين السواد والبياض وسائر الألوان حقيقة، وأن القول موجود مشترك بين القديم والمحدث. والقول عين وبيضة وجارية مشترك - أيضاً - في أصل الوضع بين العين الناظرة والنابعة والذهب خلاف الفضة، وغير ذلك مما يقع عليه هذا الاسم (١٨) وكذلك القول (١٩) بيضة لما لم يكن عنهم توقيف ثابت بأنه موضوع في الأصل للخوذة(٢٠) دون بيضة الدجاج والنعام وغيرهما(٢١) من الحيوان. وأن القول جارية موضوع في الأصل للسفينة الجارية دون الأمة المملوكة(٢٢)، هذا هو الظاهر من حالهم، إذ كانوا إنما وضعوا الأسماء والصفات لإفادة أغراضهم والمعاني التي أوقعوا عليها الأسماء.

فيجب لذلك توقيفهم على أن ما لم يوضع في الأصل مشتركاً فإنما وضعوه

---

(١٧) قد يرد على الباقلاني بأن حمل اللفظ الذي يحتمل معنيين على الحقيقة والمجاز أولى من حمله على الاشتراك كما قرر ذلك جمع من أهل اللغة. وذلك أنه لا يلزم على حمله على الحقيقة والمجاز تعطيل اللفظ والتوقف، لأنه إذا تجردت القرائن يحمل على المعنى الحقيقي. أما إذا حملناه على الاشتراك لزم التوقف وتعطيل اللفظ عن العمل. والمعنى الحقيقي هو المتبادر للذهن عند السماع. ولفظة «افعل» عند سماعها لا شك أنه يتبادر إلى الذهن عند سماعها الوجوب.

(١٨) كاستعماله في الجاسوس.

(١٩) يوجد كلمة (جارية) قبل كلمة بيضة. وهي لا داعي لها لذكرها بعد ذلك.

(٢٠) قال في القاموس ص٤٢٥ الخوذة بالضم المغفر جمعها خُوَذ كغرف.

(٢١) كاستعمالها في الخِصية.

(٢٢) وتستعمل أيضاً في الشمس لقوله تعالى: «والشمس تجري لمستقر لها».

لواحد بعينه ونقلوه إلى غيره أو أنه موضوع بمطلقه لبعضه ومستعمل في غيره بقرينة. وإذا كان ذلك كذلك بان بما وصفناه وجوب القول بالوقف في مجرد الأمر وفي العبارة عنه التي هي القول افعل وفي لفظ الخبر عنه الذي هو القول: «قد أمرتك بالفعل» وهذا واضح لا إشكال فيه.

بـــاب

الكلام على من زعم أن موضوعه[1] في اللغة للندب دون الإيجاب

زعم كثير من المتكلمين ودهماؤهم المعتزلة أنه على الندب. وقاله قوم من الفقهاء.

وقد ذكرنا من قبل أن من أصحاب الشافعي من قد حكاه مذهباً له[2]

فيقال لمن قال منهم بذلك لم قلته؟

فإن قالوا: لأنه أقل ما يجب حمله عليه، ويصرفه إليه، ثم كونه أمراً لأنه موضوع لاقتضاء الفعل، والدلالة على كو نه مراداً للآمر[3]. وقد علم أن الواجب ما لحق الوعيد والذم، بتركه على وجه ما. وذلك لا يجب في المأمور به بنفس الأمر لأن الندب مأمور به، ولا يلحق المأثم بتركه على وجهٍ ما، وكذلك فلا يجب حمل الأمر على الوجوب لكونه دالاً على إرادة المأمور به، لأن النفل مراد من فاعله، ولا يلحق المأثم بتركه على/ وجه ما ولا تدل الإرادة له على وجوبه، وإنما ص١٣٩
يصير متعلق الأمر واجباً إذا قارنه وعيد على تركه وتحريم الانصراف عنه. وليس لفظ الأمر بالفعل وعيد على تركه، ولا هو مقتضٍ له من حيث كان أمراً بالفعل، ولا من حيث دلَّ على إرادته فوجب حمله على الندب..

---

(١) الضمير راجع للأمر لأنه موضوع البحث.

(٢) قد تقدم بيان الأقوال في ما يقتضيه الأمر المجرد عن القرائن قبل عشر صفحات. وتقدم بيان الاختلاف في النقل عن الشافعي - رحمه الله - وأن كل فريق من أصحابه يدعي أنه على مذهبهم، ونَسب إليه إمام الحرمين في البرهان ٢٢٣/١ أنه يقول بأنه يقتضي الإيجاب.

(٣) هذا هو مسلك أبي هاشم في الاستدلال على ما نقله عنه أبو الحسين في المعتمد ٥٨/١ فقال: «وقال أبو هاشم إنها - صيغة افعل - تقتضي الإرادة ... فإذا لم تدل الدلالة على وجوب الفعل، وجب نفيه والاقتصار على المتحقق وهو كون الفعل ندباً يستحق فاعله المدح».

يقال لهم: ليس هذا الاستدلال منكم ينقل عن أهل اللغة أنهم وضعوا مجرد الأمر للندب إلى المأمور به، وإنما هو استدلال يجب أن ينظر فيه. واللغة مواضعة وتوقيف[٤] لا تثبت بالقياس والاستدلال، وفي كونه لغة وقع الخلاف ولا سبيل لكم إلى تصحيح ذلك.

ثم يقال لهم: أنتم وإن أنكرتم أن يكون القديم[٥] تعالى آمراً بالمباح مع حسنه لوجه أوجب ذلك عليه، وهو أنه لا غرض في إرادته لنفع إليه سبحانه، وليس من مصالح المكلفين وألطافهم فيأمرهم به فإنكم لا تنكرون أن يقول القائل منا لغيره افعل كذا وكذا فقد أبحتك الفعل ويريده منه مع القول افعل لغرض ينتفع به الآمر، ويرجع إلى مصلحته، وإذا كان ذلك كذلك فقد صح أن يأمر الآمر منا بالمباح ويريده لهذا الغرض وان امتنع ذلك في الله عز وجل، وإذا كان ذلك كذلك ثبت أن الأمر منا ومن أهل اللغة قد يكون على قولكم إباحة. وقد يكون ندباً ويكون إيجاباً، ومتى ثبت ذلك وجاز حمله على الإباحة وإرادة المبيح له، كما جاز في كونه أمراً وجب بنفس اعتلالكم أن يكون أقل أحواله حمله على الإباحة وإرادة المبيح له. وأما الندب إليه والإثابة على فعله فليس في لفظه، ولا في كونه مراداً فيجب لذلك حمله على الإباحة دون ما قلتم[٦].

فإن قالوا: يجوز ذلك في الآمر منا لجواز إرادته المباح لغرض من منافعه

---

(٤) يرى الباقلاني أن اللغة لا تثبت بالقياس ولا بالإستدلال لأنها توقيفية، فلا تثبت إلاّ بالنقل الذي يصلح للاحتجاج عند أهل اللغة وهو التواتر، وهو لا سبيل إليه.

(٥) لم يرد في الكتاب ولا في السنة إطلاق اسم القديم على الله سبحانه وتعالى. وإنما الذي ورد أنه الأول والآخر. وعلى الصحيح فإن أسماء الله توقيفيّة. فلا يصح هذا الإطلاق.

(٦) هذا إلزام من الباقلاني لمن قال يحمل لفظ «افعل» على أقل محتملاته، وهو الندب لأنه متيقن. وذلك أن الأمر قد يراد به الإباحة في كلام الناس فيلزمكم حمله على الإباحة لا على الندب، لأن حمله على الندب يلزم عليه الإثابة على الفعل واللفظ لا يدل عليه - وإن قالوا بالفرق بين كلام الله وكلام الناس رُدّ عليهم أن المسألة مفروضة في اللغة وليس في خصوص كلام المشرع.

يجري إليه ولا يجوز ذلك من الله تعالى، لأنه لا ينتفع بالمباح[٧] ولا هو من مصالح المكلفين، ولا مما يثاب عليه، ولا وجه لإرادته له وأمره به.

يقال لهم: ليس الكلام في موجب الأمر ومضمونه في حكم الشرع وصفة القديم، وما يجوز عليه ويستحيل في صفته، وإنما الكلام في مقتضاه في وضع اللسان، فأنتم بهذا الفصل قد سلمتم أنه ليس مقتضى الأمر في ذلك أن يحمله على الندب أو الايجاب، وإنما يجب ذلك في أوامر الشرع بما قلتم من الاستدلال بزعمكم. فهذا تسليم منكم، لما قلناه في حكم اللغة.

ويقال لهم: إذا كان من قولكم أن المباح من أفعالنا حسن، وجاز وصح أن يفعل الفاعل الحسن لحسنه صح وجاز من الله ومن غيره أن يأمر بالمباح الحسن لحسنه لا لنفعٍ يعود إليه. أو إلى المكلف، وإذا كان ذلك كذلك سقط ما قلتم.

ويقال لهم - أيضاً: يجب على اعتلالكم هذا حمل لفظ العموم الذي تدعونه/ ص٤٠
موضوعاً للاستغراق على أقل الجمع لأنه يستقل بحمله عليه. فإن لم يجب هذا مع استقلاله بحمله عليه لم يجب حمل الأمر على الندب وإن كان مستقلاً بحمله عليه(٨).

---

(٧) الله جل شأنه لا ينتفع بالأمر المباح ولا بغيره إنما جميع التشريعات شرعها لمصالح المكلفين سواء كانت المصالح دنيوية أم أخروية. فالله جل شأنه لا تنفعه طاعة المطيع ولا تضره معصية العاصي، فهو الغني عن خلقه سبحانه، لما ثبت في الحديث القدسي الذي فيه «لو أن إنسكم وجنكم كانوا على أتقى قلب واحد منكم ما زاد ذلك في ملكي شيئاً.»

(٨) ذهب شيوخ المعتزلة على ما في المعتمد ١/ ٢١٠ إلى أن في اللغة ألفاظاً وضعت للإستغراق فقط. فهي حقيقة في العموم مجاز فيما دونه. وأراد الباقلاني أن يلزم المعتزلة بأن يحملوا الفاظ العموم على أقل الجمع كما فعلوا في حمل الأمر على أقل محتملاته، وهو الندب.

ويقال لهم – أيضاً – إذا لم يجب حمل مطلق الأمر على الوجوب، لأنه ليس في لفظه تحريم تركه والوعيد عليه لم يجب – أيضاً – حمله على الندب، لأنه ليس في لفظه ومعنى كونه أمراً تحليل تركه وجوازه. فإن وجب حمله على الندب – وإن كانت هذه حاله – فما أنكرتم من وجوب حمله على الإباحة والوجوب، وإن لم يكن إطلاق تركه أو تحريم تركه مسموعاً من لفظه ومنطوقاً به؟ ولا جواب عن ذلك.

وإن قال منهم قائل: إذا اطلق الأمر فقد دلّنا على حسن المأمور به وكونه مراداً، وعلمنا بعروه مما يقتضيه تحريم ترك الفعل أنه ليس بحرام تركه، لأنه لو حرم لكان مفسدة قبيحاً، ولوجب أن يدلنا على ذلك من حال تركه بشيء يزيد على أمره به وإرادته له.

يقال لهم: إنفصلوا ممن قال لكم وإذا أمر بالفعل فقد دلنا على حسنه، وعلى أنه مراد، وعلى أن تركه مكروه قبيح، لأنه لوعلم أنه ليس بمكروه قبيح لدلنا على ذلك من حاله وأطلقه لنا، ونحن لا نعلم إطلاق ترك الفعل لكونه مراداً حسناً مأموراًبه، لأن هذه حال الواجب وإن لم يحل ويحسن تركه. وإذا كان ذلك كذلك كان تجريده للأمر، إذا لم يدل على إباحة ترك المأمور به دليلاً على تحريم تركه فوجب حمله على الوجوب، ولا جواب عن ذلك.

فإن قالوا: ترك العبادة الشرعية معلوم إباحته بالعقل[٩] وإذا ورد الأمر به دلَّ على حسنه وكونه مراداً ولم يحتج إلى التوقيف على إباحة تركه لأنه معلوم بالعقل قبل السمع، وإنما يحتاج تحريم تركه إلى سمع لأنه متجدد ومخالف لحكم العقل.

---

(٩) هذه العبارة موهمة لخلاف المراد. ويريد بكلامه أن الفعل لا يصير عبادة إلاّ بالنص الشرعي. وقبل ورو د النص الشرعي يكون الفعل مباحاً بناء على القاعدة العقلية التي تقول «الأصل في الأفعال الإباحة. ولكن هذا الفعل لا يسمى عبادة شرعية كما توهم عبارته.

يقال لهم: ليس الأمر في هذا على ما قلتم، لأننا قد بيَّنا فيما سلف أن الإباحة سمعية غير عقلية(١٠)، وأنها حكم متجدد مستفاد بالشرع، ويكفيهم في هذا أن يقولوا بدل قولهم أن تركه مباح في العقل أن يقولوا هو غير محظور ولا حرام في العقل، فهو عند ورود السمع باقٍ على ما كان عليه.

وجواب هذا إذا قالوه أن يقال لهم: إنما يعلم بالعقل أنه غير محرم تركه ما لم يرد الأمر بفعله، وأما إذا ورد الأمر به تغيَّرت حاله، ولم يعلم عند وروده أن تركه باقٍ على ما كان عليه لجواز أن يكون الأمر الوارد به أمراً على وجه يحرم معه تركه وأن يرد به على وجه يبقى حكم تركه على حكم العقل سيَّما وقد قال أكثر الناس أن مجرد الأمر به إذا ورد أفاد ونقل حكم تركه عن حكم العقل وجعله/ محظوراً وجعل فاعله ملوماً، وقلتم أنتم تركه مع ورود مجرد الأمر به ص٤١
باقٍ على حكم العقل. وقلنا نحن وهو الصحيح لا يعرف بورود مجرد الأمر به حال تركه وأنه باقٍ على حكم العقل ولم ينقل عنه. وهذا الخلاف كله زائل قبل ورود الأمر، فليس هذا مما يصح استصحاب الحال فيه مع ورود الأمر المجوز لتغير حكم تركه وحصول الخلاف فيه عند وروده وإذا كان ذلك كذلك بطل ما انفصلوا عنه.

واستدلوا - أيضاً - على أن الأمر على الندب بأن تأكيد اللفظ لفق(١١) معناه وطبقه. وقد يقول القائل افعل فقد ندبتك إلى الفعل وأرشدتك، فوجب أن يكون مراد الآمر ما أفاده تأكيده له.

---

(١٠) كون الإباحة الأصلية شرعية أو عقلية قد تقدم الكلام عليها. والصواب أنها ثابتة بالعقل، وكذلك بالشرع، مثل قوله تعالى: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ البقرة: ٢٩ وغيرها من الآيات.

(١١) هكذا اللفظ في المخطوط - وقد أعادها بعد ستة أسطر منقوطة. وفي الكليات للكفوي ص ٢٧٥: التلفيق: هو تماثل ركناه وفي مختار الصحاح ٥٥٦/٢ وكلام ملفوق على التشبيه، وتلافق القوم: تلاءمت أمورهم. وفي القاموس المحيط(١١٩٠) تلفق به لحقه.

يقال لهم: قد أبعدتم في هذا لأن قوله ندبتك وأرشدتكَ ليس بتأكيد لقوله «افعل» أو قد أمرتك، ولكنه بيان وتفسير للوجه الذي أمره عليه وكان أمره محتملاً قبل التفسير لغير ما بينه وفسره فلِمَ زعمتم أنه تأكيد؟[١٢].

ويقال لهم: انفصلوا من القائلين بالوجوب إذا اعتلوا لذلك بنفس علتكم هذه، وقالوا تأكيد اللفظ طبقه ولفق معناه. وقد يقول القائل «افعل» فقد ألزمتك وأوجبتُ عليك وحتّمت وفرضت وكتبتُ فيجب أن يكون معنى الأمر إفادة الوجوب، كما أن اتباعه وتأكيده مفيد للوجوب، ولا فصل في ذلك إلاّ بما قلناه من أنه بيان وليس بتأكيد.

فصل: واستدلوا – أيضاً – على ذلك بأن للوجوب ألفاظاً تخصه نحو القول: أوجبت وحتمت وألزمت وفرضت فإذا لم يرد الأمر بهذا اللفظ وجب حمله على الندب.

يقال لهم: انفصلوا ممن قال: بل موضوعه إفادة الوجوب لأن للندب ألفاظاً تختص به، نحو القول قد ندبتك وأرشدتك ورغبتك، فإذا لم يرد الأمر بهذا اللفظ، أو معه هذا اللفظ ونحوه وجب حمله على الإيجاب دو ن الندب، ولا مخرج من ذلك.

فصل: وقد زعم فريق من القائلين بأن موجب الأمر ومقتضاه الندب دون الإيجاب إنه إنما وجب ذلك فيه لدليل السمع دون قضية العقل واللغة، وهذا تسليم منهم، لما قلناه[١٣] من حكم اللغة إلى أن ينظر فيما يتعلق به من جهة السمع.

---

(١٢) ما ذكره الباقلاني من قول القائل بعد قوله «افعل» ندبتك وأرشدتك أنه بيان وتفسير وليس تأكيداً صحيح. ويترتب عليه أنه إذا لم ترد بعد «افعل» هذه الألفاظ تبقى لفظة «افعل» غير متعين المراد منها.

(١٣) وهو ما تقدم من أنه يتعذر إثبات أنه يفيد الندب من جهة اللغة.

وقد استدلوا على ذلك بقوله عليه السلام «ما أمرتكم من أمرٍ فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم فانتهو»(١٤) قالوا: تعلق الأمر بمشيئتنا واستطاعتنا وألزمنا الانتهاء عما نهى فوجب حمل النهي على الوجوب دون الأمر.

والتعلق بهذا - أيضاً - غير صحيح من وجوه:/ ص١٤٢

أولها: إنه من أخبار الآحاد، ولا يعمل في مثل هذا الباب بأخبار الآحاد، لأنها غير معلوم صحتها(١٥).

والوجه الآخر: إن قوله عليه السلام: «فأتوا منه ما استطعتم» ليس في ظاهره جعل الفعل إلى اختيارهم ومشيئتهم وتحليل تركه لهم، وإنما فيه إنني آمركم به إذا كنتم، مستطيعين، وعلى أي وجه أمرهم به عند الاستطاعة ليس في ظاهره.

وقد يأمرنا بالفعل الذي نستطيعه على سبيل الوجوب، كما يأمرنا به على وجه الندب، قال الله تعالى: ﴿فاتقو الله ما استطعتم﴾(١٦) ولم يرد بذلك ندبه إلى التقوى دون الإيجاب له. وإنما معنى الآية والخبر أن اتقوه ما دمتم سالمين غير عجزة، ولا موقى(١٧) بل قادرين على الفعل أو تركه. ولم يرد إثبات استطاعة

---

(١٤) متفق عليه عن أبي هريرة. ولفظ البخاري: «دعوني ما تركتكم، فإنما أهلك من كان قبلكم سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم».
صحيح البخاري : كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة برقم (٧٢٨٨) ومسلم : كتاب الفضائل، باب توقيره صلى الله عليه وسلم رقم (١٣٣٧) والنسائي في المناسك ١١٠/٥ ومسند أحمد: ٢٥٨/٢، ٣١٣، ٤٧٧، ٤٨٢، وسنن ابن ماجه: ٣/١. وينظر تخريجه في المعتبر للزركشي ص ١٤٣ وتحفة الطالب ص ٢٤١.

(١٥) هذا الجواب على القول بأن أخبار الآحاد لا تفيد العلم. وأن قواعد اللغة قطعية لا تثبت بدليل ظني، فينتج من المقدمتين عدم ثبوت القواعد بأدلة ظنية. ويوجد من ينازع الباقلاني في المقدمة الأولى وهم أهل الظاهر ومن تابعهم، والأكثر ينازعونه في المقدمة الثانية، وهي عدم ثبوت القواعد اللغوية والقواعد الأصولية بأدلة ظنية لأنها قطعية.

(١٦) سورة التغابن : ١٦.

(١٧) صورة الكلمة في المخطوط (ماوقين) وفي القاموس المحيط : ص ١١٩٤: الموق : الحمق في غباوة، وماق : حَمُقَ، والمائق: الأحمق ، وجمعها موقى. فأثبت ما وجدته في القاموس.

البدن للمأمور به، وأن لا يؤمر إلاّ من وجدت قدرته على الفعل على ما يقوله القدرية [18] وكذلك قوله: «إذا نهيتكم فانتهوا» ليس في ظاهره أكثر من أمرنا بأن ننتهي عما نهانا عنه، وهل قوله : انتهوا على الوجوب أو الندب فهو الذي فيه اختلفنا، وإذا كان كذلك سقط التعلق بالخبر[19].

فإن قال قائل: فهل يجوز تأخير بيان الأمر وإن كان على الفور؟

قيل له: لا ، وإنما يجوز تأخير بيانه والكشف عن أنه على الوجوب أو الندب، إذا كان وارداً على التراخي. فأما إذا كان على الفور فلا يجوز تأخير بيانه لما نذكره من بعد في أحكام تأخير البيان.

فإن قال قائل: فهل يجوز أن يقال: إن الأمر الوارد على سبيل الندب يكون على الفور دون التراخي؟

قيل: أجل، لأنه قد يصح أن يندبنا إلى الفعل عقيب أمره، كما يصح أن يندبنا إليه على التراخي، ونحن نبين ذلك فيما بعد إن شاء الله.

فصل: فأما ما يقتضيه كلام الشافعي[20] رحمه الله في حكم مطلق الأمر في

---

(١٨) وقول القدرية هذا مبني على قاعدة اللطف عندهم، ويعنون باللطف كما يقول عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ص٥١٩: اعلم أن اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار الواجب أو ترك القبيح» وجمهور المعتزلة ذهبوا إلى أن اللطف واجب على الله إذا كان اللطف متأخراً عن التكليف سواء كان في فريضة أو نفل، دون ما كان مقارناً أو متقدماً عن التكليف، واللطف عند أهل السنة كما بيّنه ابن القيم في مدارج الساكين ٩٤/١، ٤١٤، وبينه أبو الحسن الأشعري في الإبانة عن أصول الديانة ص١٨٣: «هو تفضل الله سبحانه وتعالى على من شاء من عباده بالتوفيق لفعل الخير واجتناب الشر». فعندنا ليس بواجب كما يقول المعتزلة. وانظر اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية ص٤٠٩.

(١٩) وهو الحديث المتقدم «ما أمرتكم به من أمرٍ فأتوا منه ما استطعتم».

(٢٠) هو محمد بن ادريس بن العباس بن شافع القرشي المطلبي، أبو عبدالله، أول من دوّن علم أصول الفقه. صاحب المذهب المعروف والمناقب الكثيرة. أشهر مصنفاته الأم والرسالة واختلاف الحديث وجماع العلم وإبطال الاستحسان في أصول الفقه. وله أحكام القرآن والمسند. ولد سنة ١٥٠ هـ وتوفي سنة ٢٠٤ هـ بمصر. أشهر تلاميذه : الربيع بن سليمان والمزني وأبو ثور والبويطي. كتبت كتب في مناقبه. وانظر ترجمته في الفهرست ص ٢٩٤ وطبقات الشافعية لابن السبكي ١٩٢/١ وتهذيب الأسماء واللغات : ٤٤/١.

الشرع إذا ورد فهو قوله بالوقف الذي يذهب إليه. وأكثر أصحابه تقول مذهبه حمله على الوجوب. وفريق منهم يقول حمله على الندب. وقد أورد – رحمه الله – في ذلك ألفاظاً مختلفة فكان إذا ذكر الأمر الوارد بعد الحظر يريد بذكر الأمر هنا الاباحة. وهو القول «افعل» الذي يعبرون عنه بالأمر. قال: أباح الله كذا بعد أن حظره وقال جُل أصحابه: الأمر الوارد بعد الحظر عنده على الاباحة(٢١).

وإذا ذكر أصول الشرائع والأمر بها قال: فرض الله عزَّ وجل على نبيه وأمته كذا وكذا من صلاة وحج وصيام وأمثال ذلك. وإذا ذكر الأمر في الفروع التي تحل محل ما لا يجوز خلافه من الأصول قال: أوجب الله تعالى كذا وكذا. وقد يقول : ندب الله إلى كذا وكذا/ وأرشد إليه. فهذه إطلاقاته(٢٢). ص١٤٣

والأولى به عندنا أن يقول : فرض الله وأوجب في الأوامر التي دل الدليل على أنها على الوجوب لا بكونها أوامر فقط. ويقول : ندب وأرشد فيما دلَّ الدليل على أنه على الندب، لا من حيث هو أمر، والذي نص عليه في كتاب «أحكام القرآن»(٢٣) أن قال: «إن الأمر من الله عز وجل يحتمل أن يكون ندباً ويحتمل أن يكون واجباً» وقال في هذا الكتاب: «إن نهي الله تعالى على الإيجاب والتحريم»

---

(٢١) الأمر بعد الحظر خارج عن محل النزاع لأنه يرى تقدم الحظر قرينة مبينة لما يحمل عليه الأمر. والنزاع في الأمر المجرد عن القرائن. إلاّ إذا رأى أن تقدم الحظر لا يصلح أن يكون قرينة مبينة للمراد به.

(٢٢) إذن نسب للشافعي – رحمه الله – معظم الأقوال الواردة في المسألة. و لا يعقل تناقض أقوال من اشتهر بالعلم والحكمة، فلا بد من الجمع بين ما نقل عنه بحيث لا يحدث تناقض في ما فهم من عباراته التي نقلت عنه في مقامات مختلفة وهذا الذي فعله الباقلاني من توجيه ما نقل عنه – تمسك بالعبارة الصريحة التي وجدها عنه في كتابه «أحكام القرآن».

(٢٣) ذكر سزكين في تاريخ التراث العربي ٨٩/١/٣ أنه يوجد جزء من كتاب أحكام القرآن في الظاهرية في ٢٣ ورقة ضمن مجاميع رقم ١١٩ وفي عارف حكمت بالمدينة المنورة رقم ١٧ ومكتبة طلعت بالقاهرة برقم ٧١٥. والذي طبع في مجلدين بالقاهرة سنة ١٩٥١م هو جمع البيهقي المتوفى سنة ٤٥٨ هـ وليس كتاب أحكام القرآن الذي أخذ منه الباقلاني لتأخر وفاة البيهقي.

وفرق بين أمره تعالى ونهيه في هذا الكتاب. فقال في باب تزويج الولي للأيم: «إن الذي لأجله أوجبنا على الولي تزويج الأيم قوله تعالى: ﴿ولا تعضلوهن﴾[٢٤] لأنه نهاه عن العضل، لا قوله تعالى: ﴿وانكحوا الأيامى منكم﴾[٢٥] وأن مثل ذلك لمّا لم يوجد في إنكاح العبيد لم يَبَن لي وجوب إنكاحهم» يعني أنه لما لم يقل في تزويج العبيد ﴿ولا تعضلوهن﴾ ولا ما يقوم مقام ذلك، و لم يكن معنا في أمرهم إلاّ قوله تعالى: ﴿وانكحوا الأيامي منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم﴾ وكان هذا أمراً بإنكاح العبيد، وهو محتمل للندب ومحتمل للإيجاب لم يتبين له بنفس الأمر بذلك أنه على الوجوب، وظهر له وجوب إنكاح الحرائر بقوله تعالى: ﴿ولا تعضلوهن﴾ لأن النهي زعم على التحريم والوجوب. فهذا نص منه على احتمال مطلق الأمر للوجوب والندب[٢٦] وأنه لا يتبين له بذلك أنه على أحد الوجهين. وهذا هو القول بالوقف.[٢٧].

فصل: وأما قوله : إن النهي على التحريم والإيجاب فقد قاله كثير من الناس وعليه جميع المعتزلة. غير أنه – رحمه الله – لم يقصد بذلك موافقة المعتزلة وأنه لا ينهى إلاّ عن قبيح قبل النهي عنه، وعما هو كاره له، ولا يأمر إلاّ بحسن قبل

---

(٢٤) النساء : ١٩

(٢٥) النور : ٣٢

(٢٦) الذي وجدته في أحكام القرآن للشافعي ١٧٦/١ : « ولم أعلم دليلاً على إيجاب إنكاح صالحي العبيد والإماء، كما وجدت الدلالة على إنكاح الحرائر مطلقاً. فأحَبّ إليَّ أن يُنكح من بلغ من العبيد والإماء. ثم صالحوهم خاصة، ولا يبين لي أن يجبر أحد عليه، لأن الآية محتملة أن تكون أريد بها الدلالة لا الإيجاب». والكتاب المطبوع هذا ليس هو الكتاب الذي أحال عليه الباقلاني لأن الكتاب المطبوع هو جمع الحافظ البيهقي المتوفى سنة ٤٥٨ هـ والباقلاني كما هو معلوم توفي سنة ٤٠٣ هـ وإحالة الباقلاني على أحكام القرآن للشافعي يدل على أنه يوجد كتاب آخر.

(٢٧) نقل الزركشي في البحر المحيط ٣٥٣/٢ ان الشافعي قال في أحكام القرآن عند قوله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء﴾ احتمل أمرين. يعني الوجوب أو الندب ونقل عن ابن سريج أنه فَهم من هذا أن الشافعي يقول بالوقف.

الأمر به وبما هـو مـريد له[٢٨] وإنما قـال بذلك لأنه عنده موجب اللغة ومقتضـاها وأن من فـعل مـا نـهي عنه فقد استـحق اسم العصيان، وأمثـال هذا، فثبت أن الأشبه بقوله ما نذهب إليه من صحة الوقف[٢٩].

---

(٢٨) قال أبو الحسين في المعتمد ١/١٨٢ : ومن شرط حسن النهي أن يكون المنهي عنه قبيحاً، ومن شرط حسن الأمر أن يكون المأمور به حسناً».

وأما كـون النهـي المطـلق يحمـل على التحـريم فقـد قال به كثير ممن لم يحمل الأمر على الوجوب. وينظر مذاهب العلماء في المسألة المسودة : ٨٤، وشرح تنقيح الفصول ص ١٧٢، والقواعد والفوائد الأصولية ص ١٩٠، وإرشاد الفحول ص١٠٩، والمحصول للرازي ١/٢/٤٦٩، وإحكام ابن حزم ٣/١٣.

وقد نقل البعلي في القواعد والفوائد الأصولية ص ١٩٠ ستة أقوال أخرى في المسألة.

(٢٩) يعني من صحة الوقف في الأمر المجرد لا في النهي لأن عبارته في أن النهي للتحريم صريحة لا تحتمل التأويل.

بـــاب

الكـلام علـى مـن قـال بـوجـوب حـمـل مـجـرد الأمـر على الوجوب دون الندب

وقد اختلف القائلون بذلك في جهة حمله على الوجوب.

فقال كثير منهم: ذلك موجبه ومقتضاه في وضع اللغة(١).

وقال آخرون: بل يجب ذلك في أوامر الشرع وغيرها بدليل العقل.(٢)

وهذان القولان خطأ من القائل بهما.

وقال آخرون منهم: إنما يجب حمل أوامر الشرع على الوجوب بدليل السمع دون قضية اللغة والعقل(٣)، لأن السمع جعل الأصل فيها الوجوب إلاّ ما قام دليله(٤).

واعلموا أن كل دليل استدللنا به على وجوب القول بالوقف، فإنه دليل على

---

(١) هذا المذهب نقله إمام الحرمين في البرهان ٢٢٢/١ وقال تابع الشافعي على ذلك أبو إسحاق الاسفرائيني.

(٢) القول بأن الأمر المجرد عن القرائن يفيد الوجوب بدليل العقل نقله الإسنوي في نهاية السول ١٩/٢ أخذاً من المستوعب للقيرواني، ونقله عن المستوعب أيضاً الزركشي في البحر ٣٦٧/٢.

(٣) قال الزركشي في البحر المحيط ٢٦٧/٢ حكى القول بأن الأمر يفيد الوجوب بوضع الشرع ابن فورك في كتابه المصادر عن الشريف المرتضى واختاره.

(٤) ويوجد قول رابع وهو إفادة الأمر المجرد عن القرائن الوجوب بضم الشرع إلى اللغة نقله الزركشي في البحر المحيط ٣٦٧/٢ عن أبي حامد الإسفرائيني. واختاره إمام الحرمين فقال في البرهان ٢٢٢/١ : «افعل طلب محض لا مساغ فيه لتقدير الترك، فهذا مقتضى اللفظ المجرد عن القرائن» وهذا الشق المستفاد من اللغة.

ثم قال : «ثبت من وضع الشرع أن التمحيض في الطلب متوعد على تركه، وكل ما كان كذلك لا يكون إلاّ واجباً» وهذا الشق هو المستفاد من الشرع.

بطلان قول من حمل مجرده على الوجوب أو الندب من جهة وضع اللسان ودليل العقل. وقد بيَّنا/ ذلك فيما سلف، وكذلك كل دليل استدللنا به على بطلان قول ص١٤٤
من زعم أن موجب مجرده حمله على الندب في وضع اللغة فهو بعينه دليل على إبطال قول من زعم أن موجبه الوجوب بيِّن عند التأمل، فلا حاجة بنا إلى رده.

ومما يدل - أيضاً - على فساد قول الفريقين(٥) أنه لو كان مطلق الأمر موضوعاً في اللغة لأحدهما لكان إذا صرفه الدليل إلى غير ما هو موضوع له جعله مجازاً فيما نقله إليه، لأننا قد بيَّنا في أصول القول في الحقيقة والمجاز أن كل قول وضع مطلقه لإفادة معنى، ونقله الدليل إلى غيره فإنه مجاز فيما يحمل عليه بقر ينته، وبيَّنا أنه لا يجوز أن يكون للقول حقيقتان: إحداهما تستفاد بإطلاقه والأخرى بقرينته، وأن ذلك يؤدي إلى إسقاط المجاز جملة من الكلام. وبيَّنا أن المجاز ثابت لا يمكن إبطاله. فإذا ثبت ذلك وجب أنه لو كان مطلق الأمر في اللغة موضوعاً للندب أن يصير في الإيجاب مجازاً إذا صرفه الدليل إليه، وكذلك لو كان موضوعه مفيداً للوجوب لوجب أن يكون في الندب مجازاً إذا صرفه الدليل إليه. فلما ثبت أن الأمر على وجه الندب أمر على الحقيقة دون المجاز بما بيناه من قبل. واتفقوا - أيضاً - على أن الأمر الواجب أمر على الحقيقة دون المجاز بطل أن يكون ظاهره ومجرده موضوعاً في اللغة لأحدهما، وليس يجوز لذي تحصيلٍ أن يقول إن الندب مأمور به على الحقيقة والآمر أمر به على المجاز، لأن ذلك يؤدي إ لى أن النفل مأمور به في المجاز، وأنه طاعة وقربة في المجاز دون الحقيقة. وقد بيَّنا بطلان هذا آنفاً فسقط القول بذلك.

ويدل على صحة ما قلناه - أيضاً - اتفاق الكل على حسن الاستفهام عن معنى الأمر، إذا ورد، وهل هو على الوجوب أو الندب، ولم لم يصح استعمال مجرده في كل واحدٍ منهما لقبح الاستفهام عن أنه على الوجوب أو الندب لأنه لا

---

(٥) يريد بالفريقين من قال إن الأمر المجرد عن القرائن حقيقة في الوجوب، ومن قال إنه حقيقة في الندب.

يحسن أن يستفهم هل أُريد باللفظ ما لا يصلح إجراؤه عليه وتناوله له، وكذلك مما[٦] لا يحسن إذا قال القائل: رأيتُ انساناً أن يقال له: هل رأيت من له هذه البُنْيَةَ أو حماراً؟ ويحسن أن يقال له: ذكراً رأيت أم أنثى لصلاح وقوعه عليهما. وقد ثبت قبح الاستفهام مع القرائن الدالة على المراد بالمحتمل من اللفظ، وإنما يسوغ الاستفهام مع إلتباس الحال وعدم القرائن الكاشفة عن المراد[٧] فثبت وجوب تردد مجرد الأمر بين الواجب والندب.

ذكر الكلام على شبه من قال إنه على الوجوب في وضع اللسان

وقد استدلوا جميعاً على ذلك بأن المأمور في اللغة والشرع جميعاً يفهم من مطلق الأمر وجوب المأمور به. ولذلك حسن ذمه وعقابه ووصفه بالعصيان/ إذا تخلف عن امتثال موجبه، ولن يجوز الذم والعقاب والوصف بالعصيان إلاّ بالتأخر عن واجب لازم. قالوا: ولذلك فهمت الأمة والملائكة وجوب الإيمان بالله تعالى والصلوات وجميع العبادات المفروضة بنفس الأمر بذلك، وفهمت الملائكة وجوب السجود لآدم بمجرد قوله تعالى: ﴿اسجدو لآدم﴾[٨]. وفهمت الرعية وجوب ما يأمر به سلطانها. وفهم العبد وجوب أمر سيده، والولد لزوم أمر والده. ووجب ذم كل مأمور ممن ذكرنا عند تركه امتثال ما أُمر به، فثبت بذلك أن مفهوم الأمر في اللغة الوجوب[٩]. ص١٤٥

---

(٦) في المخطوطة (ما).

(٧) يكون الاستفهام حسناً بشرطين :

الأول: أن يكون اللفظ محتملاً لمعنيين فأكثر، فلو كان لا يحتمل إلاّ معنى واحداً لا يحسن الاستفهام. ولا يستفهم إلاّ عن المعاني التي يحتملها اللفظ.

الثاني: أن لا توجد قرائن في الكلام تعيِّن المعنى المراد منها.

(٨) البقرة : ٣٤ والإعراف : ١١ وغيرها.

(٩) جميع ما نقل عنهم أنهم حملوه على الوجوب جعله الباقلاني خارجاً عن محل النزاع. لأنه استفيد فيها الوجوب من قرائن حفت بها كالعرف والعادة أو قرائن حالية حفت بالكلام أو غير ذلك.

يقال لهم: ما ذكرتموه نفس الدعوى وحكاية المذهب فقط. فدلوا عليه إن كنتم قادرين. فإننا غير مسلمين لشيء مما وصفتم، وما يفهم أهل اللغة والشرع وجوب أمر الامر بمطلقه، ولا يُستحق عندهم على أحد من المأمورين في اللغة والشرع ذماً ولا عقاباً ولا وصفاً بالعصيان بترك مجرد الأمر، وإنما يُستحق ذلك عليه، إذا علم أن أمره على الوجوب المضيق، فدلوا على هذه الدعوى. ولسنا ننكر أن يفهم المأمور وجوب الأمر بعادة وأسباب يُخرج عليها الخطاب، وعَهْدٌ بين الآمر والمأمور، وأسباب تقترن بالخطاب يعلمها المشاهد لها عند مشاهدته. وليس مما يمكن تحديدها بالذكر والوصف. وإنما يعلمها المشاهد لها على قدر مشاهدته.

فأما اعتمادهم على وجوب تسمية مخالف موجب الأمر، عاصياً، وأنه اسم ذم، ولا يُستحق الذم إلاّ على ترك واجب، فإنه - أيضاً - دعوى باطلة، لأنهم لا يسمون مخالف الأمر عاصياً حتى يعلموا أنه خالف أمراً واجباً لازماً بما يقارنه من الأدلة. فأما بمخالفة مجردة فلا، وكذلك لم يصفوا تارك الندب بأنه عاصٍ لمّا لم يكن الأمر به على الوجوب. فبطل ما قالوه[١٠].

وشيء آخر وهو أن وصف العاصي بأنه عاصٍ لا يفيد في وضع اللغة الذم[١١]، وإنما يفيد مخالفة الأمر والمشورة فقط، وأن عصيان الأمر والرأي يستحق عليه العقاب أم لا؟ موقوف على دليله، ولذلك قالوا أشرت عليك فعصيتني. فيطلقون اسم العصيان في اللغة على مخالفة المشورة والرأي. وإن لم يكن المشير موجباً ولا ملزماً. فبطل ما قالوه.

---

(١٠) وجه بطلانه أنه يلزم على استدلالهم الدور لأنه لا يسمى تارك المأمور به عاصياً إلاّ بعد أن يقوم الدليل على أن الأمر المجرد عن القرائن للوجوب. بدليل أنهم لم يسموا كل تارك أمرٍ عاصياً. فإذا كان الأمر يفيد الندب لا يسمى تاركه عاصياً.

(١١) لو جعل بدل كلمة (الذم) كلمة (العقاب) لكان أولى لأن الذم أعم من العقاب.

شبهة لهم أخرى: قالوا: ويدل على ذلك أنه لو لم يكن القول «افعل» وموضوع الأمر والخبر عن الأمر مفيداً للوجوب لم يكن للوجوب لفظ يخصه وينبئ عنه، وذلك باطل/لأنه مما يهجس في نفوس أهل اللغة، ولهم حاجة إلى ذكره والإخبار عنه، فلم يكن بدٌ من وضع لفظٍ له. ص١٤٦

يقال لهم: هذا استدلال على وضعهم للإيجاب لفظاً، واللغة لا تثبت بدليل ويمكن أن يكونوا قد فرطوا في وضع لفظٍ لذلك(١٢)، فلا حجة فيما قلتم.

ويقال لهم: ولو لم يكن موضوع الأمر وفائدته الندب لم يكن له في اللغة لفظ ينبئ عنه، وذلك تفريط منهم، فوجب حمله على الندب(١٣)

فإن قالوا : له لفظ هو القول ندبتك وأرشدتك ورغبتك ونحوه.

قيل: وللوجوب لفظ هو قوله فرضت عليك وأوجبتُ وحتَّمتُ وألزمتُ وكتبتُ، ونحو ذلك. فسقط ما عوَّلتم عليه.

فصل: وقد قلنا من قبل أن هذه الأقاويل إنما هي بصيغة الإخبار عن الأمر والندب والإيجاب وفصلنا ذلك. واعلموا - وفقكم الله - أنه قد وضع لفظ الخبر عن إيقاع الشيء في الشرع مقام لفظ يفيد إيقاعه، وإن لم يوجد في اللغة لفظ يفيد إيقاعه وليس بصيغة الخبر عن إيقاعه. وكل ما يقع به البيع والشراء والإجارة والحل والعقد والطلاق والعتاق، فإنما هو في الشرع بلفظ الخبر عن وقوعه غير خارج عن ذلك. يبين هذا أن قول البائع والمشتري قد بعتك وقد اشتريت إنما هو لفظ الخبر عن البيع والشراء وقول يمكن أن يدخله الصدق

---

(١٢) والأولى من نسبة التفريط لهم بترك وضع لفظ خاص بالواجب أن يقال يوجد معاني في اللغة وضعت لها ألفاظ مشتركة أو نقلت لها ألفاظ على سبيل التجوز. فالمهم يوجد ما يدل على معنى الوجوب بقرائن تحف اللفظ. كما أنه يوجد ألفاظ تفيد الوجوب وردت بصيغة الإخبار كقول القائل : فرضت وألزمت وأوجبت و كتبت وحتمتُ.

(١٣) هذا إلزام لهم بنفس دليلهم، وهو ما يسمى بالقلب عند الجدليين.

والكذب، وكذلك القول قد أجَّرتك وقد استأجرت منك، والقول قد زوجتك، وقد قبلت منك. والقول سالم حر وهو عتيق وقد اعتقتك إنما هو بلفظ الخبر عن العتق، وكذلك أنتِ طالق وقد طلقتك لفظ الخبر وإ ن كان مفيداً للإيقاع، وليس يجوز أن يكون لفظ الخبر قائماً مقام لفظ لو وضع للإيقاع إلاّ بأن يصدر ممن يملك الإيقاع ويصح منه أو من يقوم مقام مالك ذلك من الوكلاء والأولياء.

وكذلك ما لو قال قائل عبدُ زيدٍ حر وعتيق وامرأة عمرو طالق لم يكن ذلك مفيداً للإيقاع لصدوره عن غير مالك، وكذلك يجب أن لا يكون الخبر عن الأمر والإيجاب والندب مفيداً لحصول الإيجاب والندب إلاّ أن يصدر عن من له الإيجاب والندب ويستحق أن يُعْبَدَ بالطاعة وهو الله تعالى دون كل أحدٍ من الخلق. وكل من يقول إنه واجب الطاعة منهم، فإنما يعني به وجوب الطاعة لله عز وجل وطاعة النبي عليه السلام والإمام والسيد والوالد إنما هي طاعة لله تعالى، ولولا أمره[١٤] لنا بالتزام ذلك من أمثالنا لم يجب علينا طاعة أحد من جهة العقل. وإنما حظ كل واحد ممن ذكرنا إخباره عن إيجاب الله عز وجل ذلك علينا له، وكذلك سبيل أمره للملائكة بالسجود لآدم عليه السلام. فوجب بهذه الجملة أن يكون إخبار الله عز وجل عن إيقاع هذه الأمور هو المؤثر في إيجاب الفعل وحظره وما يثبت من آحكامه الشرعية.

شبهة لهم أخرى:

واستدل بعضهم على ذلك بأن الأمر يوجب حصر المأمور على/ ذلك الشيء ص١٤٧
وقصره عليه دون تركه، وذلك يوجب منعه من الدخول فيما يخرجه عنه، والمنع له من ذلك يوجب دخوله فيه.

---

(١٤) وذلك بمثل قوله تعالى: ﴿وأطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكم﴾ وقوله صلى الله عليه وسلم: اسمعوا وأطيعوا وإن أمر عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة»، وقوله تعالى في حق الوالدين ﴿فلا تقل لهما أف﴾ وغير ذلك من النصوص الموجبة للطاعة لمن ذكروا.

يقال لهم: إن عنيتم بحصر المأمور على الفعل أن الآمر آمر للمأمور وحده، وبالفعل وحده دون غيرهما، فكذلك هو لأنه لا يُعقل من الأمر لزيدٍ الأمر لعمرو، ولا من الأمر بالفعل الأمر بغيره وخلافه. وإن عنيتم بذلك أنه يوجب حتمه وإلزامه له بالفعل(١٥) فذلك باطل، لأن أعظم الخلاف فيه. وكأنكم قد عدلتم عن قولكم، هو على الوجوب إلى القول إن المأمور مقصور على الأمر له به، ولا فائدة في النزاع في العبارات.

علة لهم أخرى:

واعتلوا لذلك – أيضاً – من جهة قضية العقل بأن قالوا: الذي يدل على ذلك أنه لا يخلو مجرد الأمر من أن يكون مفيداً للإيجاب له أو الامتناع والكف عنه أو التخيير بين فعله و تركه. قالوا: وقد اتفق على أنه لا يجوز أن يكون معقوله(١٦) الكف عن الفعل والترك له، ولا على التخيير بين فعله وتركه. وقد دخل في التخيير بينه وبين تركه الإباحة له والندب إليه، لأن المباح والمندوب إليه مخيّر في فعلهما وتركهما فلم يبق بعد ذلك إلاّ إفادته للإيجاب.

يقال للمعتل: بهذا قد أحللتم(١٧) بما نقوله، وقد كان يجب أن تبدؤوا بذكره، لأننا نقول لم يوضع لإفادة الإيجاب ولا لإفادة الندب ولا للتخيير بين فعله وتركه، بل لم يوضع لإفادة شيء من ذلك بمجرده، بل الأمر مشترك بين الواجب والندب، والمأمور به، واجباً كان أو ندباً غير مخيَّر في فعله وتركه فوجب أنه لم يوضع بمجرده لشيء مما قلتم وإنما هو مشترك بين الواجب والندب، فبطل ما قلتم به.

---

(١٥) في المخطوط: «الفعل» بدل «بالفعل» وتصحيح العبارة يدل عليه ما ذكره بعد سطرين وهو «الأمر له به»

(١٦) يريد أنه لا يجوز عقلاً أن يراد بالأمر الكف عن المأمور به، لأنه معلوم بالضرورة عند أهل اللغة.

(١٧) في المخطوطة (أحللتم) وأصلحها الناسخ (بأحللت) لكي تتناسب مع لفظة المعتل لأنها مفرد. ولم يصلح كلمة «تبدؤوا» التي بعدها. فأبقيتها كما وردت في الأصل. وأحلَّ بمعنى أباح. فمراده أبحتم بما نقوله. وينظر في معانيها مختار الصحاح ١٤٧/١ والقاموس المحيط: (١٢٧٤).

علة (لهم)[18] أخرى:

واعتلوا لذلك – أيضاً – بأن قالوا: لما كان مفهوم النهي عن الشيء تحريم الإقدام عليه، وجب أن يكون الأمر بالشيء وجوب فعله والإقدام عليه. وهذا خطأ، لأن الأمر والنهي عندنا في ذلك سيَّان[19] ونستدل على ذلك من بعد. وإذا بطل هذا فسد ما بنوا عليه.

فصل: ذكر الكلام على من يزعم منهم أنه إنما يجب حمل أوامر الله تعالى وأوامر رسوله عليه السلام على الوجوب من جهة السمع دون قضية اللغة وحجة العقل.

وهذه الفرقة قد وافقت على أن ذلك ليس من موجب اللغة وقضية العقل، وإنما يجب سمعاً، ولا خلاف بين الأمة في أن السمع متى قرر حمل الأمر على أحد الوجهين وجب القول به، غير أنه لم يرد بذلك، ونحن نبين/ ما يعتلون به ص١٤٨
ونعترضه.

وقد استدلوا على ذلك من جهة السمع بقوله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾[20] وبقوله تعالى: ﴿قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ إلى قوله:﴿فإنما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم وإن تطيعوه تهتدوا﴾[21] ولا تعلق لهم في ذلك، لأن قوله: أطيعوا الله، أمر لهم بفعل الطاعة وهو محتمل للوجوب والندب. فمن أين يجب حمله على أحد الوجهين، وفي ذلك وقع النزاع؟ والمتعلق بهذا متعدٍ، لأنه يستدل على وجوب حمل أوامر الشرع على

---

(١٨) (لهم) زيادة من المحقق محاكاة لما تقدم من عباراته، ولرفع اللبس.

(١٩) مقصود الباقلاني أنه قياس فاسد لأنه لا يسلم بحكم الأصل وهو كونه للتحريم. وقد رد جمع من العلماء هذا القياس بوجود الفارق بين الأصل والفرع. حيث إن عناية المشرع بالنهي أشد من عنايته بالأوامر للحديث المتقدم (إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم. وإذا نهيتكم عن شيء فانتهوا.)

(٢٠) النساء : ٥٩

(٢١)النور : ٥٤

الوجوب ببعضها، ولو سلم ذلك في البعض لسلم في الكل[٢٢].

وأما قوله تعالى: ﴿فإنما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم﴾ فليس في ظاهره أكثر من أنهم إن تولوا فعليه ما حمل. وهل الذي تولوا عن أمثاله واجب أو ندب ليس في الظاهر. وقوله تعالى:﴿ فإنما عليه ما [٢٣] حمل وعليكم ما حملتم﴾ إنما هو خبر عن وجوب ما يجب علينا وعليه، وأننا محملون له. وهل نحن محملون له بنفس الأمر ومجرده، أو بشيء يقترن به موقوف على الدليل، وأن جعل قوله تعالى: ﴿ فإن تولوا فإنما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم﴾ وعيداً وإرهاباً وتهديداً صار لمعنى قوله إنكم إن توليتم عن تصديقه والإيمان بنبوته فعليه ما حمل من بلاغكم وعليكم ما حملتم من تصديقه وكأن الآية وردت في الأمر بالإيمان بالله تعالى وبرسوله عليه السلام، ولا أحد يقول إن ذلك ليس على الوجوب، ولكنه لم يجب لموضع الأمر به، لكن لما قارنه من التوقيف على وجوبه. ويبيِّن ذلك أن من ترك بعض أوامر الشرع من الواجب والندب مع الإيمان بالله تعالى والتصديق بها لا يوصف بأنه متولٍ ومعرض عن الرسول عليه السلام بل لا يوصف بذلك إلاّ المكذب له والجاحد لنبوته، وإذا كان ذلك كذلك كان ذكر التولي على وجه التهديد والوعيد قرينة في جعل الطاعة في الإقرار بنبوته وما جاء به على الوجوب[٢٤].

وأما قوله تعالى: ﴿وإن تطيعوه تهتدوا﴾ فهو - أيضاً - أحد القرائن في أنه أراد الطاعة في الإيمان به، وبما جاء به الذي يكونون بفعله مهتدين وعن

---

(٢٢) لأن ثبوت الجزء لا يدل على ثبوت الكل. فكون بعض الأوامر تحمل على الوجوب لا يثبت كون كلها تحمل على الوجوب.

(٢٣) في المخطوطة (فعليه ما حمل)

(٢٤) وبذلك يصبح الاستدلال بالآية ليس في محل النزاع، حيث إن النزاع في الأمر المجرد عن القرائن، وهي من الأمر الذي يوجد ما يدل على أنه يحمل على الوجوب، وهو قوله (فإن تولوا) والتهديد بقوله (وعليكم ما حملتم) بالإضافة إلى أن المأمور به هو الإيمان. كل ذلك دل على أن الأمر في الآية على الوجوب.

الضلال خارجين. ويمكن - أيضاً - أن يكون قوله تعالى: ﴿وإن تطيعوه تهتدوا﴾ ليس فيه دلالة على وجوب الطاعة التي يُهتدى بها من حيث هي طاعة، لأن مطيعه في النوافل من العبادات مهتدٍ بتصديقها، ومهتدٍ إلى الثواب وطريق الجنة، وإن لم يكن ما فعله واجباً، فبطل تعلقهم بالظاهر.

ص١٤٩ واستدلوا - أيضاً - بقوله تعالى/ ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾[٢٥] وقالوا قد اتفق على وجوب الرد إلى ذلك عند التنازع.

يقال لهم: لا تعلق لكم - أيضاً - في هذا الظاهر، لأن قوله: ﴿فردوه إلى الله﴾ أمر بالرد، وهو محتمل للإيجاب والندب، وكيف يدل على وجوب حمل جميع الأوامر على الوجوب، وهو واحد منها، والخلاف فيه كهو في غيره، وإنما ثبت وجوب الرد إلى الله والرسول عند التنازع بالإجماع والتوقيف وأشياء تزيد على الأمر به[٢٦] فذلك ما قالوه. وبطل التعلق بالظاهر.

وأما قوله تعالى عقيب ذلك: ﴿إن كنتم تؤمنون بالله﴾[٢٧] فليس في ظاهره أننا لا نَرد إليه إلاّ ما وجب في دينه، بل نرد إليه وإلى الرسول والعلماء ما اختلف في أنه ندب أم لا. كما نرد الاختلاف في الواجب.

واستدلوا - أيضاً - على ذلك بقوله تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾[٢٨] قالوا: فوجب بهذا الأمر والوعيد حمل أمره[٢٩] على الوجوب.

---

(٢٥) سورة النساء : ٥٩

(٢٦) جوابه هذا يتضمن أمران :

الأول : عدم التسليم بأن الأمر في الآية للوجوب.

الثاني : التسليم . ولكن الآية خارجة عن محل النزاع لوجود قرائن تدل على حملها على الوجوب كالإجماع. وما يدل على ذلك من نصوص شرعية.

(٢٧) سورة النساء : ٥٩

(٢٨)سورة النور : ٦٣

(٢٩) اختلف في رجوع الضمير في قوله تعالى (عن أمره) فقال يحيى بن سلام إنه راجع لله سبحانه. وقال قتادة إنه راجع للرسول صلى الله عليه وسلم، على ما في النكت والعيون للماوردي ١٤٧/٣. وسياق الآية يدل على أن الثاني هو الصحيح.

فيقال لهم: هذا تسليم منكم أن مجرد أمره لا يجب حمله على الوجوب من حيث هو أمر، وإنما يجب ذلك باقتران الوعيد به.

ثم يقال لهم: ما أنكرتم أن يكون المراد بهذا الأمر الأمر بالدخول في دينه والتصديق له[٣٠] لأنه قال تعالى: ﴿أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾ وذلك تهديد على مخالفته في ترك دينه. ونحن لا ننكر أن يكون من أوامره ما يجب الوعيد على ترك امتثاله. فمن أين لنا أن جميع أوامره كذلك.

ومما يدل على أنه إنما عنى بذلك الواجب من أوامره دون جميعها إجماع الأمة على أن من خالف الندب من أوامره لا تصيبه فتنة، ولا عذاب أليم، ولا شيء من المأثم وإن كان مخالفةً لأمره، فدل ذلك على ما قلناه.

ثم يقال لهم: إن الوعيد إنما يجب على مخالفته وينبئ عن لزوم موافقته. ونفس الموافقة لأمره لا تنبئ عن أن أمره واجب أو ندب، فكأنه قال وافقوه على أوامره، وقد يوافقه على أوامره الواجب منها تارة وعلى الندب أخرى. وليس تصح الموافقة إلاّ بأن يفعل الفعل على الوجه الذي أمرنا به. فإذا علمنا أن من أوامره الواجب، ومنها الندب لم يجز أن نُقدم عند صدور مجرد أمره لنا على فعلِ موجبه على وجه الندب أو الإيجاب، لأننا لا نعلم على أي وجه أمرنا به، فإن كان أمرنا به على سبيل الإيجاب ففعلناه ندباً لم نكن موافقين له ولا متبعين له، وكذلك إذا أمرنا به ندباً ففعلناه على سبيل الوجوب كنا له بذلك مخالفين غير متبعين لأمره فيجب لا محالة التوقف في مجرد أمره على بيان الوجه الذي صدر عليه لتصح لنا موافقته، وبطل التعلق بالظاهر[٣١].

---

(٣٠) تخصيص لفظ (أمره) وتفسيره بالدخول في دين الله والتصديق للرسول صلى الله عليه وسلم. هو تخصيص بدون مخصص. والأصل حمله على عمومه سواء كان الأمر متعلقاً بأمور الدين أو الدنيا.

(٣١) يعني بالظاهر المستفاد من آية سورة النور المتقدمة.

ويقال لهم: قوله تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره﴾ كناية عن الواحد لا عن الإثنين، وأنتم توجبون حمل أوامر الله سبحانه وآوامر رسوله عليه السلام على الإيجاب(٣٢) وهو خلاف الظاهر.

فإن قالوا: لم تفرق الأمة بين أمريهما/ ص١٥٠

يقال لهم: فليس في هذا تعلق بالظاهر، وإنما هو تعلق بالإجماع على أنه ليس الأمر على ما ادعوه، لأن كثيراً من الناس يحمل أوامر الله سبحانه على الندب والقضاء بحسن المأمور به وإرادته فقط. ويزعم أن أوامر الرسول عليه السلام على الوجوب لموضع الوعيد الذي تلوتموه على مخالفته. فزال ما ادعيتم.

ويقال لهم أيضاً: قوله (فاتبعوه) أمر، وهو محتمل للواجب والندب. فكيف يستدل به على وجوب سائر الأوامر، وهو أحدها.(٣٣)

ويقال لهم أيضاً: قد زعم قوم أن قوله سبحانه: ﴿لعلكم تهتدون﴾ تهديدٌ لهم بركوب الضلال في مخالفته، وذلك لا يكون إلاّ بترك واجب من اتباعه، وليس يجب ذلك - أيضاً في ترك كل واجب، لأنه لا يوصف بالضلال والخروج عن الهداية إلاّ كافر، ولا يوصف بذلك تارك صلاة ولا صيام من أهل الملة(٣٤)، فبان بذلك أن هذا الأمر أمر بالإتباع له على جملة الدين وتصديقه فيه،

وإن حمل قوله: ﴿لعلكم تهتدون﴾ على وجه الترغيب في طاعته، والاهتداء بها إلى ثوابه وجنته لم ينبئ ذلك عن وجوب ما يهتدي به إلى الثواب، لأنه قد يكون واجباً تارة وندباً أخرى فسقط ما قالوه، على أن الاتباع له إنما هو امتثال

---

(٣٢) آية سورة النور ينبغي حملها على مخالفة أوامر الرسول صلى الله عليه وسلم لما يدل عليه السياق. وأما حمل أوامر الله سبحانه على الوجوب إما مستفاد من الآية بمفهوم الموافقة الأولى أو بنصوص شرعية أخرى.

(٣٣) فيكون الاستدلال بقوله (فاتبعوه) استدلال بمحل النزاع. وهو باطل عند الجدليين.

(٣٤) الصلاة والصيام من أركان الاسلام الخمسة. وتاركهما جحوداً كافر بالإجماع لأن وجوبهما معلوم من الدين بالضرورة ومجمع عليه. أما تارك الصلاة تكاسلاً من غير جحود فذهب الحنابلة وأهل الحديث لكفره. واتفقت المذاهب الأخرى على قتله حداً بعد استتابته.

موجب أمره على وجه ما تناوله. فإن صدر على وجه الوجوب امتثل واجباً، وإن عمل ذلك ندباً لم يكن ذلك اتباعاً له. وإن صدر منه ندباً فعمل و اجباً كان مخالفةً له، ولم يكن اتباعاً له، فنفس المتابعة له إنما هي إيقاع موجب أمره على وجه ما ورد به، وذلك لا يتبين بنفس قوله: فاتبعوه. فبان بذلك أنه لا تعلق لهم في الظاهر من كل وجه.

وعلى هذا النحو والترتيب الجواب عن تعلقهم بقوله تعالى: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾(٣٥) وأمثاله، لأنه قد يأتينا بالواجب والندب، ويجب الأخذ بكل شيء من ذلك على ما أتى به، وقد يأتي بالإباحة والحظر، فقوله عز وجل: ﴿وما آتاكم الرسول﴾ لا يكشف عن نوع ما يأتي به من أحكام الخطاب. وقد بيّنا أن قوله «فخذوه» وقوله «فانتهوا» أمر ونهي، وهو محتمل للواجب والندب، فبطل التعلق بالظاهر(٣٦).

ويقال لهم أيضاً: إن الاستدلال بهذه الظواهر استدلال منكم بعموماتها. ونحن لا نقول بالعموم لما نذكره من بعد(٣٧)، فبطل التعلق بها.

وكذلك الجواب عن قوله تعالى ﴿وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون﴾(٣٨)، وأنه إنما ذمهم لتركهم ركوعاًأمروا بقوله: ﴿اركعوا﴾ وقوله تعالى: ﴿واركعوا مع الراكعين﴾(٣٩) فوجب حمل الأمر على الوجوب. وهذا - أيضاً - بعيد من التعلق، لأنه تعلق في حمل الأمر على الوجوب بصيغة القول «افعل» هي/ محتملة للأمر ص١٥١
وغيره. ولو كانت(٤٠) أمراً لاحتمل الواجب والندب، ولم يجب ذم من لم يركع

---

(٣٥) سورة الحشر : ٧

(٣٦) أي بظاهر آية سورة الحشر لأن الأمر والنهي الواردين فيها محتملان للوجوب والندب.

(٣٧) وذلك أن الباقلاني أيضاً يقول لا يوجد للعموم صيغة تقتضي العموم بمجردها. فإذا وردت الألفاظ التي اعتبرها قوم أنها للعموم لم يجوِّز الباقلاني حملها على العموم ولا غيره إلاّ بقرينة تدل على المراد بها. كما هو مذهبه في لفظة (افعل) في الأوامر.

(٣٨) سورة المرسلات : ٤٨

(٣٩) سورة البقرة : ٤٣

(٤٠) في المخطوطة : (كان) بدل (كانت).

لقوله (فاركعوا) فقط، وإنما لزم ذلك بما دلّهم به من كون هذا الأمر على الوجوب، فبطل ما قالوه.(٤١)

ويقال لهم: إن قوله تعالى: ﴿وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون﴾ مع قوله تعالى: ﴿ويل يؤمئذ للمكذبين﴾(٤٢) دليل على أنهم تركوا الركوع على وجه التكذيب للرسول عليه السلام في أنه شَرْعٌ من قبل الله عز وجل. وذلك كفر بالله عز وجل وجحد للنبوة. فمن أين أن هذا سبيل جميع الأوامر.(٤٣)

ويجب تأمل ما قلناه في تأويل هذه الآيات والاعتماد عليه في جواب تعلقهم بقوله تعالى: ﴿فاصدع بما تؤمر﴾ (٤٤) وقوله تعالى: ﴿بلِّغ ما أنزل إليك من ربك﴾(٤٥) وقوله تعالى: ﴿ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فإن تطيعوا يؤتكم الله أجراً حسناً﴾ الآية (٤٦) وقوله تعالى: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم﴾ إلى قوله﴿ويسلموا تسليماً﴾(٤٧) ويجب أن يقال في هذه الآية أن ذلك أمر بالتحاكم إليه، ووعيد على حصول الارتياب والشك في حكمه، وقد ورد التوقيف بوجوب تسليم المتحاكمين إليه للقضاء بما يُقضى به عليهم، وتحريم الريب والحرج في صدق الرسول عليه السلام، فبطل التعلق بالآية(٤٨).

---

(٤١) أبطل الباقلاني استدلالهم بقوله تعالى: (وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون) بأن لفظة (اركعوا) محتملة للأمر وغيره. ولو سلمنا أنها للأمر فهي محتملة للوجوب والندب. ولو سلمنا أنها للوجوب ولزوم الذم على الترك فليس ذلك لنفس قوله (اركعوا) بل لما وجد من قرائن تدل على أنه للوجوب. وهو قوله تعالى بعدها (ويل يومئذ للمكذبين).

(٤٢) المرسلات : ٤٩

(٤٣) لأن ليس كل الأوامر تحفها قرائن تدل على الوجوب مثل هذه الآية.

(٤٤) سورة الحجر : ٩٤

(٤٥) سورة المائدة : ٦٧

(٤٦) سورة الفتح : ١٦

(٤٧) سورة النساء: ٦٥

(٤٨) لأنها ليست في محل النزاع فهي ليست من الأمر المجرد عن القرائن. ومحل النزاع في الأمر المجرد عن القرائن.

فصل: ذِكر ما يتعلقون به في ذلك من جهة السنن والاعتراض على تأويلهم

وقد استدلوا على ذلك من جهة السنة بآثار من رواية الآحاد لا يمكن إثبات مثل هذا الأصل وحمل أوامر الشرع عليه بها، إذ ليست مما يعلم صحتها بضرورة أو ببعض الأدلة التي يستدل بها على صحة الأخبار(٤٩) وإذا دُفعوا عن التعلق بها وأنها غير حجة في ذلك كُفينا أمر التأويل لها.

فمما تعلقوا به ما روي عنه عليه السلام من قوله لبريرة(٥٠) لما اعتقت تحت مغيث(٥١) وكان عبداً: «لو راجعتيه» فقالت: بأمرك يا رسول الله؟ فقال: «إنما أنا شافع» فقالت: لا حاجة لي فيه(٥٢) فعقلت أنه لو أمر بذلك كان واجباً. وعقلت

---

(٤٩) وبهذا الجواب أجاب عن جميع الأحاديث التي استدلَّ بها القائلون باقتضاء الأمر المجرد الوجوب. وذلك زعماً منه أن جميع القواعد الأصولية قطعية فلا تثبت بدليل ظني كأخبار الآحاد.

(٥٠) هي بريرة بنت صفوان، مولاة عائشة رضي الله عنها صحابية، روى لها النسائي. كانت تخدم عائشة قبل أن تشتريها ثم اشترتها وأعتقتها. كان زوجها عبداً. خيَّرها الرسول صلى الله عليه وسلم لما عتقت فاختارت فراقه. كان يحبها ويمشي وراءها في الأسواق يبكي لعلها تراجعه. توفيت في خلافة يزيد بن أبي سفيان. لها ترجمة في: تهذيب الأسماء واللغات ٣٣٢/٢، أسد الغابة ٣٩/٧، الإصابة ٢٩/٨.

(٥١) مغيث، زوج بريرة كان عبداً لبعض بني مطيع على الصحيح على ما اختاره ابن الأثير، وابن عبد البِّر والنووي أخذا من رواية البخاري.
وقيل كان حراً. اختارت بريرة فراقه لما أعتقتها عائشة رضي الله عنها
له ترجمة في: الإصابة ١٣٠/٦، أسد الغابة ٢٤٣/٥ تهذيب الأسماء واللغات ١٠٩/٢.

(٥٢) قصة بريرة مع مغيث وتخيير الرسول صلى الله عليه وسلم لها وكونه عبداً رواها مسلم ١١٤٣/٢ في كتاب العتق/ وأبوداود (٢٢٣٤) في كتاب الطلاق ٥١٧/١، والترمذي برقم (١١٥٤) في أبواب الرضاع و النسائي ١٣٢/٥، وابن ماجه ٦٧١/١، والدارمي ١٦٩/١، وأحمد في المسند ٤٦/٦، ٢٦٩، والدارقطني ٢٨٩/٣، والبيهقي في كتاب النكاح ٢٢٢/٧ وفي كتاب البيوع باب من اشترى مملوكاً ليعتقه ٣٣٧/٥ وقال: الذي قال وكان حراً هو الأسود وليس عائشة.
وقد روى أن مغيثاً كان حراً البخاري في صحيحه ٢٤١/٤ برقم ٦٧٥١، ٦٧٥٤. في كتاب الفرائض، باب ميراث السائبة عن الأسود عن عائشة، وقال البخاري الأسود عن عائشة منقطع. وأخرجه في نفس الصفحة وقال: إنه كان حراً إدراج من الحكم الراوي عن إبراهيم عن الأسود، وأبو داود: ٥١٨/١ برقم (٢٢٣٥)، والنسائي: ١٣٣/٥، وابن ماجه (٢٠٧٤) ٦٧٠/١، والدارمي ١٦٩/٢، والدارقطني ٢٩٠/٣، وأحمد ٤٢/٦، والترمذي برقم (١١٥٥). وقال أبو البركات ابن تيمية في المنتقى ٥٣٢/٢ إن رواية عروة عن خالتة ورواية القاسم عن عمته، أولى من رواية أجنبي يسمع من وراء حجاب.
ينظر في تخريج الحديث تخريج أحاديث البزدوي ص ٢٠٦، وتحفة الطالب ص ٤٧٧، وتخريج أحاديث اللمع ص ٢٨٦.

الأمة من ذلك ما عقلته عنه.

يقال لهم: ليس الأمر في هذا على ما توهمتم، لأنه ليس في ظاهر الخبر أكثر من استفهامها له عليه السلام عن أمره بذلك أو شفاعته فيه. وليس فيه أنه لو أمرها بذلك لعقلت وجوب الأمر، بل لعلها كانت ممن يعتقد أن موضوع أمره على الندب وإنما اعتقدت أن امتثال أمره طاعة لله تعالى وقربة مثاب فاعله، فسألته عن ذلك لتعلم أنه مما أَمر به ومن جملة القرب فتفعله رغبة في ثوابه. فأما كونه واجباً عندها من حيث، كان أمراً، فلا سبيل إلى ذلك، وإلى العلم بأنها كذلك اعتقدت.

فإن قالوا: قد قرر الشرع/ باتفاق أن إجابة شفاعة الرسول عليه السلام ندب، فيجب لذلك أن لا يكون الفصل بين أمره وشفاعته إلاّ كون أمره على الوجوب. ص١٥٢

يقال لهم: إنما أجمعت الأمة على أن إجابة شفاعته فيما يتعلق بباب الدين والتقرب بفعله ندب. فأما مالا يتعلق بذلك و يعود إلى غرض من أغراضه عليه السلام من اجتلاب نفع أو دفع ضرر وبلوغ إيثار وشهوة[٥٣] فإنه ليس بمنزلة الندب المشر وع المفعول لوجه الله عز وجل لا لغرض أحد من الخلق وأمر يعود إلى نفعه ودفع ضرر عنه. وشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم فكل مؤمن يرغب في قبولها مع أنها ليست بمثابة الندب المأمور به لوجه الله عز وجل خالصاً فقط لا لشيء يعود إلى الخلق[٥٤]، وكذلك سبيل ما أمرنا به عليه السلام مما يخصه

(٥٣) لقد ذهب الباقلاني في تأويل شفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم لمغيث بعيداً. فلا يوجد في ذلك بلوغ غرض من أغراضه أو الحصول على شهوة. وإنكاره الإجماع على أن شفاعته صلى الله عليه وسلم مندوب إليها فيه خرق للإجماع. وما فعله - رحمه الله - إنما هو الحرص على الانتصار للمذهب.

(٥٤) ويمكن الرد على الباقلاني - رحمه الله - بإلزامه أن شفاعة المسلم لأخيه المسلم مأمور بها بقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي أخرجه أبوداود برقم (٥١٣٢) والنسائي ٣٥٦/١ والخرائطي في مكارم الأخلاق ص ٧٥ من حديث معاوية بن أبي سفيان وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة برقم (١٤٦٤) وقال على شرط الشيخين بلفظ «اشفعوا تؤجروا. إني لأريد الأمر فأؤخره كي ما تشفعوا فتؤجروا» وفي البخاري برقم ١٤٣٢، ٦٠٢٧، ٦٠٢٨ «اشفعوا تؤجروا وليقض الله على لسان نبيه ما شاء». فكيف يدعي بعد ذلك أن الشفاعة إن كانت تعود إلى الخلق لا تكون مندوبة.

ويرجع إلى أغراضه الدنياوية[٥٥] ليس على الوجوب ولا على الندب الحال محل ما يفعل مشروعاً لله تعالى[٥٦]، لا لأمر يرجع إلى أغراض الخلق، وإذا كان ذلك كذلك وجوزت بريرة أن تكون الشفاعة لمغيث لغرض له صلى الله عليه وسلم دنياوي[٥٧] وأنه ليس من أوامر الشرع قالت له: بأمرك؟ فقال لها: إنما أنا شافع. أي ليس ذلك بشرع. ولعل شافعاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم مسألتها في ذلك من غير غرضٍ متصل به سوى إجابته لمن سأله، فقالت له: فلا حاجة لي فيه. ولو كانت شفاعته له على طريق الأمر الشرعي لها بذلك وعلى وجه الإيجاب أو الندب لم يجز أن تقول: فلا حاجة لي فيه[٥٨] لأن المسلم لا يقول: لا حاجة لي في فعل الواجب أو الندب وطلب القربة والثواب وفعل الأحسن، ولا حاجة لي في العمل بشرعك وإن كان ندباً. هذا ليس من كلام المؤمن فعلم أنها إنما استفهمته لكي تعلم أن ذلك مشروع أم لا؟ فإن كان مشروعاً إيجاباً أو ندباً صح أن يفعله على أحد الوجهين بقربانه. وإن لم يكن كذلك لم يَفعله. فزال

---

(٥٥) في المخطوطة (الدنياييه) قال ابن فارس في مجمل اللغة ٣٣٦/١. والنسبة إلى دنيا دُنياوي. وقال في مختار الصحاح ص٢١٢ والنسبة لها دنياوي وقيل دنيوي ودنيي.

(٥٦) نفي أن كون أمر الرسول صلى الله عليه وسلم إذا كان في أمر دنيوي لا يفيد حتى الندب قول مستغرب من مثل الباقلاني. فقد أخرج البخاري في صحيحه من حديث سعيد بن المعلي برقم (٤٦٤٧) في تفسير سورة الأنفال قال: كنت أصلي فمرَّ بي رسول الله صلى الله عليه وسلم فدعاني فلم آته حتى صليت، ثم أتيته فقال: ما منعك أن تأتي؟ ألم يقل الله ﴿يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم﴾ ثم قد وردت آيات كثيرة بالأمر بطاعة ما دون الرسول صلى الله عليه وسلم من ولاة الأمور، والباقلاني يعترف أن أقل درجات الأمر هو الندب. فكيف ينكر مع هذا كون أمر الرسول صلى الله عليه وسلم إذا كان في أمر دنيوي لا يصل لدرجة الندب؟.

(٥٧) في المخطوطة (دنيايي) وقد تقدم أن الرازي في مختار الصحاح ص ٢١٢ أورد هذه النسبة بصيغة التمريض. والأفصح ما أثبته.

(٥٨) الضمير في قولها (لا حاجة لي فيه) راجع لمغيث، وليس لفعل الواجب أو المندوب كما يظن الباقلاني. كما أن المسلم مخيَّر في فعل المندوب وإن كان فعله أرجح لحصول الثواب عليه. فتركت فعل ما شفع به الرسول صلى الله عليه وسلم ليس استهانة به، ولكن رأت أنه لو فعلته لدفعت ثمنه سعادتها التي ستضيع لو عاشت مع شخص تكرهه. أو لم تفعل ذلك لأنها خشيت على نفسها لكراهيتها له أن لا تقوم بحقه كزوج فتقع في الإثم. فارتكبت أخف الأمرين، وهو عدم مراجعته، وإن كانت ستخسر بذلك الثواب الحاصل لها بقبول شفاعته صلى الله عليه وسلم.

ما قالوه، وظاهر قولها: فلا حاجة لي فيه يدل على أنها لم تكن تعتقد أن قبول شفاعته مشروع ومسنون ومثاب فاعله. فلذلك استفصلت بين الأمر وبين الشفاعة.

واستدلوا على ذلك - أيضاً - بقوله عليه السلام: «لولا أني أخاف أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك»[٥٩] وفي خبر آخر «عند كل صلاة» قالوا: يخبر أنه لو آمرهم لصار فرضاً بأمره لكونه شاقاً. لأنه لو كان أمره به وبغيره على الندب لم يكن شاقاً من حيث كان لهم ترك الندب.

يقال لهم: قد دلَّلنا فيما سلف على أن الندب مأمور به، وأنه لا يعقل من ظاهر الأمر الوجوب دون الندب فعلم بذلك/ أنه لا يحق أن يعقل من ظاهر أمر ص١٥٣
الرسول عليه السلام بالسواك أو غيره الوجوب دون الندب.

ثم يقال لهم: فما أنكرتم أن يكون قد أوحى الله إليه عليه السلام أننا لو أمرناهم بالسواك لا نأمرهم به إلاّ فرضاً. فلذلك قال:«لولا أني أخاف أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك».فأما أن يصير ذلك شاقاً وفرضاً له[٦٠] بمجرد أمره فلا سبيل إليه، وليس يمتنع أن يوحى إليه أننا لو أمرناك أن تأمرهم بالسواك عند كل صلاة ونشرعه لم نشرعه إلاّ واجباً فهذا بيِّن في فساد تأويلهم.

---

(٥٩) حديث السواك. متفق عليه من حديث أبي هريرة، بدون (أني أخاف) وأخرجاه بألفاظ متقاربة. في بعضها على أمتي، وفي بعضها على الناس، وفي بعضها على المؤمنين.
أخرجه البخاري ١/٢١٤ برقم (٨٨٧) في كتاب الجمعة، وفي كتاب التمني برقم (٧٢٤٠). وأخرجه مسلم في باب السواك انظره مع النووي ٣/١٤٣، وأبوداود ١/٤٠ برقم ٤٦، والترمذي ١/٣٤ برقم (٢٢)، والنسائي ١/١٢، وابن ماجه ١/١٠٥ برقم (٢٨٧) ، والإمام مالك في الموطأ برقم ١١٤ والدارمي ١/١٧٤، ٣٤٨ وأحمد في المسند ٢/٢٤٥، ٢٥٠، ٢٥٩، ٢٨٧، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٢٩، ٤٣٣، ٤٦٠، ٥٠٩، ٥١٧، ٥٣١، ٦/٣٢٥، ٤٢٩.
ينظر في تخريجه تلخيص الحبير ١/٦٢ - ٦٤، وتحفة الطالب ص ١٠٩، وتخريج أحاديث اللمع ص٦٥.
(٦٠) في المخطوط (له ما) ووجود (ما) مفسد للعبارة.

ويقال لهم: ما أنكرتم أن يكون تقدم أمره لهم بالسواك بإجماع الأمة وجعله لهم مسنوناً دلالة وقرينة على أنه لو أمرهم به أمراً ثانياً لم يأمرهم به إلاّ على سبيل الوجوب، لأنه قد تقدم أمره به على وجه الندب الذي ليس بشاقٍ، فأعلمهم بتقدم ذلك الأمر أنه لو جدد لهم أمراً لم يكن إلاّ شاقاً واجباً لأنه لا جهة للأمر إلاّ كونه ندباً أو واجباً، فإذا علموا أنه قد أمرهم، به ندباً عقلوا من قوله أنه لو أمرهم به ثانياً لكان شاقاً، وأنه إنما كان يأمرهم به أمراً واجباً زائداً على حكم الندب.

واستدلوا - أيضاً - على ذلك بقوله عليه السلام لأبي سعيد (بن المعلى)(٦١) لما دعاه وهو في الصلاة فلم يجبه(٦٢) أما سمعت الله تعالى يقول: ﴿استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم﴾(٦٣)، وأن عيبه له وتوبيخه إياه على ترك إجابته دليل على أن مجرد أمره على الوجوب.

---

(٦١) في المخطوطة الخدري بدل ابن المعلى، وقد تابعه على هذا الوهم خلق كثير من الأصوليين منهم الغزالي والرازي والبيضاوي والآمدي ونبه على هذا الوهم الإسنوي في نهاية السول ٩٢/٢ وابن حجر في فتح الباري ١٢٥/٣. وصححه كذلك الناسخ في هامش المخطوط.

وأبو سعيد بن المعلى اشتهر بكنيته ونسبته لجده. وبهذا الاسم نسب الحديث له البخاري في أول كتاب التفسير برقم (٤٤٧٤) وأطرافه في ٤٦٤٧، ٤٧٠٣، ٥٠٠٦، واختلف في اسمه واسم أبيه، وهو على الأصح الحارث بن نفيع بن المعلى، وقيل اسمه رافع، وخطأه ابن عبد البر. وقال رافع بدري، وقيل اسم أبيه أوس، ولكن هذا ورد في الإصابة أن كنيته أبو سعد وهو صحابي جليل من الأنصار، توفي سنة ٧٤هـ، وقيل سنة ٧٣هـ، ينظر الاستيعاب ٩٠/٤ وينظر لتحقيق الاسم فتح الباري٣٠٧/٨.

(٦٢) أخرج الحديث البخاري برقم (٤٤٧٤) في أو ل الكتاب التفسير، وفي رقم ٤٦٤٧، ٤٧٠٣، ٥٠٠٦ بلفظ: «كنت أصلي في المسجد فدعاني رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم أجبه، فقلت: يا رسول الله إني كنت أصلي، فقال: ألم يقل الله: «استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم» ... الحديث، وأخرجه أحمد في المسند ٤٥٠/٣، ٢١١/٤، وأبوداود برقم ١٤٥٨ في كتاب الصلاة وابن ماجه برقم (٣٧٨٥، في كتاب الأدب. ورواه عن أبي بن كعب ابن حبان في صحيحه برقم (١٧٢٤) والنسائي في كتاب الافتتاح ١٣٩/٢، والطبراني في الكبير برقم (٥٤١)

و ينظر في تخريجه الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص٧٠ والمعتبر للزركشي ص١٤٥ وتخريج العراقي للمنهاج برقم (٩١).

(٦٣) سورة الأنفال : ٢٤

يقال لهم: ليس الأمر في ذلك على ما قلتم، لأن الشرع قد كان قرر ووقَّف الرسول عليه السلام توقيفاً علموا به مراده ضرورة في وجوب إجابته إذا دعاهم، وهو أن يقول يا زيد ويا فلان، فإنما علموا ذلك بتوقيفه لا بمجرد قوله: استجيبوا، لأن ذلك أمر منه بالإجابة، وقد تحتمل الإيجاب والندب ولكن بقرائن ولواحق واتباعات وأمارات علموا بها توقيفه ضرورة على وجوب إجابته عند الدعاء، فصار الأمر بهذا الضرب من الأفعال مخصوصاً بكونه واجباً، فلذلك قال لأبي سعيد: أما سمعت الله عز وجل يقول: ﴿استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم﴾ أي ألست قد وقفتك والأمة على تأويل الأمر بإجابتي عند الدعاء، وأنه على الوجوب فلم يَحِلْه إلاّ على توقيفه على ذلك[٦٤] وليس الأمر بالأفعال والعبارات من دعائه إلى قصده والمصير إليه في شيء لأنه جنس يخالف غيره من الأفعال والسبب في إيجاب لزوم إجابته أنها تعظيم له عند المجيب وغيره ممن يعلم هذه الحال، وفي ترك الإجابة له غض منه عليه السلام وتهاون به، والله عز وجل قد حماه من ذلك وأمر بتعظيمه وتوقيره أمراً واجباً.

ويدل على ذلك – أيضاً – أنه لامه وأنبَّه على أن لم يقطع الصلاة ويجيبه والمضي في الصلاة واجب، فأمره أن يترك المضي في واجب قد تلبس به. ولا يترك الواجب ويجب تركه إلاّ بما هو أوجب وألزم منه كإخراج الغريق وطفي الحريق وأمثال ذلك [٦٥] مما يجب قطع الصلاة له، وكل هذا يدل على أنه قد وقفهم على وجوب إجابته عند الدعاء وفي ضمن قوله يا زيد أقبل، أو أريد زيداً،

---

(٦٤) التوقيف الذي أحال الرسول صلى الله عليه وسلم أبا سعيد بن المعلى عليه هو أمر، والأمر عند الباقلاني لا يحمل على الوجوب أو على الندب إلاّ بقرينة . ولم يبين الباقلاني هذه القرينة التي من أجلها حمل الأمر بالإستجابة على الوجوب.

(٦٥) قال ابن قدامة في المغني ٢/٢٤٩ : «لو رأى حريقاً يريد إطفاءه أو غريقاً يريد إنقاذه خرج إليه (أي من الصلاة) وابتدأ الصلاة. ولو انتهى الحريق إليه أو السيل وهو في الصلاة ففرَّ منه بنى على صلاته وأتمها صلاة خائف.

(٦٦) هو الأقرع بن حابس بن عقال التميمي المجاشعي الدارمي وقيل اسمه: فراس والأقرع لقبه. أحد

فكأنه قال لهم متى أمرتكم بالمصير إليَّ، أو قلت أريد زيداً فقد أوجبتُ مصيركم إليَّ. وليس في هذا ما يوجب إجراء جميع أوامره على الوجوب إلاّ ما قام دليله/ ص١٥٤

واستدلوا - أيضاً - على ذلك بقوله عليه السلام حين سأله الأقرع بن حابس(٦٦) عن قوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ (٦٧) فقال: ألعامنا هذا يا رسول الله أم للأبد؟ فقال : بل للأبد، ولو قلتُ نعم لوجبت(٦٨) وذلك يوجب كون جميع أوامره على الوجوب.

يقال لهم: لو سلم لكم ما تدعون لم يكن ذلك موجباً لكون الأمر واجباً بظاهره ووضعه في موجب اللسان، وإنما كان يصير واجباً بالشرع، وقد بيّنا أنه لا خلاف في وجوب حمله على ما يقرره الشرع ويجعله الأصل فيه إلاّ ما استثني منه.

المؤلفة قلوبهم، قدم على الرسول صلى الله عليه وسلم في أشراف بني تميم ومعه عُيينه بن محصن والزبرقان بن بدر فقال الأقرع: يا محمد أخرج إلينا نفاخرك. فنزل بسببه قوله تعالى: ﴿إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون﴾ شهد مع الرسول صلى الله عليه وسلم فتح مكة وحنيناً والطائف. وهو الذي قال فيه صلى الله عليه وسلم «أحمق مطاع» قيل: إنه قتل في اليرموك. له ترجمة في الإصابة ٥٩/١ والاستيعاب ١٠٣/١.

(٦٧) سورة آل عمران : ٩٧

(٦٨)أصل الحديث في صحيح مسلم في باب فرض الحج مرة في العمر في كتاب الحج ٩٧٥/٢ برقم ١٣٣٧/٢١٤ بدون ذكر اسم الأقرع من حديث أبي هريرة بلفظ : خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «يا أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا» فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثاً، فقال: لو قلت نعم لوجبت، ولما استطعتم، ثم قال : ذروني ما تركتكم» وورد نسبة السؤال للأقرع عند أبي داود في السنن في باب فرض الحج من كتاب المناسك ٢ ، ٣٤٤ برقم ١٧٢١ وعند النسائي في السنن في باب وجوب الحج من كتاب المناسك ١١٠/٥، وعند ابن ماجه في السنن في باب فرض الحج من كتاب المناسك ٩٦٣/٢ برقم (٢٨٨٦) وعند أحمد في المسند ٢٥٥/١ كلهم من حديث ابن عباس. وأورده الترمذي من حديث علي بن أبي طالب في السنن في باب ما جاءكم فرض الحج من كتاب الحج ١٧٨/٣ برقم (٨١٤)، كما أن ابن ماجه أورده من حيث أنس برقم (٢٨٨٥) ٩٦٣/٢.

وفي حديث جابر عند مسلم ٨٨٦/٢ برقم ١٤٧ ذكر أن السائل هو سراقة بن مالك بن جعشم.

انظر تخريجه: الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص٢٥٠، ونصب الراية ٢١/٣، والمعتبر للزركشي ص٢٣٩، تحفة الطالب ص٤٦٤.

(٦٩) سورة آل عمران : ٩٧

ثم يقال لهم : أنتم لا تفرقون بين قوله نعم لو قال ذلك وبين قوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ لأنهما أمران بالحج. فإن وجب ولزم بقوله: نعم كان أولى أن يجب بقوله: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ فما معنى قولكم: إن ذلك، كان يجب بقوله: نعم، وليس أمره على الوجوب دون أمر الله تعالى.

ثم يقال لهم: إن الأقرع سأله عن تكرار أمر قد علم أنه واجب ووقف هو وغيره من الأمة على ذلك، لأنه قد علم أن قوله: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾(٦٩) أمر بالحج بتوقيف له على ذلك وقرينة متصلة بالتلاوة أو بقوله عند بعضهم: ولله على الناس حج البيت. لأن ما عليهم زعم لا يكون إلاّ فرضاً أيضا(٧٠)، لأن الندب والمباح ليس عليهم فعله. فلما علم أنه أمر واجب قال له: ألعامنا هذا أم للأبد؟ يعني أن هذا الواجب علينا يجب مرة أو يجب على التكرار. فقال: للأبد. وقال: لو قلت نعم لوجبت. معناه أنني لو قلت نعم لم أقل ذلك إلاّ وهو مفروض متكرر. فأما أن يجب ويلزم بقوله نعم. وأنتم مأمو رون بالحج في كل عام فإنه بعيد. لأنه لو قال صريحاً: أنتم مأمورون بالحج في كل عام لم يعقل من ذلك الإيجاب دون الندب، بل إنما نفهم منه إخباره عن الأمر لهم بالحج وعلى أي وجه هم مأمورون بالحج موقوف على الدليل.

---

(٧٠) فتكون الآية ليست داخله في محل النزاع. فالأمر الذي فيها ليس مجرداً عن القرائن، لأن كلمة (على) قرينة على أنه فرض، لأن المندوب والمباح لا يعبِّر عنهما بلفظ (على) وبعد أن استقر حكم الوجوب استفسر فقط عن التكرار وعدمه لاحتمال اللفظ بين الأمرين ليعيِّن أحدهما.

بـــاب

ذكر ما يتعلقون به في ذلك من جهة الإجماع

وقد استدلوا على صحة ذلك من جهة الإجماع بأن الأمة في جميع الأعصار متفقة في الرجوع إلى إيجاب العبادات وتحريم المحظورات إلى ظواهر الأوامر والنواهي. وإلى قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾[١] ﴿وقاتلوا المشركين كافة﴾[٢] ﴿وانفروا خفافاً وثقالاً﴾[٣] وفي تحريم الزنا إلى قوله تعالى: ﴿ولا تقربوا الزنا﴾[٤] ﴿ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم﴾[٥] ﴿وذروا ما بقي من الربا﴾[٦] ﴿ولا تقتلوا أنفسكم﴾[٧] ﴿ولا تنكحوا ما نكح أباؤكم من النساء﴾[٨] ﴿ولا تشتروا بعهد الله ثمناً قليلاً﴾[٩] ﴿ولا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة﴾[١٠] قالوا: فوجب بذلك اتفاقهم على أن ظواهر هذه الأوامر والنواهي على الوجوب.

فيقال لهم: قد كنا معكم فيما هو أقرب من هذه الدعوى، لأننا كنا نتكلم على أن ما علم كونه أمراً من الأقاويل لم يعلم كونه أمراً واجباً أو ندباً، فصرتم الآن إلى أن ظاهر القول افعلوا ولا تفعلوا على الوجوب. ودعوى اتفاق الأمة على ذلك، وهذا بعدٌ شديد، لأننا قد أوضحنا من قبل أن هذه/ الظواهر والإطلاقات ص١٥٥
لا تفيد بمجردها كونها أمراً دون غيره من أقسام محتملاتها بما قدمنا ذكره

---

(١) سورة البقرة : ٤٣ وغيرها.
(٢) سورة التوبة : ٣٦
(٣) سورة التوبة : ٤١
(٤) سورة الإسراء : ٣٢
(٥) سورة النساء : ٢
(٦) سورة البقرة : ٢٧٨
(٧) سورة النساء :٢٩
(٨) سورة النساء :٢٢
(٩) سورة النحل : ٩٥
(١٠) سورة آل عمران : ١٣٠

فكيف تفيد الوجوب وهي لا تفيد كونها أمراً[١١] وقد علم أن الأمة لا تجتمع على خطأ، وأنها لو أجمعت على حمل ظاهر القول «إفعل» «ولا تفعل» على الأمر دون غيره بمجرده، أو حملت الأمر الذي قد علم بقرينته أنه أمر على الوجوب دون الندب أو الندب دون الوجوب لكان ذلك إجماعاً منها على خطأ وذهاباً عن الحق، وذلك منتف عنها، فبطل ما قلتم.

ويقال لهم أيضاً مَن الذي سلم لكم أن الأمة رجعت في إيجاب ما ذكرتم وتحريم ما وصفتم إلى هذه الظواهر؟ وما أنكرتم أن يكون محصِّلوها وأهل التحقيق منها إنما رجعوا في ذلك إلى قرائن وصلات واتباعات علمت بها كون هذه الأقاويل أمراً، وعلمت بمثلها بعد علمها بأنها أوامر أنها على الوجوب. ولا بدَّ في العلم بكون القول «افعل» أمراً وفي كونه واجباً من قرينتين يعلم بإحداهما كونه أمراً وبالأخرى كونه واجباً على ما بيناه، فبطل ما قلتم، ومع ذلك فلسنا ننكر أن يكون من الأمة من يتعلق في التحريم والإيجاب وكون القول «افعل» أمراً بهذه الظواهر لظنه كونها مفيدة للأمر والوجوب، وذلك خطأ من معتقده، وهو منتف عن جميع الأمة[١٢]

ويقال لهم: بأي طريق علمتم بأن الأمة إنما أجمعت على حمل هذه الظواهر على الأمر وحمل بعضها على الوجوب لمجردها دون قرائن وأسباب اتصلت بها أبضطرار علمتم ذلك أم بدليل؟

---

(١١) وصف الباقلاني دعواهم وقوع الإجماع على حمل ما ورد من أوامر ونواهٍ على الوجوب والتحريم بمجردها بأنه بُعد شديد، معللاً ذلك بأن النزاع موجود في كون هذه الصيغ للأمر والنهي فضلاً عن أنها للوجوب والتحريم. وسلَّم بحمل بعضها على الوجوب وبعضها على التحريم، و لكن ليس لمجردها، بل لقرائن علمت بها أنها أوامر ونواهٍ، ثم بقرائن أخرى علم أنها للوجوب أو التحريم.

(١٢) نفى الباقلاني أنه يوجد إجماع على كون القول «افعل» يفيد الأمر والوجوب لظواهرها. وسلَّم بأنه يوجد من الأمة من يقول بذلك. وحكم بخطأ ما ذهبوا إليه.

فإن قالوا بضرورة أمسك عنهم[١٣] وإن قالوا بدليل سئلوا عنه. فإن قالوا : الدليل على ذلك أنه ما ظهر بينهم شيء تعلقوا به في الإيجاب والتحريم وكون القول «افعل ولا تفعل» أمراً ونهياً غير هذه الظواهر.

يقال لهم: هذا نفس دعواكم التي تكررونها وتعتمدون عليها وهي غير مقبولة. وفيها وقعت المخالفة، فلم قلتم : إنه ما ظهر بينهم سوى ذلك؟ فخصمكم يقول قد ظهر بينهم ما علموا به كونها أمراً واجباً.

فإن قالوا: لو ظهر بينهم شيء تعلقوا به في ذلك سوى هذه الظواهر لنقل ولعلمناه.

يقال لهم: ولم قلتم ذلك؟ وما الذي أوجب عليهم نقل تلك الأمور المقارنة للظواهر؟ أو لستم تزعمون أنهم تعلقوا بمجرد القول «افعلوا ولا تفعلوا»؟ أو لم ينقل عن أحد من السلف أنه قال: إنما تعلقت بمطلق القول ومجرده؟ فما أنكرتم - أيضاً - أن يكون إنما تعلقوا بها لأجل صِلاتها وقرائنها وإن لم يقولوا ذلك، أو لم ينقل عنهم؟[١٤]

ويقال لهم: ما أنكرتم من أنه يقال لا يجب نقل الأسباب والنصوص التي
ص١٥٦ علموا بها كون هذه الألفاظ أمراً وكون بعضها واجباً، وأن يكون/ إفهامهم من بعدهم على أنهم مجمعون على أنها أوامر واجبة آكد وأحوط من ذكر الأسباب والألفاظ الدالة على ذلك، لأن كل سببٍ يذكرونه بعينه يمكن تأويله، واعتراض الشُّبه والتأويل فيه، واحتماله الحقيقة والمجاز، والإطلاق والتقييد والحذف والإضمار، وغير ذلك من معاني الكلام وصلاته وإجماعهم لا يصح ذلك فيه

---

(١٣) قوله «أمسك عنهم» لأنهم لا يستحقون المناظرة في رأيه، لأنهم خالفوا الضروريات. فلو كان ما توصلوا إليه توصلوا إليه بالضرورة لما وجد من يخالفهم، ولحدث للباقلاني وغيره ممن يخالفهم العلم الضروري، كما حدث لهم العلم الضروري.

(١٤) وذلك لأن عدم النقل لا يدل على عدم الوجود بل قد يكون سبب حملهم لها على كونها أمراً، ثم حملهم لها على الوجوب وجود قرائن دلت على ذلك، ولكن لم تنقل لتقصير في النقل، أو لعدم الحاجة إلى نقلها لظهورها بينهم واشتهارها.

فرأوا أن توقيفهم على إجماعهم على ذلك آكد وأحوط من ذكر الأسباب الدالة على ما أجمعوا عليه، فلا تجدون لهذا مدفعًا.

ويقال لهم ولكل من قال: إن الأمة لا تجمع في الصدر الأول إلاّ عن نص وتوقيف. أليس لم يذكروا في أكثر ما أجمعوا عليه الأدلة الجامعة لهم على القول والمذهب من النصوص أو غيرها اقتصاراً على ذكر إطباقهم على ذلك واجتزائهم به للعلم بأنه أوثق وأحوط من ذكر كل خبر ونص معرض للتأويل ووجوه الاحتمالات.

فإذا قالوا : أجل، ولا بُدَّ من ذلك. قيل لهم: فما أنكرتم - أيضاً - من صحة تركهم نقل الأخبار والأسباب والقرائن الدالة على أنَّ هذه الألفاظ والظواهر أوامر ونواهي وأن بعضها على الوجوب اقتصاراً على إجماعهم على ذلك وعلمهم بأنه أحوط من ذكر الأسباب المعرضة لوجوه التأويلات ولا جواب عن ذلك[١٥].

ويقال لهم أيضاً: هل أنتم في هذه الدعوى إلاّ بمثابة من قال: إن ظاهر القول افعلوا مفيد للإباحة والندب بدلالة اتفاق الأمة في الرجوع إلى إباحة الاصطياد بعد الإحلال، والانتشار بعد الصلاة ، وفي الندب إلى مكاتبة العبيد، وفعل الخير، وتمتيع الزوجات، والإشهاد عند التبايع، وقبض الرهن إلى مجرد قوله تعالى: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾[١٦] ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض﴾ [١٧] ﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً﴾[١٨] ﴿وآتوهم من مال الله الذي آتاكم﴾ [١٩] وبقوله: ﴿وافعلوا الخير﴾ [٢٠] ﴿ومتعوهن على الموسع قدره وعلى

(١٥) تبرير الباقلاني - رحمه الله - عدم ذكرهم مستند الإجماع بالخوف من توجه الطعن للمستند إذا كان خبراً، أو الطعن في دلالته أو احتمال تأويله ليس بوجيه. ولو اعتذر عن عدم نقله بعدم لزوم ذكر مستند الاجماع لكان أولى لأن التمسك في الاستدلال يكون بالإجماع نفسه لا بمستنده. وخاصة إذا كان مستنده يعتريه الظن إما من جهة الدلالة أو من جهة الثبوت.

(١٦) سورة المائدة : ٢

(١٧) سورة الجمعة : ١٠

(١٨) سورة النور : ٣٣

(١٩) سورة النور : ٣٣

(٢٠) سورة الحج : ٧٧

المقتر قدره﴾[21] ﴿وأشهدوا إذا تبايعتم﴾[22] وقوله: ﴿فرهان مقبوضة﴾[23] في أمثال هذا مما ورد من القول افعلوا للإباحة والندب[24]. وأن الأمة ما تعلقت في حمل هذه الظواهر على الإباحة والندب إلاّ على مطلقها ومجردها. فهل في ذلك من فصل؟ فإن مروا على ذلك خلطوا وصاروا إلى ضد مذهبهم. وإن قالوا: إنما رجعت الأمة في ذلك إلى دليل متصل بهذه الظواهر أوجب صرفها إلى الإباحة والندب.

قيل لهم: وما ذلك الدليل؟ وكيف لم يظهر؟ ولمَّا ظهر بينهم لمَ لمْ يُنقل ويذكر كما طالبتم بذلك في قرائن الوجوب ولاشيء يقدرون على نقله في ذلك وأمر ظهر بينهم[25] فيقال لهم عند ذلك، وكذلك قصتهم في حمل قوله ﴿فأقيموا الصلاة﴾[26] ﴿ولا تقربوا الزنا﴾[27]، وكل ما ذكرتموه من الظواهر. ولا مخرج لهم من هذا على أن أكثر الظواهر التي وردت للوجوب قد اتصل بها مقدماً

ص١٥٧ عليها ومتعقباً لها من الوعيد والزجر والتهديد والتحذير وذكر الفرض/ والكتابة والإلزام والتخويف من العذاب والنكال ما دلَّ على أن القول صدر على وجه الأمر وعلى سبيل الوجوب فاقترن بقوله: ﴿فأقيموا الصلاة﴾ ﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً﴾[28] وذلك بمثابة قوله تعالى: ﴿كتب عليكم الصيام﴾[29] وقوله تعالى: ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت﴾[30] الآية.

---

(٢١) سورة البقرة : ٢٣٦

(٢٢) سورة البقرة :٢٨٢

(٢٣) سورة البقرة :٢٨٣

(٢٤) الاحكام المتقدمة متوافقة في ترتيبها مع الآيات الواردة فيها.

(٢٥) يعني الباقلاني أنهم لا يقدرون على نقل ما تمسكوا به من قرائن جعلتهم يحملون النصوص المتقدمة على الإباحة والندب مع ادعائهم أنها كانت ظاهرة بينهم وفي هذا تبرير لما يطالبون به الباقلاني من ذكره للقرائن التي من أجلها حمل المتقدمون الأمر على الوجوب مع ظهورها عندهم.

(٢٦) النساء : ١٠٣

(٢٧) الإسراء : ٣٢

(٢٨) النساء : ١٠٣

(٢٩) البقرة : ١٨٣

(٣٠) البقرة : ١٨٠

وذلك موضوع للفرض والإيجاب. وقوله عز وجل: ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى﴾(٣١) وذلك لا يستعمل عند أكثر الناس إلاّ في المحافظة على ما لا يسع تركه. هذا مع ما ورد من توقيف الرسول عليه السلام على وجوبها. وقوله صلى الله عليه وسلم:«إن أول ما يسأل عنه العبد الصلاة»(٣٢) وصلاته عليه السلام في أول الوقت وآخره وقوله: «ما بين هذين وقت لأمتي»(٣٣) وقوله: صلى الله عليه وسلم «أول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله»(٣٤) والله سبحانه يقول:

---

(٣١) البقرة : ٢٣٨

(٣٢) أخرجه النسائي عن أبي هريرة في باب المحاسبة على الصلاة من كتاب الصلاة ٢٣٤/١ بلفظ : «إن أول من يحاسب به العبد الصلاة فإن كان أكملها وإلاّ قال الله: انظروا ما لعبدي من تطوع، فإن وجدوا له قال: أكملوا به الفريضة. وقال عنه ابن الملقن في تحفة المحتاج ٣٣٣/١ إنه صحيح الإسناد – ورواه الترمذي في باب ما جاء أن أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة الصلاة ٢٦٩/٢ برقم (٢٦٢٤) وقال حسن غريب. ورواه أبوداود في باب قول النبي صلى الله عليه وسلم كل صلاة لا يتمها صاحبها تتم من تطوعه ٢٢٩/١، وأحمد في المسند ٢٩٠/٢، ٤٢٥، والحاكم في المستدرك ٢٦٢/١، وقال : صحيح على شرطهما ووافقه الذهبي، ورواه ابن ماجه في باب ما جاء أول ما يحاسب به العبد الصلاة ٤٥٨/١، وصححه الألباني في تعليقه على المشكاة : ٤١٩/١. وانظر في تخريجه تحفة المحتاج لابن الملقن : ٣٣٤/١.

(٣٣) جزء من حديث طويل في إمامة جبريل بالرسول صلى الله عليه وسلم الصلوات مرة في أول وقتها وأخرى في آخر وقتها ثم قال : «ما بين هذين وقت»

أخرجه عن جابر بن عبدالله النسائي ٩١/١، والترمذي ٢٨١/١، والدارقطني (٩٥)، والحاكم ١٩٥/١، والبيهقي ٣٦٨/١، وأحمد ٣٣٠/٣. قال الترمذي : حسن صحيح غريب.وقال الحاكم : حديث صحيح مشهور، ووافقه الذهبي، وصححه الألباني في إرواء الغليل ٢٧٠/١.

ومن حديث أبي موسى أخرجه مسلم ١٠٩/٢، وأحمد في المسند، ٤١٦/٤، وأبوداود برقم (٣٩٥)، والنسائي ٩١/١، والطحاوي ٨٨/١، والدارقطني برقم (٩٨) وصححه الألباني .

ومن حديث ابن عباس أخرجه أبوداود (٣٩٣) و الطحاوي ٨٧/١، والدارقطني برقم (٩٦)، والحاكم ١٩٣/١، والبيهقي ٣٦٤/١، والترمذي ٢٧٩/١، وقال : حسن صحيح وصححه الحاكم ووافقه الذهبي.

ومن حديث أبي هريرة أخرجه النسائي ٨٧/١، والطحاوي ٨٨/١، و الدارقطني برقم ٩٧، والحاكم ١٩٤/١، والبيهقي ٣٦٩/١، وقال الحاكم صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي وحسنه الترمذي والحافظ ابن حجر في تلخيص الحبير.

انظر نصب الراية ٢٢١/١، والتلخيص الحبير ص٦٤، وارواء الغليل من ٢٦٨/١ – ٢٧٢.

(٣٤) الذي في الصحيحين «الصلاة على وقتها» البخاري رقم (٥٢٧)، وأطرافه في (٢٧٨٢) (٥٩٧٠)، (٧٥٣٤) ومسلم في الإيمان ٨٩/١.

أما لفظ المصنف فأخرجه عن ابن عمر مرفوعاً الترمذي ٣٢١/١، والدارقطني ص ٩٢، لأن فيه يعقوب بن الوليد المدني، كذبه أحمد وأبو حاتم والذهبي. وقد روي الحديث عن جمع من الصحابة بأسانيد، واهية منهم جرير بن عبدالله وأبو محذورة وأنس بن مالك وعبدالله بن عباس – ينظر ارواء الغليل ٢٨٧/١.

﴿فإن خفتم فرجالاً أو ركباناً﴾[٣٥] ﴿إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا﴾[٣٦] فلم يفسح في تأخيرها عن وقتها فضلاً عن تركها. وماورد من الإجماع على وجوب صلاة المريض المدنف[٣٧] كيف أمكنه ذلك، إيماءً فما دونه[٣٨]، وكل هذا مقترن بقوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة﴾.

واقترن بقوله تعالى: ﴿وآتو الزكاة﴾[٣٩] قوله تعالى: ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم، يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم﴾[٤٠] قال المفسرون: إنها نزلت في مانع الزكاة الواجبة. واقترن - أيضاً - به قوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾[٤١] يعني - والله أعلم - تطهرهم من الإثم. بمنعها، وذلك لا يستعمل إلاّ فيما لزم فرضه - واقترن بقوله تعالى: ﴿وأن تصوموا خير لكم﴾[٤٢] قوله تعالى: ﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم﴾[٤٣]، وذلك لا يستعمل إلاّ في المفروض، لأن النفل ليس بمكتوب ولا محتوم. وقوله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾[٤٤] ولزوم فرض قضائه على الحائض، والنفل لا قضاء له.

---

(٣٥) سورة البقرة : ٢٣٩

(٣٦) سورة النساء : ١٠١

(٣٧) المدنف بكسر النون وفتحها الذي لازمه المرض على ما في القاموس المحيط ص ١٠٤٨ ومختار الصحاح ص٢١٢.

(٣٨) دعوى الباقلاني انعقاد الاجماع على وجوب الصلاة إذا عجز عن الإيماء لا تسلم له. فقد ذهب الحنفية إلى سقوط الصلاة عنه، كما قال السمرقندي في تحفة الفقهاء ٣٠٨/١ «ثم إذا عجز عن الإيماء وهو تحريك الرأس سقط عنه أداء الصلاة عندنا» وحكاه عن أبي حنيفة ابن قدامة في المغني ١٤٩/٢، وقال هو ظاهر كلام أحمد في رواية محمد بن يزيد. ونقل عن أبي سعيد الخدري أنه قال في مرضه (إنما العمل في الصحة) لمن قال له : الصلاة.

(٣٩) البقرة : ٤٣ وغيرها.

(٤٠) التوبة : ٣٤، ٣٥ وسقط من المخطوط (وظهورهم)

(٤١) التوبة : ١٠٣

(٤٢) البقرة : ١٨٤

(٤٣) البقرة : ١٨٣

(٤٤) البقرة : ١٨٤

واقترن بقوله تعالى: ﴿وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله﴾[٤٥] قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا مالكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم﴾[٤٦] وقوله تعالى: ﴿إلاّ تنفروا يُعذبكم عذاباً أليماً﴾[٤٧] الآية وقوله تعالى: ﴿ومن يولهم يومئذ دبره إلاّ متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة فقد باء بغضب من الله﴾[٤٨] وقوله تعالى:﴿ليس على الأعمى حرج﴾[٤٩] وذكره لأهل الأعذار إلى قوله تعالى: ﴿ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ما أحملكم عليه تولوا وأعينهم تفيض من الدمع حزناً﴾[٥٠] وقوله تعالى: ﴿انفروا خفافاً وثقالاً﴾[٥١] وإلزامه ذلك لهم على تصرف الأحوال مع التوقيف للظاهر المعلوم على وجوب الجهاد.

واقترن بالأمر بالحج قوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾[٥٢] ولفظة «على» إنما تستعمل في الواجب. وقوله عليه السلام للخثعميَّة[٥٣]: «أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيته»[٥٤] قالت نعم: قال: «فدين الله أولى» والقضاء لا

---

(٤٥) في المخطوط (وجاهدوا في سبيل الله) والآية المقترنة هي آية : ٤١ من التوبة وهي قوله تعالى : ﴿وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله﴾.

(٤٦) التوبة : ٣٨

(٤٧) التوبة : ٣٩

(٤٨) الانفال : ١٦

(٤٩) النور : ٦١

(٥٠) التوبة : ٩٢

(٥١) التوبة : ٤١

(٥٢) آل عمران : ٩٧

(٥٣) هي ابنة حصين بن عوف الخثعمي، من خثعم بن أنمار بن أراش بن كهلان بن قحطان. كانت منازلهم في السروات من الطائف إلى نجران. ورد وصفها في صحيح البخاري بأنها كانت تنظر للفضل بن العباس، وهو رديف الرسول صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع، وكان ينظر إليها، كما ورد وصفها بأنها كانت شابة. ولفظ الحديث في البخاري : قالت : يا رسول الله إن فريضة الله أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يثبتُ على الراحلة أفأحج عنه؟ قال: نعم. وذلك في حجة الوداع ولم يسمها ابن حجر في الفتح :٦٨/٤.

(٥٤) حديث الخثعمية في البخاري لا يوجد فيه «أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيته» وإنما موجود في حديث الجهنية في الحج عن أمها، وحديث الجهنية موجود في البخاري من حديث ابن عباس برقم (١٨٥٢)، وأطرافه في (٦٦٩٩)، ٧٣١٥. أما حديث الخثعمية فموجود برقم (١٥١٣) وأطرافه في =

يكون إلاّ عن واجب مفروض.

ص١٥٨ واقترن بقوله تعالى: ﴿وصاحبهما في الدنيا معروفاً﴾[٥٥]/ قوله تعالى: ﴿وقضى ربك ألاّ تعبدوا إلاّ أياه وبالوالدين إحساناً﴾[٥٦] وذلك بمثابة قوله: فرض ربك. وقوله تعالى: ﴿ولا تقل لهما أف﴾[٥٧].

واقترن بالنهي عن المحظورات من الوعيد والأمر بالنكال والعقاب والقصاص وذكر النار وسوء الإنقلاب والمقت ما لا يحصى كثرة مما يطول افتضاضه ولا تخفي مواضعه في مواضع الوعيد على القتل والزنا والسرقة[٥٨] وقتل الأولاد وأكل أموال الأيتام، والحكم بغير ما أنزل الله عز وجل، إلى غير ذلك من الذنوب المقترن بذكرها الوعيد على مواقعتها. فبهذه القرائن والأسباب علمت الأمة أو الدهماء منها وجوب الأوامر الواجبات ولزوم موجب النهي عن المحظورات لا بمجرد القول «افعلوا ولا تفعلوا» ولا بمطلق الأمر والنهي المترددين بين الواجب والندب.

ويقال لمن قال منهم إن ظاهر الأمر يقتضي الندب - إن تعلق بمثل ذلك - مثل الذي قيل لمن ادعى الوجو ب من ظاهره. ونعارض الفريقين[٥٩] بقول من قال: إن ظاهره يفيد الإباحة والإذن.

= ١٨٥٤، ١٨٥٥، ٤٣٩٩، ٦٢٢٨.

وقد أخرج حديث الخثعمية أيضاً البيهقي ٣٢٨/٤، والدارمي ٣٩/٢، ومسلم برقم ١٣٣٤، وأحمد ٢١٢/١، ٢١٣، ٢١٩، ٢٥١، ٣٢٩، ٣٤٦، ٣٥٩، وأبو داود برقم(١٨٠٩)، والنسائي ١١٧/٥ والترمذي برقم(٩٢٨).

وقد أخرج حديث الجهنية أيضاً : النسائي ١١٦/٥، وأحمد ٢٣٩/١، ٣٤٥، والبيهقي ٣٣٥/٤، والطبراني في الكبير (١٢٤٤٤) وحديث الخثعمية لم يرد بقريب من لفظ المصنف إلاّ عند ابن ماجه برقم (٢٩٠٩) ٩٧١/٢.

ينظر تخريجه المعتبر للزركشي ٢١٤، التلخيص الحبير ٢٢٤/٢، ونصب الراية ١٥٦/٣ تحفة الطالب لابن كثير ٤٢١.

(٥٥) سورة لقمان : ١٥

(٥٦) سورة الإسراء : ٢٣

(٥٧) سورة الإسراء : ٢٣

(٥٨) في المخطوطة : والسرق

(٥٩) في المخطوطة (الفريقان)

ويقـال لمن زعم أن ظاهر الأمـر الإيجـاب أو الندب ممن زعم أنه لا صـيـغـة للأمر. مـا أنكرت أن له صيـغة وأن الصـحـابة لم تتـعلق في جـعل القـول أمـراً إلاّ بصيغة، وكل هذا تخليط وخبط ممن صار إليه. وهـذا كافٍ في اسقـاط دعواهـم الإجماع على ما ادعوه وفساد التعلق به.

بـــاب

ذكر الواجب من الأوامر وذكر من يجب طاعته دون من لا يجب ذلك له.

اعلموا - وفقكم الله - أننا قد بيّنا فيما سلف[1] أن معنى الوجوب معقول في اللغة، وأنه الأمر الذي لا محيص عنه، ولا انفكاك منه، من قولهم وجب الحائط إذا سقط ووجب البغل[2] إذا توفى. وقوله تعالى: ﴿فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها﴾[3] وأوضحنا ذلك بما يغني عن إعادته، وهذا المعنى وإن كان معقولاً في اللغة، فقد ثبت أنه لا أحدٍ من الخلق من أهل اللغة وغيرهم تجب طاعته ويلزم امتثال أمره من حيث هو أمر به، وإن اعتقد الآمر منهم أن طاعته واجبة، لأن ذلك لا يجب لاعتقاده وجو به، ولا لكونه آمراً به ولا لصفة ووجه يحصل ما أمر به عليه في العقل يقتضي وجوبه أو حسنه فضلاً عن وجوبه[4]، ولأنه قد ثبت أنه ليس لأحدٍ من الخلق على أحد سبيل في إيجاب طاعته واستعباده[5] له وتأمره عليه إلاّ من حيث كان ذلك للمأمور منهم على الآمر لتساويهم في الخلق

---

(١) سبق أن تكلم الباقلاني عن حد الواجب اصطلاحاً فقط في جـ ١ ص ٢٩٣ ولم يحده لغة كما تفيد إشارته هنا، والواجب لغة له عدة معاني، منها : وجب الشيء إذا لزم، ووجب الحائط إذا سقط، ووجب القلب إذا رجف، ووجبت الشمس إذا غربت، ووجب الميت إذا سقط ومات، انظر ذلك في القاموس المحيط ص ١٨٠، والمصباح المنير ٦٤٨/٢، ومختار الصحاح ص٧٠٩.

(٢) البغل حيوان عقيم، أبوه الحمار وأمه الفرس، امتزجت فيه صفات أمه وأبيه، فأخذ صفة الصبر من الحمار وأخذ عظم الجسم واللون من أمه، ولا أدري لماذا اختار البغل للتمثيل به.

(٣) سورة الحج : ٣٦

(٤) بيَّن الباقلاني أنه لا يجب طاعة الآمر لكونه تكلم بصيغة الأمر، ولا لكون الآمر يعتقد أن طاعته واجبة، ولا لصفة حسن في المأمور به. إنما تجب طاعة الآمر إذا أوجب الله سبحانه طاعته كالرسول وإمام المسلمين وخلفائه والوالدين وإطاعة العبد لسيده. فتكون طاعة هؤلاء هي طاعة لله سبحانه . ولذلك ورد في الحديث «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»

(٥) هذا فيه إشارة للأثر المروي عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهم أحراراً.»

والجنس، وكون الكل ملكاً للغير، وهم في ذلك شرعٌ سواء(٦) وإنما تجب طاعة الآمر منا إذا أوجب الله عز وجل طاعته من نبي وإمام وخليفة إمام ووالدين وأمر السيد لعبده، وأمر من أُمرنا بأداء حقه ورد ظلامته. وطاعة هؤلاء كلهم إنما هي طاعة لله تعالى وواجبة من حيث أوجبها لا لأمرهم بها. فأما أن يجب علينا طاعة أحد من الخلق لكو نه آمراً بها من غير أن يكون/ أمره مستنداً إلى ص١٥٩
أمر الله تعالى بطاعته، فذلك باطل، لأننا قد بينا في صدر هذا الكتاب أن كون الشيء حسناً وقبيحاً وواجباً وندباً وعصياناً ومباحاً ومحظوراً لا يعلم عقلاً ولا يحصل كذلك لنفسه وجنسه، ووجهٍ هو في العقل عليه يوجب كونه كذلك، وإنما تكون له هذه الأحكام بحكم الله تعالى بكونه عليها(٧)، وإذا كان ذلك كذلك ثبت أنه لا يجب فعل من الأفعال من حيث أوجبه أحد من الخلق أو لوجه هو في العقل عليه، وكذلك القول في جميع أحكامه الشرعية من ندب وإباحة وحظر.

فإن قال قائل: ولم قلتم إنه لا يصير كذلك إلاّ بحكم الله تعالى وأمره ونهيه. وما أنكرتم أن يصير كذلك لوجه هو في العقل عليه اقتضى ذلك من حاله. أو بحكم بعض الخلق بحسنه وقبحه وأمره به ونهيه عنه، أولاعتقاد من اعتقد من الخلق كونه حسناً أو قبيحاً.

يقال لهم: قد بيَّنا فيما سلف من مقدمات هذا الكتاب أنه لا يجوز أن يكون الشيء على بعض هذه الأحكام لنفسه و جنسه أو وجه هو في العقل عليه، وأنه لا طريق للعلم بذلك من جهة ضرورة العقل أو دليله بما يغني عن رده(٨)

فأما قولهم: ما أنكرتم أن يكون الفعل إنما يحسن ويقبح ويجب ويحرم لاعتقادنا أو اعتقاد من اعتقد كونه كذلك من الخلق وأن يكون تعالى قد جعل

---

(٦) في العبارة غموض، والمقصود بها - كما يدل عليه السياق - أن الآمر والمأمور سواء في وجوب طاعة أحدهما للآخر لاستوائهما في الخلق حيث إن كلاً منهما خلق من نطفة لأب مكثت في رحم الأم تسعة أشهر، ولاستوائهما في أن كلاً منهما ولد آدم. وكون كل منهما مملوكاً لرب العباد.

(٧) بهذا يشير الباقلاني، إلى ما ذكره في جـ١ ص ٢٨١. وكلام الباقلاني هنا وهناك يريد به الرد على المعتزلة القائلين بقاعدة التحسين والتقبيح العقليين.

(٨) ينظر ما ذكره في جـ١ ص ٢٨١.

اعتقاد من اعتقد ذلك حكماً منه بحسنه وقبحه، فإنه باطل من وجوه:

أحدها: إن اعتقادات الناس في تقبيح الأشياء وتحسينها تختلف فمنهم من يعتقد حسن الشيء، ومنهم من يعتقد قبحه، ومنهم من يعتقد أنه ليس بحسنٍ ولا قبيح، وأن البراهمة[٩] والهند والثنوية[١٠]: يستحسنون أموراً يستقبحها المسلمون ويستحسن المسلمون ما تستقبحه هذه الأمم، وليس لأحدٍ أن يقول إن الله سبحانه قد جعل اعتقاد بعض هذه الفرق لحسن الشيء أو قبحه حكماً منه بذلك أولى ممن قال إن اعتقاد غيرهم من الخلق لقبح ما استحسنه الفريق لآخر حكم منه بقبحه. وهذا يوجب أن يكون تعالى قد حكم بأنه حسن قبيح وواجب ساقط، وذلك باطل باتفاق.

والوجه الآخر: إنه إذا كان قد نهى تعالى من طريق القول وأخبر عن حكمه بقبح الشيء ونهيه عنه لم يجز أن يكون قد حكم بحسنه لاعتقاد من اعتقد من الخلق كونه حسناً، لأن هذا يوجب أن يكون قد حكم بحسنه وقبحه معاً،

---

(٩) نسبة إلى براهم، وهم نفات النبوات، وعندهم أكبر الكبائر في الرسالات اتباع رجل مثلك في الصورة والنفس والعقل، والأكل والشرب. وهم فرق أشهرهم البددة. وهم يعتقدون بوجود أشخاص لا ينكحون ولا يأكلون ولا يشربون ولا يهرمون ولا يموتون. وأول بُدٍ ظهر هو «شاكمين» قبل الهجرة بخمسة الاف عام. والبد كما وصفوه يشبه الخضر عند المسلمين. ويزعمون أنه يجب ظهوره في بلاد الهند لطيب أرضها. ومن البراهمة - أيضاً - أصحاب التناسخ. ومنهم أصحاب الفكرة والوهم. وهؤلاء لهم اشتغال بالنجوم والكواكب. ويستدلون بمنازلها وحركاتها على أشياء ويعظمون الفكر لأنه المتوسط بين المحسوس والمعقول: انظر الملل والنحل للشهرستاني : ٢٥١/٢.

(١٠) الثنوية هم الذين يعتقدون بوجود الهين إله النور، وهو عندهم يُمجَّد ويُعبد، وإله الظلمة وهو مكروه ويلعن، وأشار لمذهبهم هذا أبو الطيب المتنبي بقوله :

وكم لظلام الليل عندك من يدٍ   تخبر أن المانوية تكذب

وللظلمة خمسة عناصر هي : الضباب والحريق والسموم والظلمة وروحها الدخان.

وللنور خمسة أعضاء هي الحلم والعلم والعقل والغيب والفطنة وخمسة أخر رو حانيّة، هي الحب والإيمان والوفاء المروؤة والحكمة ومعه شيئان أزليان هما الجو والأرض .

ومن الثنوية المانوية، أتباع ماني بن فاتك، المولود حوالي سنة ٢١٥ م في بابل. تابعهم على مذهبهم في الدولة الاسلامية الجعد بن درهم. وقيل بشّار بن برد الشاعر، ومعظم البرامكة.

ينظر في ذلك الفهرست من ص٤٤٢ - ٤٧٨ والملل والنحل للشهرستاني ٢٤٤/١ ، ٢٤٩.

وبوجوبه وسقوطه. وإذا كنا نعلم أن الله تعالى قد حكم بحسن ما اعتقد بعض الخلق قبحه والنفور عنه، وبقبح ما قد اعتقد بعضهم حسنه وأمربه، وبقبح ما اعتقد بعضهم فيه أنه ليس بحسنٍ/ ولا قبيح بطل أن تكون طريق معرفة حكمه ص١٦٠ بحسن الحسن وقبح القبيح اعتقاد الخلق أو بعضهم. بحسنه أو قبحه، أو لميلهم إليه وشهوتهم له أو نفورهم عنه، أو إلتذاذهم به وانتفاعهم بتناوله، أو بتألمهم به واستضرارهم بنيله، ولأن هذا يوجب أنه تعالى قد حكم بأنه حسن وقبيح[١١] وأنه ليس بحسنٍ ولا قبيح لاعتقاد من اعتقد كونه كذلك قبل السمع وهو الصحيح[١٢]. وإذا كان ذلك باطلاً بطل ما قالوه من كل وجه.

وكذلك فلا يجوز أن يقبح الشيء أو يحسن أو يجب أو يسقط لأمر بعض العباد به أو نهيه عنه، لأنهم في ذلك شرع واحد[١٣]، ولأنه ليس بأن يجب الفعل على العبد بأمر غيره من الخلق له به أولى من أن يجب على الأمر بذلك بأمر المأمور له به ويجب عليه ترك الأمر بما أُمر به لأمر غيره بتركه، ولأن هذا يوجب أن يكون الشيء واجباً ساقطاً إذا أمر به بعض الخلق وحظره وحرمه بعضهم ونهى عنه، وإذا بطل ذلك ثبت بهذه الجملة أن التحسين والتقبيح والإباحة والحظر والإيجاب والندب وكون الشيء طاعة وعصياناً أحكام لا تثبت لأنفسها وأجناسها. ووجوه هي في العقل عليها ولا لأمر أحدٍ من الخلق بها أو نهيه عنها أو حكمه فيها. ولاعتقاد أحد منهم بحسنها وقبحها أو الانتفاع أو الاستضرار

---

(١١) وجه هذا الإلزام هو كون الناس مختلفون في الحكم على قبح الإشياء وحسنها، فلو كان حكم الله تبعاً لاعتقاد الخلق واعتقاد الخلق، مختلف لزم كون الشيء حسناً وقبيحاً.

(١٢) الباقلاني يرى أنه يدخل تحت الحسن من الأفعال الواجب والمندوب فقط، كما صرح بذلك في جـ١ ص ٢٨٧. وذهب جمع من أهل العلم من المعتزلة وغيرهم أن الأشياء قبل ورود الشرع على الإباحة. وهو الذي صححه الباقلاني، فيلزم على هاتين المقدمتين كون الأشياء قبل ورود الشرع ليست حسنة ولا قبيحة.

(١٣) مراده بقوله (شرعٌ واحدٌ) أنه لا اعتبار لأمر أحدٍ يزيد على أمر الآخر من حيث هو. بل قد يكون له اعتبار زائد إذا دلَّ الشرع عليه. وما ذكره بعده يوضح مراده. وما سيذكره فيه تكرار لما تقدم في الصفحة السابقة.

بها أو الشهوة لها أو النفور عنها، ولا شيء وراء ذلك إلاّ ما قلناه من حكم الله تعالى فيها بالحسن والقبح وإيجابه مدح الفاعل لبعضها وتعظيمه وذم الفاعل لبعضٍ آخر، واحتقاره وانتقاصه فوجب إيقافه على ما أوضحناه سالفاً. وإذا ثبتت هذه الجملة ثبت أنه لا أحد من الخلق يلزم امتثال أمره، من حيث كان آمراً به أو الكف عن الفعل من حيث كان ناهياً عنه أو الندب إليه من حيث رغَّب فيه وندب إليه، وإنما يجب من طاعة الخلق كالنبي والإمام والوالد والسيد والآمر بالمعروف والناهي عن المنكر وغير هؤلاء ما أوجبه الله تعالى وألزم فعله(١٤). فهذا مما يجب الوقوف عليه. وجملة هذا أن الطاعة إنما تجب في الحقيقة بالإقدام على الفعل أو الكف عنه للخالق الذي تجب عبادته والتعظيم له بالعبادة على وجه لا يستحقه الخلق. وهذا التعظيم له بالطاعة إنما هو اعتقاد المطيع أنه طائع بفعله لمن خلقه ورزقه، ومن هو قادر على إحيائه وإماتته وتجديد الإنعام وكشف الضر والبلوى، وذلك أجمع مما ينفرد الله تعالى به دون سائر خلقه.

فصل آخر يجب علمه

اعلموا أننا قد بينا فيما سلف أن الأمر لم يوضع في اللغة لإفادة حسن المأمور به أو قبحه. وكذلك النهي، وإنما وضع الأمر لاقتضاء الفعل والنهي
لاقتضاء اجتنابه فقط. وهل ذلك حسن أو قبيح موقوف على الدليل/ ونبين هذا ص١٦١
ونوضحه بأننا نعلم من حال الآمر من أهل اللغة أنه قد يأمر بالظلم والعدوان والجور والفساد ويُلزمه ويعاقب على تركه ويضطر إلى قصده إلزام ذلك، ثم لا يجب أن يفيد إيجابه، له وأمره به حُسن المأمور به. وكذلك فقد نعلم نهي السلطان الجائر عن العدل والإنصاف ورد الحقوق وإقامة الفروض ويضطر أحياناً إلى قصده إلى إلزام الكف عن ذلك، ثم لا يفيد نهيه عنه قبح المنهي عنه، بل قد علمنا حسنه ووجوبه بأمر الله تعالى به. وقد يأمر الآمر منهم بالحسن

---

(١٤) سبق تقرير الباقلاني لكيفية إفادة وجوب الطاعة أو ندبها. وهو من قبل الله وحده دون إفادة ذلك من جوانب عددها الباقلاني سابقاً، ولعل تكراره هذا من باب التأكيد.

وينهى عما هو قبيح، لكنه لم يكن قبيحاً ولا حسناً لأجل أمره ونهيه. فعلم بهذه الجملة أنه ليس من حق الأمر وشروطه وصفته أن يدل على حسن المأمور به، ولا من حكم النهي أن يفيد قبح المنهي عنه في أصل اللغة والوضع. وإنما أجمع المسلمون على أن ذلك حكم ما أمر الله به ونهى عنه لأجل ما قدمناه من أن ما أمر به فقد حكم بحسنه، وأن ما نهى عنه فقد حكم بقبحه، فوجب لأجل ذلك القول بأن كل ما أمر الله عزَّ وجلَّ به فإنه حسن وكل ما نهى عنه نهياً محرماً فإنه قبيح لا لأجل إفادة الأمر والنهي لذلك في أصل اللغة والوضع(١٥). والقدرية تزعم أنه لم يكن الشيء حسناً وقبيحاً لموضع أمره ونهيه تعالى به وحكمه فيه بذلك، بل لوجه هما في العقل عليه ينبئ عنه الأمر والنهي. ولولا حصوله في العقل على ذلك الوجه لم يحسن الأمر به والنهي عنه(١٦) فإذا قد اتفقنا على أنه لم يوضع الأمر لإفادة حسن المأمور به، ولا النهي عنه لإفادة قبحه.

---

(١٥) فرق الباقلاني بين أوامر المشرع وأوامر غيره، وكذلك النواهي. فقرر أن ما يأمر به المشرع يكون حسناً لأن المشرع لا يأمر إلاّ بما هو حسن، وكل ما نهى عنه المشرع نهياً محرماً يكون قبيحاً لأنه لا ينهى إلاّ عن قبيح. وأما بالنسبة لأوامر الناس ونواهيهم فلا تدل على حسنٍ ولا قبح، لجواز أن يأمر أحدهم بالظلم وهو قبيح، أو ينهى عن المعروف وهو حسن.

والأمر في أصل اللغة لا يدل على حسن المأمور به، ولا النهي في أصل اللغة يدل على قبح المنهي عنه.

(١٦) حرَّر فخر الدين الرازي في المحصول ١٥٩/١/١ محل النزاع بين أهل السنة والقدرية فقال: «الحسن والقبح قد يُعنى بهما كون الشيء ملائماً للطبع أو منافراً له.

وبهذا التفسير لا نزاع في كونهما عقليين. وقد يراد بهما كون الحسن صفة كمال وكون القبح صفة نقص، كقولنا العلم حسن و الجهل قبيح. ولا نزاع في كونهما عقليين بهذا التفسير. وإنما النزاع في كون الفعل متعلق الذم عاجلاً وعقابه أجلاً. فعندنا أن ذلك لا يثبت إلاّ بالشرع.»

ويقول عبد الكريم عثمان في نظرية التكليف ص٤٣٧: «إن ظاهر قول المعتزلة أن العقل هو الحاكم بالحسن والقبح، والفعل حسن أو قبيح في نفسه، إما لذاته كما يقوله معتزلة بغداد، أو لوجوه واعتبارات هو عليها كما يقوله القاضي عبد الجبار ومعظم معتزلة البصرة»

وقرر إبن القيم مذهب أهل السنة في مدارج السالكين ٢٣١/١ بقوله: والحق أن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، كما أنها نافعة وضارة، ولكن لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلاّ بالأمر والنهي.»

بـــاب

القول في تنزيل أوامر الله عز وجل وأوامر الخلق، وذكر جملٍ من مراتبها وأقسامها

قد بينا فيما سلف أن أمر كل آمر من قديم ومحدث معنى قائم بنفسه، وكذلك سائر أقسام الكلام بما يغني عن رده(١).

ويجب أن تعلموا أن الأوامر كلها(٢) على قسمين:

فضرب منها صفة لله تعالى من صفات ذاته ليس بفعلٍ من أفعاله لما ثبت من نفي خلق كلامه. وإذا ثبت هذا استحال وصف أمر الله تعالى بأنه مما يجب على الله أو يجب عليه تركه، أو كونه مندوباً إليه أو مباحاً أو محظوراً عليه ، لأن الواجب والندب والمباح والمحظور لا يصح أن يكون إلاّ فعلاً من الأفعال باتفاق. وإذا لم يكن أمره تعالى فعلاً له أو لغيره استحال وصفه بشيء من ذلك(٣). وكذلك فيستحيل وصفه بالحسن والقبح والإحكام والاتقان والعبث والفساد

---

(١) بيّن ذلك المصنف في الباب الأول من هذا المجلد.

(٢) يعني أوامر الله سبحانه وتعالى وأوامر المخلوقين.

(٣) ذهب جمهور أهل السنة إلى أن كلام الله سبحانه وتعالى صفة من صفاته الذاتية غير مخلوق. وقد فرّق الله سبحانه وتعالى في كتابه بين الخلق والأمر بقوله تعالى: «ألا له الخلق والأمر» فالعطف يقتضي المغايرة، كما أنه يلزم على القول بكون الأمر مخلوقاً أن يكون مخلوقاً بأمر آخر. فيلزم التسلسل، وهو باطل.

وذهب عبدالله بن سعيد بن كلاب على ما في الإرشاد لامام الحرمين ص١١٩ إلى أن كلام الله الذي هو معنى قائم بذاته وصفة من صفاته لم يكن موصوفاً بأحكام أوصاف الكلام. فلا يوصف بكونه أمراً ونهياً وخبراً إلاّ عند وجود المخاطبين مع توفر شروط التكليف فيهم. وكلام الباقلاني هنا يشعر بأنه تابعه على عدم وصف كلام الله الذي هو معنى قائم بالنفس بالأوصاف التي أوردها، معللاً ذلك بأن هذه الأوصاف لا يوصف بها إلاّ صفات الأفعال دون صفات الذات. وقد سبق أن أشار الباقلاني لذلك في جـ١ ص٣١٦ من هذا الكتاب.

وذهب أبو الحسن الأشعري على ما في الإرشاد ص١١٩ إلى أن كلام الله النفسي لم يزل متصفاً بكونه أمراً ونهياً وخبراً، ونفى اشتراط وجود المأمور حتى يكون أمراً..

وإمام الحرمين في تلخيص التقريب لـ «٢٨ تابع الباقلاني حيث قال: فكذلك لا يوصف أمر القديم سبحانه وتعالى بكونه مندوباً إليه أو مباحاً أو واجباً أو صواباً، فإن هذه الصفات كلها تختص بالحادثات ويخل عنها القديم.» وقال قبلها أيضاً: «ومن حكم ثبوت القدم استحالة وصف أمر الله بالحسن والقبح».

والخطأ والصواب، لأن جميع هذه الصفات لا تجري باتفاق إلاّ على الفعل الذي يخطئ الفاعل له مرةً ويصيب أخرى. وعلى ما يحسن فعله تارة ويقبح أخرى ويُحكم ويتقن مرة ويَفسد/ ويقبح أخرى. وقد بينا سالفاً أن وصف الشيء ص١٦٢
بالحسن ينصرف إلى حسن الصور والأشكال وحَلاوته في الأسماع. أو على معنى إيجاب مدح فاعله والحكم بتعظيمه. فإذا لم يجز وصف كلام الله بالحسن على معنى حسن المنظر والصوت والتأليف والنظام، ولا على معنى أنه فعل له قد حكم بوجوب مدحه على فعله استحال وصفه بالحسن والقبح والعبث والإحكام والخطأ والصواب. وإن وصفت العبارة عنه بحسن النظم وجزالة الرصف والبلاغة المتجاوزة لجميع بلاغات أهل اللسان[٤]، على ما بيناه في إعجاز القرآن[٥]

والضرب الثاني من الأوامر: هي أوامر الخلق، وهي على ضربين:

فضرب منها فعل للآمر، والضرب الآخر ليس من فعله، لأن الدلالة قد دلت

---

(٤) أقر المصنف في جـ١ ص٣٢٨ من هذا الكتاب وصف كلام الله سبحانه أنه محكم بمعنى أنه مفيد لمعناه، وكاشفاً له كشفاً يزيل الإشكال. وقال يجب وصف جميعه أنه محكم على هذا التأويل. وقال يوصف بأنه محكم أيضاً بمعنى أنه محكم النظم والترتيب. والذي يظهر لي أن المنفي هنا وصف كلام الله النفسي والله أعلم. ولا يسع الباقلاني ولا غيره نفي وصف كلام الله الذي هو صوت وحرف بالإحكام والاتقان والحسن والتشابه لورورد ذلك في القرآن، مثل قوله تعالى ﴿كتاب أحكمت آياته﴾ وقوله تعالى ﴿الله أنزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً﴾ وقوله تعالى ﴿منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات﴾.

وقد أقر الباقلاني هنا بأن العبارة توصف بحسن النظم والبلاغة والإعجاز . مما يشعر أنه ينكر وصف الكلام النفسي بما ذكره من الأوصاف دون النظم.

وأما الخطأ والفساد والعبث والقبح، فلا يمكن وصف كلام الله بها، لأنه لا تعتريه تلك الأوصاف.

(٥) إعجاز القرآن الكريم للباقلاني طبع عدة طبعات: أولها سنة ١٣١٥هـ وبمطبعة الإسلام بمصر.

وثانيها: على هامش كتاب الاتقان للسيوطي سنة ١٣١٧ بالميمنية بالقاهرة.

وثالثهما: على هامش كتاب الاتقان للسيوطي سنة ١٣٤٩ بالازهرية بالقاهرة.

ورابعهما: بتحقيق الشيخ محب الدين الخطيب سنة ١٣٤٩ بالسلفية بالقاهرة.

وخامسهما: بتحقيق السيد أحمد صقر سنة ١٣٧٤ بدار المعارف بالقاهرة.

وما أحال المصنف عليه موجود فيه من ص ١٨٣ – ٢١١ ٣ ط دار المعارف.

وإحالته عليه تدل على أنه ألفه قبل كتابنا هذا.

على أن المتكلم لم يكن متكلماً لأنه فَعَل الكلام. وإذا لم يكن أمر الآمر منا فِعلاً له استحال وصفه بأنه حسن أو قبيح من الآمر به أو حكمةٌ أو عبثٌ أو خطأ أو صواب، وإن جاز أن يوصف بأنه حسن وحكمة وصواب من خالقه تعالى ومنشئه. أو يوصف بذلك على معنى حسن العبارة عنه[٦] كما يمتنع وصف إرادة المريد منا إذا لم تكن من فعله، ووصف علمه الضروري بأنه حسن منه[٧] أوقبيح، وإن جاز وصفه بأنه حسن وحكمة وصواب من خالقه تعالى.

والضرب الآخر من أوامر الخلق فعل من أفعالهم. وهذا الضرب يقع كسباً لهم على وجهين:

إما أن يقع من فاعل عاقل مميز، أو من غير عاقل ولا في حد المكلف.

فإن وقع من غير عاقل مميز كالطفل والمجنون والمغلوب ومن لم تدخل أفعاله تحت التكليف لم يجز وصفه بأنه حسن أو قبيح أو واجب أو ندب أو عبث أو حكمة، لأن ذلك لا يجري إلاّ على فعل فاعل مكلف على ما بيناه في أحكام أفعال الخلق في صدر الكتاب [٨].

والوجه الآخر أن يقع الأمر والنهي من عاقل مميز من الخلق. وذلك - أيضاً - يكون على وجهين:

فإن قدر وقوعه منه قبل تعبده وتكليفه لم يوصف بشيء من هذه الصفات لأنها لا يلزم الفعل إلاّ عند تكليف فاعله، وأما من ليس بمكلف ففعله خارج عن ذلك[٩].

---

(٦) صورة كون الأمر الصادر من شخص ليس من فعله هو أن يأمر الرسول صلى الله عليه وسلم أو غيره من البشر بأمر من أوامر الله سبحانه كقول شخصٍ لجماعة مردداً لكلام الله سبحانه ﴿قوا أنفسكم وأهليكم ناراً﴾ فيوصف بأنه حسن وحكمة وصواب من خالقه تعالى. ولا يوصف بأنه صواب وحسن وحكمة من قائله. ويمكن أن يوصف بالحسن ويكون المقصود حسن العبارة.

(٧) (بأنه حسن) غير واضحة في التصوير. وهي من تقديري لصحة العبارة بها.

(٨) ينظر في ذلك جـ١ ص ٢٣٦، ٢٧٨ من هذا الكتاب.

(٩) كان ينبغي إدخال هذا القسم في القسم الذي سبقه لأنه داخل في حكمه. فلا يوصف الأمر الصادر من المكلف قبل سن التكليف بهذه الأوصاف. لأنها أحكام شرعية، وهو غير مكلف شرعاً.

ولو قدر وقوع أوامرنا ونواهينا مع التمييز وورود السمع ودخولها تحت التكليف لم يخل من أحد ثلاثة أمور: إما أن تكون واقعة منا و نحن مأمورن بها أو منهيون عنها أو مباح لنا فعلها. فإن كنا مأمورين بها كانت لذلك طاعة وحكمة وحسناً ولم يخل الأمر بها من إحدى منزلتين إما أن يكون صادراً على سبيل الإيجاب أو على وجه الندب والإرشاد فالواجب منها كالأمر بالمعروف إذا تعيَّن على المأمور، وبالعدل والإنصاف ورد الحقوق وما جرى مجرى ذلك.

والثاني كأمرنا بالنوافل وفعل الخير وكل ما ندبنا إلى الأمر به والدعاء إليه. وكذلك كل ما نهينا عنه فالأمر به على ضربين:

فضرب منه محرم علينا الأمر به كالأمر بالظلم والعدوان وسائر المحظورات.

والضرب الآخر: نهي إرشادٍ وفضل، كنهينا عن ترك التفضل والإحسان وكتابة العبد وتمتيع المطلقة، وكل ما هو ندب في نفسه. وقد ندبنا إلى الأمر به، وليس يمتنع أن يجب علينا الأمر لمن ندب إلى الفعل بأن يفعله ويكون في علمه ندباً منه. ويكون أمرنا له بفعل الندب من فرائضنا. وقد قال قوم: أنه يجب علينا أن نأمر المكلفين بكل ما أمرهم الله به من مسنون ومفروض فيكون أمرنا بذلك واجباً علينا على الكفاية ويكون المأمور بالفعل تارة مندوباً إليه وتارة مفروضاً عليه، ويجب ترتيب أمرنا بذلك على ما ينزله الشرع./ ص١٦٣

فإن فرض علينا الأمر لمن نُدب إلى الفعل بأن يفعله كان أمرنا به فرضاً. وفعل المأمور به نفلاً عن فاعله. وإن ندبنا إليه كان أمْرنا به ندباً(١٠).

وإن كان ما يقع من أوامرنا ونو اهينا مباحاً لنا إيقاعه لم يوصف ذلك الأمر بأنه طاعة ولا عصيان ولا حسن ولا قبيح على القول بأن المباح ليس بحسن ولا قبيح. وذلك كأمرنا لمن يصح أمرنا له ويجوز بالمنافع الحاصلة لنا كالمباح

---

(١٠) لقد فصَّل الباقلاني القول في أقسام أوامر المكلفين وبيَّن أنه قد يكون المأمور به مندوباً إليه ككتابة الديْن. ولكن الأمر به واجب على الكفاية على المسلمين وعلى الرسول صلى الله عليه وسلم. بل ذهب بعض العلماء إلى أنه يجب على أهل العلم أن يأمروا الناس بكل أوامر الشرع من المسنونات والواجبات.

واجتلاب الملاذ المطلقة التي لا اتصال لها بباب الدين[11].

وقد تكون الأوامر المباحة لنا مما يجب على عبيدنا امتثال موجبها إذا أمرناهم بذلك، ولم يكن فعل موجبها قاطعاً لهم عن إقامة فرض من فرائض الله عز وجل[12]. فأما إذا كانت المنافع ودفع المضار مؤدية إلى التلف والضرر الذي قد نهينا عن التورط فيه وأُلزمنا التوصل إلى الامتناع منه، وكنا لا نتوصل إلى دفع ذلك وفعل ما نحتاج إليه إلاّ بأمر من يجوز أمرنا له بذلك لزمنا الأمر به. فإن كان المأمور ممن يجب طاعتنا عليه لزمه امتثال أمرنا كما لزمنا الأمر له بذلك.

وإن كان مما لا يجب عليه ذلك لم يمتنع أن يلزمنا نحن الأمر بذلك والدعاء إليه والمسألة فيه أحياناً، وإن لم يجب على المسؤول والمأمور إجابتنا وامتثال أمرنا[13]. وليس في أوامر الخلق و نواهيهم ما يخرج عن هذه الأقسام. وهذه جملة مقنعة في إبطال قول القدرية. إن طريق الاعتبار حسن الأمر والنهي وقبحها من الله تعالى ومن خلقه إنما هو بحسن المأمور به أو قبحه. والوجه الذي حصل في العقل عليه. وإنما يجب أن نتبع في ذلك حكم أمر الشرع وترتيبه دون اعتبار صفات الأفعال التي هي في العقل عليها، لأن هذا الذي يدعونه من أحكامها في العقل باطل، لا أصل له.

---

(١١) تقدم عند الكلام على المباح بأن المباح ليس مأموراً به، و بالتالي لا يوصف بأنه حسن أو قبيح. فإذا أمر المشرع بمباح كقوله تعالى ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ يكون حكم الأمر به مباحاً.

(١٢) لا يجوز أن تكون أوامر السيد لعبده مانعة للعبد من القيام بحقوق الله سبحانه وتعالى كالصلوات لقوله صلى الله عليه وسلم : «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» وأما إذا لم تكن متعارضة مع حقوق الله تكون واجبة عليه، وإن كان إصدار الأمر من السيد مباحاً للسيد.

(١٣) إذا وجد ضرر محقق لا يتمكن المكلف من دفعه إلاّ بالإستعانة بغيره وجب على المكلف أمر غيره. فإن كان المأمور ممن يجب عليه إطاعة الآمر لزمه الامتثال وإن كان ليس مما تجب طاعة المكلف عليه وجب على المكلف إصدار الأمر وإن لم يكن على المأمور امتثال الأمر.

بـــاب
القول في حكم القول «افعل» إذا ورد بعد الحظر والمنع وحكم الأمر به بعد ذلك(١)

اعلموا - رحمكم الله - أنه قد وقع في ترجمة هذا الباب غلط وإغفال من جميع من لم يحصل الكلام فيه من القائلين بأن من المباح ما هو غير مأمور به، أو يجوز من العالم بذلك، لأجل أنه إذا ثبت بما قدمناه أن الإباحة ليست من أقسام الأمر، ولا داخلة في بابه استحال قول من قال: إن الأمر الوارد بعد الحظر على الإباحة والإطلاق لوجهين:

أحدهما: إن الإباحة ليست بأمر، فتسميته/ الإباحة أمراً غلط بيِّن. ص١٦٤

والوجه الآخر: إعتقادهم أن تقدم الحظر دلالة على أن ما يعقبه من الأمر إباحة، لأن تقدم الحظر ليس بدليل على ذلك لما نذكره من بعد. وكان الواجب عندنا في ترجمة هذا الباب أن يقال: «باب القول في بيان حكم القول «افعل الفعل» بعد تقدم حظره. فهل يكون هذا القول أمراً بالفعل أم لا؟

ثم إذا حصل بدليل أن القول «افعل» الوارد بعد الحظر أمر به خرج بذلك عن أن يكون إباحة، ووجب أن ينظر هل هو على الندب أو الوجوب أم على الوقف حسب ما كان عليه لو لم يتقدم الحظر(٢).

ونقول وبالله التوفيق:

إن الحظر إذا تقدم القول افعل والأمر به لم يخل من أحد أمرين: إما أن

---

(١) اهتم الاصوليون بهذه المسألة. وينظر ما يتعلق بها: الإحكام للآمدى ٤٠/٢، ونهاية السول مع البدخشي ٣٥/٢، والمعتمد ٨٢/١، والمسودة ص١٨، وشرح تنقيح الفصول ص١٣٩، والبرهان ٢٦٤/١، والوصول إلى الأصول ١٥٨/١، وشرح الكوكب المنير ٥٦/٣، والتبصرة ص٣٨، واللمع ص٨، والمستصفى ٤٢٥/١، والعدة ٢٥٦/١، والقواعد والفوائد الأصولية ص١٦٥، وتلخيص التقريب لإمام الحرمين لـ: ٢٩.

(٢) تنبيه الباقلاني على خطأ العنوان التقليدي للمسألة يدل على دقة فهمه، وقد تأثر به إمام الحرمين في البرهان ٢٦٣/١، وتلخيص التقريب لـ ٢٩، والقاضي أبو يعلى في العدة ٢٥٦/١ حيث قال: «صيغة الأمر إذا وردت بعد الحظر» ثم قال: «ولا يكون أمراً».

يكون حظراً مبتدأ، لا لعلة عرضت بعد إطلاق الفعل ومنعت من إيقاعه. أو أن يكون معللاً بعلة عرضت فيما كان مباحاً مطلقاً قبل وجودها.

فإذا كان القول «افعل» وارداً بعد حظر مبتدأ غير حاصل لعلة يزول بزوالها وجب أن يكون القول «افعل» محمولاً على أصله. ومما يمكن أن يراد به كل واحد من محتملاته من إباحة وترغيب وإيجاب وتهديد وتحذير وتعجيز(٣) وغير ذلك مما قدمنا ذكره في هذا الكتاب وغيره.

وقد زعم الجمهور ممن تكلم في هذا الباب من الشافعي وغيره من الفقهاء ومن المتكلمين أن تقدم الحظر قرينة يعلم بها أن القول «افعل» على الإباحة. وهذا توهم ممن قاله. لأنه إنما يكون ذلك دليلاً على ما قالوه لو استحال أن يرد أمر بالفعل أو بمثله بعد حظره. ولما أجمعوا على أنه يصح إباحته بعد حظره، ويقبح الندب إليه ويقبح الإيجاب له، علم بذلك أنه ليس تقدم الحظر قرينة تنبئ عن أن القول «افعل» بعد الحظر إباحة، ولا قرينة في غير ذلك من وجوه

---

(٣) لم يرتض إمام الحرمين في تلخيص التقريب لـ: ٢٩ ولا في البرهان تقسيم ورود «افعل» بعد الحظر إلى حالتين، إحداهما تحمل فيها صيغة إفعل على الإباحة، والاخرى على ما كان يفيده الأمر كما لم يكن قد ورد الحظر قبلها. واختار ما اختاره كما لو كان الحظر غير موجود، وهو التوقف. والسبب الذي حدا بالباقلاني لهذا التقسيم حمل الجمهور صيغة «افعل» بعد الحظر في قوله تعالى: «فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين» بعد قوله تعالى: «فسيحوا في الأرض أربعة أشهر» على الوجوب باتفاق وحملوا قوله تعالى: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ بعد قوله تعالى: ﴿لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾ على الإباحة باتفاق. فلا يمكن وقوع جميع النصوص تحت حكم واحد. والذي لم يقسم وجعلها تحت حكم واحد لجأ للتأويل. وقد استفاد من تقسيم الباقلاني الغزالي في المستصفى ص٣٠٢، والقاضي عبدالوهاب على ما في البحر المحيط ٣٨٢/٢ والقاضي أبو يعلى في العدة، ولكنه قرره بما هو أوضح من هنا. وذهب ابن تيمية رحمه الله لمذهب بعيد عن التكلف في التأويل، وصرح في المسودة ص١٦ أنه استفاده من المزني وشاركه فيه الكمال بن الهمام الحنفي. وهو إعادة حال الفعل إلى ما كان عليه قبل الحظر. فإن كان حكم الفعل قبل الحظر مباحاً رجع مباحاً، كالصيد قبل الإحرام. وإن كان الفعل قبل الحظر واجباً رجع إلى الوجوب كقتال المشركين. وحقيقة هذا المذهب تختلف عن ما نسب لبعض الفقهاء أن صيغة «افعل» بعد الحظر تفيد ما كانت تفيده قبل الحظر كالأمر المجرد عن القرائن. فمن قال «افعل» تفيد الوجوب حملها على الوجوب. ومن قال تفيد الندب حملها على الندب. فقول ابن تيمية ينظر فيه إلى حكم خصوص الفعل وليس لمقتضى الصيغة. وتندرج على قول ابن تيمية جميع الفروع بدون تكلف في الاعتذار عمَّا يَرد عليها.

محتملات القول «افعل»[٤].

وإن كان القول «افعل» ورد بعد حظر الفعل لعلةٍ عرضت ومنعت منه بعد تقدم إطلاقه وإباحته، فإن الأظهر عندنا في ذلك وجوب حمل القول «افعل» على الإذن ورفع الحظر له بالإباحة، وإن جاز مع ذلك وأمكن أن يكون القول «افعل» بعد الحظر مراداً به الأمر بالفعل. وإن كان الأغلب الظاهر من الاستعمال الإطلاق ورفع المنع، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾[٥] وقوله تعالى: ﴿فإذا قضيت/ الصلاة فانتشروا في الأرض﴾[٦] وقوله صلى الله عليه ص١٦٥
وسلم: «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فادخروا»[٧] وأمثال ذلك مما قد علم أنه كان على الإباحة و الإطلاق. وإنما حظر الانتشار في الأرض والاصطياد لما عرض من وجوب التشاغل بالفرض من الصلاة والإحرام المانع من الصيد. فإذا زال السبب وعلة المنع عاد الشيء إلى أصله فكأنه قال : هذا المباح قد صار محظوراً لعلة حدوث الإحرام ووجوب الصلاة. فإذا حللتم

---

(٤) القول بحمل صيغة «افعل» بعد الحظر على الإباحة قال به أبو يعلى في العدة ٢٥٦/١ ونسبه للإمام أحمد، ونسبه في المسودة ص ١٤ للحنابلة ومالك وأصحابه ولبعض الحنفية، وقال هو ظاهر مذهب الشافعي. ونسبه ابن برهان في الوصول إلى الأصول ١٥٩/١ إلى أكثر الفقهاء والمتكلمين.

(٥) المائدة : ٢

(٦) الجمعة : ١٠

(٧) يقرب منه لفظ مسلم عن بريدة برقم (١٩٧٧) ولفظه : «نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث فأمسكوا ما بدا لكم ونهيتكم عن النبيذ إلاّ في سقاء فاشربوا في الأسقية كلها ولا تشربوا مسكراً» وأخرج حديث بريدة الترمذي برقم (١٥٤٦) ، وأبو داود برقم (٢٢٣٥) والنسائي ٢٣٤/٧ وابن ماجه (٣٤٠٥).

وروى الرخصة في ادخارها فوق ثلاث عن جابر البخاري برقم (١٧١٩) وأطرافه في (٢٩٨٠)، (٥٤٢٤)، (٥٥٦٧)، ومسلم برقم (١٩٧٢)، والنسائي (٢٣٣/٧) وأحمد ٣١٧/٣.

وأخرجه بلفظ آخر عن ثوبان مسلم برقم (١٩٧٥)، وأبوداود برقم (٢٧٩٩)، وعن عائشة أخرجه مسلم برقم (١٩٧١)، وأحمد ٥١/٦ انظر : المعتبر للزركشي ص٢٠٤، النووي على مسلم ١٢٨/١٣ - ١٣٤، تخريج أحاديث اللمع ص٢٨٤، وتحفة الطالب لابن كثير ص٢٧٧، ٣٩٠.

فاصطادوا. ليعلمهم بذلك أن السبب المانع من ذلك الفعل هو ما تجدد مما إذا زال عاد الشيء إلى أصل ما كان عليه. هذا هو الغالب، ومع ذلك فلا يمتنع أن يريد بقوله تعالى: فانتشروا، واصطادوا. والأمر بذلك على سبيل الندب أو الإيجاب. ولكن يجب إذا كان ما قدمناه هو عرف الاستعمال أن لا يحمل القول افعلوا بعد الحظر على الأمر إلاّ بدليل.

فصل: فأما إذا ورد أمر بالفعل بعد الحظر له معللاً كان الحظر ومبتدأ غير معلل، فإنه محال قول من قال: إنه على الإباحة، لأن الإباحة ليست من أقسام الأمر، وهو قد فرض أن الأمر الوارد بعد الحظر أمراً [8] وسماه بذلك. وهذا نقض وتخليط ظاهر.

فإن قيل: أردنا بالأمر الوارد بعد الحظر القول «افعل» بعد تقدم الحظر.

قلنا: هذا غلط في الإطلاق لما قدمناه. وقد بيَّنا أنه لا يجب حمل القول «افعل» بعد الحظر على الإباحة.[9]

فصل: فإن قيل: فما حكم الأمر عندكم إذا ورد بعد الحظر؟

قيل له: حكمه عندنا وعند كل أحد، إذا علم كونه كذلك أنه أمر بالفعل. وخارج عن باب الإباحة والإذن. وقد أخطأ الجمهور من الناس في إطلاقهم القول بأنه أمر على الإباحة[10] ومتى صح بالذي وصفناه أن الأمر ليس بإباحة ثبت بذلك أنه يجب إذا ورد أمر بالفعل بعد حظر مبتدأ غير معلل أن يكون محمولاً على أصله ومقتضاه، إما في موجب اللغة أو الشرع فاما أن يكون موضوعه الوجوب أو الندب أو احتماله الأمرين. على ما نقوله فيجب حمله على

---

(٨) في المخطوطة (أمر)

(٩) نظراً لأن الباقلاني يرى أن الإباحة لا تدخل تحت مسمى الأمر، فإنه يرى أنه لو ورد بعد الحظر أمر صريح كما لو قال «أمرتك بالصيد إذا حللت» فإنه لا يحمل على الإباحة. وحتى لو ورد بصيغة «إفعل» فإن سميته أمراً لا يجوز حملها على الإباحة لأن الإباحة لا تدخل تحت الأمر.

(١٠) كما سبق أ ن نبه على ذلك في عنوان المسألة وبدايتها.

ما ثبت من حكمه في الأصل[11] هذا هو الواجب في هذا الباب.

والذي يدل على ذلك أنه إذا كان عند أصحاب الوجوب أو الندب يفيد ذلك، لكونه أمراً. وكأن تقدم الحظر لا يخرجه عن كونه/ أمراً وجب لذلك، أن يكون ص١٦٦ محمولاً على فائدته التي وضُع لها، ولأن تقدم الحظر لم يخرجه عن ما لأجله أفاد ذلك، وهو كونه أمراً، كما أن تقدم خبر الآمر أو استخباره أو بعض الأفعال وكل قسم من أقسام الكلام إذا لم يخرج الأمر عن كونه أمراً لم تكن قرينته توجب حمله على غير موجبه، فكذلك تقدم الحظر لا يوجب إخراجه عن موجبه[12] فوجب حمله على أصل موضوعه في إيجاب أو ندب أو احتمال ووقف على ما نذهب إليه.

فأما اعتلال من قال بهذا بأن الأمر المبتدأ لا بعد حظرٍ يجب حمله على موجبه. فأما إذا ورد بعد الحظر وجب أن يكون تقدم الحظر قرينة تخرجه عن مقتضى أصله، فإنه دعوى منهم، وفيها وقعت المنازعة، فلا سبيل لهم إلى تصحيح ذلك، وقد بينا أنه قد يتعقب حظر الشيء إباحة له، ويتعقبه، - أيضاً - ندب وإيجاب[13]، فلا وجه لجعل تقدم الحظر قرينة في حمله على بعض محتملاته.

ويقال - أيضاً -- لم اعتل بذلك ممن يرى أن العقول تحظر إدخال الآلام والمشاق على النفس بفعل الصلاة والصيام والحج وقطع المفاوز إلى مواضع المناسك يجب على اعتلالك أن يكون الأمر الوارد بجميع ما يحظره العقل

---

(١١) صرح الباقلاني بمذهبه وهو حمل صيغة افعل على ما كانت تفيده، كما لو لم يكن الحظر موجوداً. ونسب أبو يعلى في العدة ٢٥٧/١ هذا القول إلى أكثر الفقهاء والمتكلمين، وتابعه في النقل مجد الدين بن تيمية في المسودة ص١٤ ونقله ابن النجار عن الفخر الرازي وأبي إسحق الشيرازي، وأبي الطيب الطبري، وابن السمعاني. وانظر المحصول ١/٢/١٦٠، والتبصرة ص٣٩.

(١٢) هذا استدلال من الباقلاني بالقياس. فإذا كان تقدم الخبر أو الاستخبار أو أي قسم من أقسام الكلام على الأمر لا يعتبر قرينة صارفة للأمر إلى الإباحة، فكذلك إذا سبقه الحظر لا يعتبر قرينة صارفة.

(١٣) قد تحمل صيغة «افعل» بعد الحظر على الإيجاب باتفاق كما في قوله تعالى:
﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين﴾ وقد تحمل على الندب باتفاق كقوله صلى الله عليه وسلم: كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها».

محمولاً على إباحة ذلك لوروده بعد الحظر. وحظر العقل له عندهم آكد من حظر السمع. فإن لم يكن آكد فهما سيَّان.

فإن مروا على ذلك تركوا قولهم وفارقوا الإجماع. وإن أبوه، وقالوا قد يجوز أن يكون القول «افعل» بعد حظر العقل للفعل إباحة له. ويجوز أن يكون إيجاباً له وندباً إليه، فلم يكن تقدم حظر العقل له قرينة في حمل القول «افعل» على بعض محتملاته.

قيل لهم: مثل ذلك في تقدم الحظر الشرعي ولا فصل في ذلك [١٤].

وإن اعتل معتل منهم بأن قوله تعالى: ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا﴾[١٥] وقوله تعالى: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾[١٦] بمنزلة تعليق الأمر بالغاية وبمثابة قوله تعالى: ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾[١٧] وقوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾[١٨] ونحو ذلك، وتعليق الأمر بالغاية يفيد زوال الحكم فقط عند انقضائها، وكذلك تعليق حظر الاصطياد والانتشار في الأرض بفعل الإحرام والاشتغال بالصلاة يفيد زوال الحظر عند تقضي غاية الإحرام ومدة انقضاء الصلاة.

يقال لهم: ليس ذلك من تعليق الأمر بالغاية بسبيل، وإنما صورة تعليقه بالحظر له أن يقول امتنعوا من الفعل ما بقي الحظر له. فإذا ارتفع فافعلوه. هذه صورة الغاية وتعليق الأمر بالحظر. وقوله

---

(١٤) هذا الإلزام موجه إلى من يقول بأن العقول تحظر. فالعقل مثلاً يحرم المشقة وهو متقدم على أمر الشرع بوجوب الحج. فإذا قال إن الأمر بعد الحظر على الإباحة لزمه. أن يقول : الحج مباح، وهذا مخالف للإجماع وترك لقولهم وهم من المجمعين. وإن قالوا لا يحمل على الإباحة فقط نفوا أن يكون تقدم الحظر قرينة على حمل الأمر على الإباحة. ويلزمهم أن يقولوا في تقدم الحظر الشرعي مثل قولهم في تقدم الحظر العقلي بدون فصل بينهما.

(١٥) سورة الجمعة : ١٠

(١٦) سورة المائدة : ٢

(١٧) سورة البقرة : ١٨٧

(١٨) سورة البقرة : ٢٢٢

تـعـالى: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾/ وقـوله تعـالى: ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض﴾ هو من باب مـا علق تحريمه بعلة وسبب يجب زواله بزواله. ص١٦٧

فقال قوم: إنَّ عُرفَ اللغة يقتضي زوال الحظر بزوال العلة فقط على ما بيناه من قبل وقال آخرون: بل يجب أن يعقل من ارتفاع العلة ارتفاعه، ولكن لا يعلم على أي وجه ارتفع.

فصل: وإن اعتل معتل منهم في ذلك بأنه ما وُجد أمر ورد بعد الحظر في الشرع إلاَّ على الإباحة فوجب أن يكون ذلك معقوله في اللسان.

قيل لهم: وجود ما ذكرتموه في الشرع وعدم غيره لا يدل على أن ذلك موضوع اللفظ في اللغة. ألا ترى أنه لو لم يوجد في الشرع أمر إلاّ على الوجوب أو الندب، ولا لفظ ظاهره للعموم إلاَّ والمراد به الخصوص لم يجب أن يقضى بذلك على أن موضوع الأمر الوجوب، وموضوع لفظ العموم عند مثبتيه وفائدته الخصوص. فوجب بذلك أنه لا اعتبار في تعرف موضوع الألفاظ في اللسان بوجود ما علِّق على اللفظ في حكم الشرع. و هذه جملة في هذا الباب كافية(١٩).

---

(١٩) ذكر الباقلاني في المسألة قولين، ونقلنا فيما تقدم قولاً ثالثاً عن ابن تيمية والكمال بن الهمام ويوجد أقوال أخرى في المسألة ومنها :

الأول: القول بالوقف، وبه قال إمام الحرمين في تلخيص التقريب لـ : ٢٩ والبرهان ١/٢٦٤، والغزالي في المستصفى ١/٤٣٥، والآمدي في الإحكام ٢/١٧٨، ونقله ابن النجار في شرح الكوكب عن ابن القشيري.

الثاني: إنه للاستحباب، نقله الزركشي في البحر، ٢/٣٨٠ عن القاضي حسين في باب الكتابة من تعليقه، ونسبه في شرح الكوكب المنير ٣/٦٠ إلى سعيد بن جبير اعتماداً على التفتازاني في التلويح ٢/٦٢.

بـــاب

القول في أن الأمر بالفعل أمر بما لا يتم إلاّ به إذا كان ذلك من فعل المكلف دون غيره[1]

اعلموا – رحمكم الله – أن الشيء الذي لا يتم فعل المأمور إلاّ بحصوله على قسمين:

أحدهما: من فعل المكلف المأمور، والآخر من فعل الله تعالى وليس من مقدورات العباد.

فأما ما هو من فعل الله تعالى وكمال العقل والآلة في الفعل – نعني بالآلة محل الفعل والقدرة عليه، ونصب الدليل الذي يتوصل بالنظر فيه، ويتمكن بتأمله من فعل العلم بما كلفنا العلم به – وهذه الأمور على ضربين:

فضرب منها لا يتم وقوع الفعل ولا وقوع تركه إلاّ بحصوله. وذلك نحو محل الفعل، ونحو تحرك اليد والرجل وغيرهما من الجوارح التي هي محل البطش والمشي، وكالعقل الذي لا يتم إيقاع الفعل أو اجتنابه على الوجه المأمور به إلاّ بحصوله، ونحو الدليل المنصوب المؤدي النظر فيه إلى العلم بما كلف المأمور، فهذا الضرب من شروط صحة الفعل[2] لا يصح التكليف للفعل مع عدمه، لأنه لا يصح من المكلف مع عدمه إيقاع الفعل، ولا إيقاع تركه. ولا كونه معرضاً لنيل ثواب أو استحقاق عقاب. والمكلف عند أكثر أهل الحق إنما كلف لكي يفعل أو يترك أو يعرض بالتكليف لثواب أو عقاب. وذلك لا يصح ممن لا عقل له ولا تمييز معه. لأنه يتعذر النظر عليه، وفعل العلوم المكتسبة مع فقد العقل وفعل العلم تعين

---

(١) كثير من الأصوليين عنونوا للمسألة بـ (مالا يتم فعل الواجب إلاّ به فهو واجب) ولكن الباقلاني كان أدق في ألفاظ عنوانه وأعم. حيث جعله في المأمور به وهو أعم من الواجب، فقد يكون واجباً، وقد يكون مندوباً. وقد تابعه على فعله هذا إمام الحرمين في تلخيص التقريب لـ (٢٩) ، والبرهان ٢٥٧/١، وينظر ما يتعلق بهذه المسألة العدة لأبي يعلى ٤١٩/٢ والمسودة ص٥٤ والمعتمد ١٠٢/١ وميزان الأصول ص١٤٠، والقواعد والفوائد الأصولية للبعلي ص٩٤، والبحر المحيط ٢٢٣/١، وشرح الكوكب المنير، ٣٥٨/١، والإحكام للآمدي ١١٠/١، والمستصفى ٧١/١، واللمع ص١٠ ونهاية السول مع البدخشي ١٢٠/١.

(٢) في المخطوطة (للفعل).

المأمور به والقصد إليه والتقرب بفعله وإيقاعه على وجه العبادة لله تعالى دون غيره، وكذلك سبيل فقد الجارحة التي هي محل الفعل، وفقد الدليل الذي يوصل النظر فيه إلى العلم/ لأنه لا يمكن الفعل ولا الترك مع عدم محلهما، ولا فعل ص١٦٨
العلم ولا الترك له مع عدم الدليل، لأنه لو أمكن ترك فعل العلم مع عدم الدليل وتعذر النظر فيه عند فقده لصح فعل العلم بما طريقه الاستدلال مع عدم الدليل، وذلك بيِّن البطلان[٣] وقد تقصينا هذا الفصل في أصول الديانات بما يغني الناظر فيه.

وأما من قال من أصحابنا بجواز تكليف العبد المحال، وما لا يصح فعله ولا تركه. وأن ذلك عدل من الله عز وجل وصواب في حكمته. فإنه لا يحيل تكليف ما هذه سبيله من جهة العقل، وإن لم يرد به سمع. ولو ورد لكان صحيحاً جائزاً. وهذا هو الذي نختاره ويذهب إليه شيخنا أبو الحسن رحمه الله. والكل من أهل الحق متفقون على أنه لا يصح تكليف الميت والعَرَضَ والجماد، ومن لا عقل له من الأحياء والخطاب له، لأنه لا يجوز مع عدم حياته وعقله أن يكون مخاطباً وممن يصح فهمه للخطاب وتلقيه له، فلا يمكن أن يكون الكلام له خطاباً ولا تكليفاً. فأما العالم بكونه مخاطباً ومكلفاً فصحيح تكليفه. صح الفعل منه أو تركه أو لم يصح[٤].

---

(٣) لقد وسّع الباقلاني دائرة المسألة فأدخل فيها ما يسمى بشروط التكليف. التي تتعلق بفعل الله سبحانه كقدرة المكلف، ووجود العقل، والعلم بأنه مكلف بوصول الخطاب إليه. فهذه يجب توفرها في المكلف حتى يكون قاصداً بفعل ما كلّف به. أو تركه طاعة لله حتى يحصل له الثواب. فمن فقد الأداة الخاصة بالفعل كفاقد اليد في الوضوء ومن لم يوجد عنده العقل لفهم الخطاب، ومن لم ينصب له الدليل على تكليفه. لا يجب في حقه ما هو واجب على من توفرت فيه هذه الشروط - فضلاً عن أن تكون هذه الشروط واجباً عليه تحقيقها إلاّ على قول من يقول بجواز تكليف العبد بالمحال الذي قال به الشيخ أبو الحسن الأشعري وتابعه عليه معظم أصحابه ولكنهم وإن قالوا بالجواز، فإنهم قالوا لم يقع ولم يرد به السمع ولو ورد به السمع لكان جائزاً. ولذا نقل الباقلاني الاتفاق على أنه لا يصح تكليف من لا عقل له من الأحياء.

وينظر في التكليف بالمحال البرهان ١٠٢/١، وشرح الكوكب المنير ٤٨٥/١، والمستصفى ٨٦/١ وإرشاد الفحول ص٩، ونهاية السول مع البدخشي: ١٨٥/١، وشرح تنقيح الفصول ص١٤٣، والإحكام للآمدي ١٣٣/١.

(٤) علم العبد بأنه مكلف، وأن المكلف له هو الله شرط لصحة التكليف، لأنه بدون العلم لا تحصل النية التي هي شرط في حصول الثواب.

فأما الضرب الآخر مما لا يتم المأمور به إلاّ بحصوله من فعل الله تعالى. فقد يصح فعل ترك المأمور به مع عدمه. وهو القدرة على الفعل[5]، لأنه لا يتم إلاّ بها، ولكن قد يتم تركه وفعل ضده مع عدمها لوجود القدرة على ترك مقدورها، فهذا مما يجب ضبطه وترتيبه.

والضرب الآخر من شروط الفعل الذي لا يتم وقوعه دون حصوله من فعل الله تعالى - أيضاً - وأن كان من مقدورات الخلق، وذلك نحو الطهارة التي لا تصح الصلاة إلاّ بها، والسعي إلى الجمعة، وقطع المسافة إلى البيت ومواضع الإحرام والمناسك وأمثال ذلك مما لا يتم الفعل إلاّ به. وما هذه سبيله فواجب أن يكون الأمر بالفعل أمراً به، لأنه لا يتم دون حصوله له. فلذلك كان المأمور بفعل الصلاة مأموراً بفعل الطهارة، أو ما يقوم مقامها من التيمم والتوجه والنية والإحرام. وكل شرط من فعل العبد لا يتم التقرب بفعل الصلاة وكونها شرعية مع عدمه. ولذلك صار المأمور بالحج مأموراً بقطع المسافة إلى الحرم، والمأمور بصلاة الجمعة مأموراً بالسعي إليها. وكذلك القول في كل أمر لا يتم المأمور به دون حصوله[6].

وليس من هذا الباب ما يقوله القدرية من فعل المكلف للألم في غيره والقطع له وتفرقة أجزائه، و نحو هذا مما يسمونه مُسبباً متولداً عن سبب من فعل العبد. وأن الله عز وجل إذا أمرنا بفعل إيلام الغير[7] وقتل القاتل وقطع/ ص١٦٩

(٥) مراد الباقلاني في أن الترك قد يصح لعدم وجود القدرة عليه خلافاً للفعل فإنه لا يتصور وقوعه إذا لم توجد القدرة.

(٦) هذا القسم من المسألة ضبطه بعضهم بكون ما لا يتم الواجب إلاّ به خارجاً عنه كالسبب والشرط الشرعيان، كالطهارة للصلاة، وكإطلاق صيغة العتق في الكفارة الواجبة، والجمهور على أنه أمر بما لا يتم الواجب إلاّ به، بل نقل الآمدي الاتفاق بشرط أن يكون في مقدور المكلف. وقال الزركشي في البحر ٢٢٣/١ إنه واجب بخطاب الوضع. أما إذا كان ما لا يتم الواجب إلاّ به من أجزاء الواجب فهو واجب بالإجماع، وذلك كوجوب الركوع في الصلاة.

(٧) في متن المخطوط (بالفعل الذي هو إيلام الغير) وما أثبته هو تصويب الناسخ في الهامش.

السارق وجب أن يكون أمراً لنا بفعل الأسباب للفري[٨] و تفرقة الأجزاء والألم، لأن هذا الأصل باطل عندنا لما قام من الدليل على بطلان القول بالتولد واستحالته في فعل الله تعالى، وفعل خلقه[٩] وإذا بطل هذا الأصل فسد قولهم إن الأمر بالمسبب المتولد أمر بسببه، لأن جميع ما يوجد عند أفعالنا المباشرة من زوال الأجسام واعتماداتها وألم الحي منها وتفرقة أجزائها إلى غير ذلك فعل الله تعالى يحدثه عند اكتسابنا المباشرة في أنفسنا بجري العادة. وليس بشيء من مقدورات العباد على ما قد دللنا عليه في الكلام في أصول الدين. فبطل إلحاقهم ما ادعوه بهذا الباب.

والذي يجب تحصيله في هذا الباب عندنا أن يقال: إن كل فعل للعبد لا يتم وقوعه إلاّ بعد «تقدم فعل آخر من أفعاله»[١٠] فإن الإيجاب له والندب إليه والإباحة والتحريم له إيجاب وندب وإباحة وحظر لما هو مقدمة وشرط له وقد يجوز أن توجد شروط الفعل ومقدماته، وكل مالا يصح إلاّ به من فعل المكلف وإن لم يوجد الفعل نفسه. فلذلك صح وجوب الطهارة على ما لا تجب عليه الصلاة إذا اخترم دون فعلها أو نسخت عنه قبل وقتها، أو قيل له: قد فرضتُ

---

(٨) الفري لغة : قطع الأوداج خاصة، ويستعمل في التقطيع عموماً، مثل فري الجلد وذكر الفيومي في المصباح المنير، ٤٧٠/٢، والرازي في مختار الصحاح ص٥٠٢ أنه إذا كان الفري للإصلاح فهو من (فرى)، وإن كان للإفساد كان من (أفرى) وانظر أيضاً القاموس المحيط (١٧٠٣).

(٩) عرف الاسكافي من المعتزلة أفعال التولد، كما نقله الإمام يحيى بن الحسين الزيدي في رسائل العدل والتوحيد، ص٦٨ بأنه «كل فعل يتهيأ وقوعه دون القصد إليه أو الإرادة له» ومثل له بعضهم بالألم الحاد ث عن الضرب، والإدراك الحادث عن فتح العينين.

واختلف المعتزلة في فاعل الفعل المتولد على أقوال كثيرة، ذهب جمهورهم إلى أن المتولد عن فعل الإنسان هو من فعل الإنسان .قال القاضي عبد الجبار في المحيط بالتكليف ص١٨١ «والذي عندنا أن كل ما كان سببه من جهة العبد حتى يحصل فعل آخر عنده فهو فعل العبد». وذهب ثمامة بن الأشرس إلى أنها أفعال لا محدث لها على ما في شرح الأصول الخمسة ص٣٨٨، وذهب النظام إلى أنها من فعل الله بإيجاب الخلقة. وذهب الجاحظ إلى أنها من طبع الإنسان. وانظر في ذلك المغنى في أبواب العدل والتوحيد ١١/٩. وقرر ابن تيمية رأي أهل السنة في أفعال العباد الإختيارية عموماً، ومنها أفعال التولد في منهاج السنة ٣٢١/١ . وقال ابن حزم في الفصل ٩٧/٣ مقرراً لمذهب أهل السنة «وقال جميع أهل الحق إنه فعل الله عزَّ وجل وخلقه».

(١٠) في الهامش بدل ما بين القوسين (مقدمة له وفعل آخر).

عليك الطهارة وغسل الأعضاء، واسقطت عنك الصلاة لو اخترمت. وصح أن يؤمر بقطع المسافة إلى البيت وعرفة من لا يجب عليه الوقوف والطواف إذا حُصِر بعدوٍ أو مرض أو اخترم دون امتثاله أو نسخت عنه العبادة بعد فعل مقدماتها، لأن فرض كل شيء من ذلك غير منوط بإيجاب ما يصح فعله بعده. ويستحيل إيجاب الصلاة بطهارة على من قد سقط عنه فرض الطهارة، وإيجاب الوقوف والطواف بالبيت على من قد سقط عنه فرض قطع المسافة إليها واستحالة إباحة الخروج عن الدار لمن حظر عليه قطع المسافة إلى الموضع الذي يكون فعل الخروج منه خارجاً عنها. وأن يباح دخولها على من يحظر عليه المشي إليها. فهذا كله محال ومفارق لما قلناه في الفصل الذي قبله[11]

فصل من هذا الباب

واعلموا - رحمكم الله - أنه قد يجعل فعل غير المكلف من العباد شرطاً في إيجاب الفعل عليه. وذلك مما لا خلاف فيه . ومنه إيجاب فعل الجمعة بشرط/ ص١٧٠
حضور الامام والجماعة. وإيجاب الجهاد إذا حضر معه من فيه غناء ومنعة.

واعلموا أنه لا خلاف أن شرط الفعل إذا كان من فعل غير المكلف من الخلق، فإنه لا يجب على المكلف تحصيله وتطلبه لكي يجب عليه الفعل المشروط[12]. ولهذا لم يجب على من خوطب بالجمعة والجهاد إحضار الإمام وجمع الناس وبناء قرية تتم [13] لهم في مثلها الجمعة. ولم يلزم من لزمه فرض الجهاد بشرط حضور من يمنع ويدفع معه التوصل إلى إحضار من يلزمه عند حضوره فرض

---

(١١) لم أجد من نبه على جواز أن تكون المقدمات واجبة دون المقصود ذاته، كما مثل له بعدة أمثلة، مما يدل على سعة أفق الباقلاني وقدرته على تشقيق الاحتمالات.

(١٢) هذا القسم أفرد بعض الأصوليين بمسألة مستقلة كابن النجار في شرح الكوكب ٣٥٨/١ وعنون لها «ما لا يتم الوجوب إلاّ به فليس بواجب مطلق» سواء كان شرطاً أم سبباً وسواء كان مقدوراً للمكلف أم لا. وبعضهم أخرجه من محل النزاع ابتداء كما فعل ابن تيمية في المسودة ص٥٤ وغيره وقد حكى الإجماع على كونه ليس واجباً معظم الأصوليين كابن النجار والزركشي في البحر المحيط ٢٢٣/١.

(١٣) في أصل المخطوط (تجب) بدل (تتم) وأصلحها الناسخ في الهامش.

الجـهـاد. وكـذلك فـلا يلزم من فـرضت عليـه الزكـاة إذا ملك المال تطلب المال والتوصل إلى ملكه لكي تجب الزكاة عليه. وإنما تجب إذا اتفق حصول المال مع من يلزمه الفرض، وعلى صفة من تجب عليه ملزوم تنفيذه. وأما إذا لم يتفق ذلك لم يجب عليه التوصل إليه.

وليس هذه حال من قيل له: صل بطهارة وستر العورة[١٤] وطُف بالبيت بعد قطع المسافة. وافعل العلم بصدق النبي صلى الله عليه وسلم بعد العلم بالله تعالى. لأنه مطالب بفعل ما لا يصح الفعل الثاني إلاّ بعد حصوله. وقد كان يجوز أن يفرض عليه اكتساب المال والسعي في تحصيله لتجب عليه الزكاة فيه، لأن الاكتساب والسعي من فعله، كما يجب على الإنسان الاكتساب لما ينفقه في قوته وقوت من يلزمه الانفاق عليه. ولكن الله تعالى أسقط ذلك وخفف بزواله المحنة.

فصل: واعلموا - رحمكم الله - أنه لا فصل بين سقوط وجوب الفعل بخروج المكلف عن صفة من يلزمه الفعل بسبب من فعل الله تعالى أو بسبب من فعل نفسه، لأنه لو أزمنه الله عز وجل، وأبطل جوارحه لزال عنه فرض التصرف والمشي والبطش ولو قطع يد نفسه وكسر رجله فصار بذلك زمناً لزال الفرض عنه[١٥]. وهذا مما لا خلاف فيه. وقد كان يصح في عدل الله وحكمته تكليف من هذه حاله إذا كان عاقلاً وممن يصح منه معرفة الخطاب وتلقيه على ما بيناه من قبل.

---

(١٤) لأن الحالة التي سبقت هي في الأمر بالشيء مطلقاً بدون التعرض للسبب والشرط نصاً. فلذا وقع فيها الخلاف من قلةٍ من أهل العلم. وأما هذه الحالة فلا ينبغي أن يقع فيها الخلاف، لأن المشرع نص على طلب ما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب إجماعاً.

(١٥) ينظر في عدم التفريق بين من قطع يد نفسه أو قطعت بدون إرادته المغني لابن قدامة ١/١٢٣، والكافي لابن عبد البر ص٢٠، وروضة الطالبين ١/٥٢.

فصل من فصول هذا الباب

فإن قال قائل: إذا كانت الصلاة متى وجبت وجبت الطهارة بالماء لوجوبها وجب على ذلك - أيضاً - متى فرضت الطهارة لزوم تحصيل الماء وطلبه وشراؤه وإن تغالى ثمنه.

يقال له: أما طلبه فيجب على ما يجب من طلب مثله بحكم الشرع. وأما
ص١٧١ شراؤه فقد يجب بثمنه/ وفوق ثمنه إلاّ أن يتغالى ذلك إلى حد يسقطه الشرع. وقد سقط فرض التوصل إليه إذا كان في ذلك مشقة عظيمة. فيصح أن يجعل الشرع تغالي ثمنه المتلف للمال العظيم ولحوق المشقة الشديدة في تحصيله بمثابة عدمه(١٦). وكما أسقط الشرع التوضيء بالمال والغسل عند المحصوب والمجدور(١٧) وصاحب الجرح المخوف وخايف التلف باستعماله لعظم البرد، ولغير ذلك من الأعذار(١٨). ولهذا سقط فرض حضور الجمعة إذا طالت المسافة وشق الحضور إليها. وسقط فرض الحج مع الخوف على النفس. وليس كل ما جعله الشرع عُذراً في إسقاط الفعل مما يحيل وجود الفعل جملة، أو لخوف التلف بتحصيله. فلهذا لم يكن شراء الماء بأضعاف ثمنه بمنزلة عدمه جملةً. لأنه

---

(١٦) التمثيل بحكم شراء الماء للطهارة ذكره أبو يعلى في العدة ٤٢٠/٢، وإمام الحرمين في التلخيص لـ :

(٣٠) وذهب الشافعي في المشهور من روايته إلى أنه يشترط طلب الماء للطهارة على ما في المغني ٢٣٦/١. وأما حكم شرائه فذكر ابن قدامة في حكم شرائه تفصيلاً قريباً من تفصيل الباقلاني وهو يجب شراؤه إذا كان بثمن مثله أو بزيادة يسيرة مع استغنائه عن الثمن. وإن كانت الزيادة كبيرة تلحق بماله إجحافاً فلا يلزمه الشراء. وإن كانت الزيادة كبيرة ولكن لا تلحق بماله إجحافاً نظراً لغناه فعن أحمد روايتان. وللنووي في روضة الطالبين ٩٩/١ تفصيل دقيق.

(١٧) المحصوب من اصابته الحصبة، وهي بثور تخرج بالجسد تصحبها حرارة شديدة.

والمجدور من اصابة مرض الجدري بضم الجيم وفتح الدال. وهي قروح في البدن تتقيح وانظر في ذلك القاموس المحيط: ٢٩٥، ٤٦٢، والمصباح المنير ١٣٨/١، ٩٣، ومختار الصحاح ص٩٥، ١٣٩.

(١٨) وقد ذكر العلماء طائفة من الأعذار التي تبيح التيمم منها: خوف التلف أو زيادة المرض أو بطؤ الشفاء من المرض ومنه المجدور. وقد نقل الخلاف في جواز التيمم للجنابة ابن قدامة في المغني ٢٥٧/١ عن ابن مسعود وعمر بن الخطاب. وروى الترمذي رجوع ابن مسعود . وذهب النووي في روضة الطالبين ١٠٣/١ إلى أنه يتيمم إذا خاف فوات الروح أو فوات عضو أو منفعة عضو أو طول مدة المرض أو زيادة العلة. أما إذا خاف شيئاً يسيراً كاثر الجدري فلا يجوز التيمم.

قد يمكن شراؤه بأضعاف قيمته وإن كان في ذلك إجحاف بالمال ومشقة، ولا يمكن الوصول إليه مع عدمه، وكذلك القول في عدم الرقبة وخروج ثمنها عن حد العادة. وفي الزمانة والكسر وعدم الصحة المانعة من حضور الجمعة. وفي بُعد موضعها بالمسافة الطويلة التي يشق النزول منها إلى الجمعة مع صحة ذلك وامكانه، وتحمل المشقة فيه. هذه أمور قد علم اختراقها في الإحالة والتصحيح، فيجب الرجوع في معرفة الأعذار ومقادير المشاق إلى تقدير الشرع لذلك وترتيبه. فما نص عليه منه وقَطَعَ العذر فيه صير إليه، مع التخفيف والمشقة، ولم يجز لأحد تأويلٌ في الامتناع منه. وما اختلف فيه كان طريق العلم بأنه عذر في سقوط الفرض الاجتهاد وساغ الخلاف فيه[١٩]. وكان كل مجتهد في ذلك مصيباً[٢٠]. وكان العامي مخَيَّراً في تقليد من شاء من العلماء[٢١] ووجب من هذه الجملة أن تكون الأعذار والمشاق في تحصيل ما هو شرط في الفعل بمثابة عدمه جملة، وعدم ما يتوصل به إليه.

فصل آخر من فصول هذا الباب

فإن قال قائل: فما قولكم إذا لم يمكن فعل الواجب والوصول إليه إلاّ بفعل ما ليس بواجب. هل يصير ما ليس بواجب واجباً لكي يتوصل به إلى فعل الواجب أم لا؟

---

(١٩) لقد انصف الباقلاني فيما قرره من كون الأصل في اعتبار الرخص والأعذار هو النص من المشرع. وما لم يرد فيه نص يخصه كان المرجع فيه للاجتهاد إما بإدخال الفروع تحت القاعدة العامة أو بإلحاق ما لم يرد فيه نص بما ورد فيه نص وهو القياس. وكل ما لم يرد فيه نص صريح فهو مظنة وقوع الخلاف فيه لتفاوت مآخذ المجتهدين بالقياس من متوسع أو مضيق فيه.

(٢٠) ذهب الباقلاني إلى أن كل مجتهد في الفروع مصيب. وهو قول أبي الحسن الأشعري ومعظم المعتزلة. ونقله الباقلاني عن الشافعي على ما في البرهان ٢/١٣١٩، وقال: «لولا أن مذهب الشافعي تصويب المجتهدين لما عددته من الأصولية» والحق أن الشافعي يقول بأن المصيب و احد على ما صرح به في الرسالة ص٤٩٧ وإبطال الاستحسان بهامش الأم ٧/٢٧٤. وينظر قول الباقلاني في كتاب الاجتهاد من تلخيص التقريب لإمام الحرمين بتحقيقي ص ٢٧.

(٢١) كون العامي مخيراً في استفتاء من شاء من المجتهدين لا اعتراض عليه على قول من يقول إن كل مجتهد مصيب، أما على القول إن المصيب واحد يوجد أقوال في المسألة.

يقال له: هذا كلام فاسد لا محصول له، لأنه إذا لم يمكن فعل الواجب إلاّ بفعل آخر لا بد منه ولا ينفك عنه، فهو وما لا ينفك منه، ولا يمكن حصوله دونه واجب، ولا يجوز أن يقال أن منه ما ليس بواجب، وذلك نحو ما يقوله الفقهاء من أنه إذا لم يصح ستر العورة الواجب سترها إلاّ بستر بعض الركبة وما ليس من العورة وجب ستر ذلك مع ستر العورة ليتوصل به إلى ستر العورة. وكذلك إذا
لم يصح تمييز وقت الليل/ من النهار على التحديد، ولم يصح صيام اليوم إلاّ ص١٧٢
بإمساك جزء من الليل قبل طلوع الفجر ولم يمكن استيفاء صيام اليوم إلاّ بالإمساك مع جزء من الليل وجب الإمساك في ذلك الجزء. ولا معنى لقول من قال في مثل هذا قد دخل في الواجب ما ليس بواجب ليتمكن به من فعل الواجب. لأن ما لا يصح التوصل إلى الواجب إلاّ بفعله فواجب كوجوبه، غير أنه لو تميَّز الليل من النهار بحدٍ محدود يمكن المكلف معرفته، وتميزت العورة من غيرها بمكان محصور وحد معلوم يمكن المكلف فصله من العورة لسقط عنه فرض ستر ما ليس منها وصيام ما ليس من اليوم، ولكنه لما اشتبه ذلك، ولم يتميز للمكلف وجب ذلك أجمع لالتباسه ولكي يتوصل بأحد الواجبين إلى فعل الآخر، وقولنا التوصل بأحد الواجبين إلى فعل واجب آخر أوضح وأولى من القول ليتوصل بفعل ما ليس بواجب إلى فعل الواجب[٢٢]، لأن ما لا ينفك الواجب منه، ولا يتميز عنه، فإنه واجب كوجوبه لما أوضحناه فسقط ما قالوه في هذا الباب.

---

(٢٢) نقد الباقلاني عبارة السائل دليل على دقة فهمه ونقده. فالحكم على ما يتوصل به إلى الواجب بأنه ليس بواجب، ثم السؤال هل يكون واجباً فيه تناقض واضح. ثم هذا القسم من ما لا يتم الواجب إلاّ به يختلف عن ما تقدم من أقسام. وهي ما كان جزءاً من الواجب كالمبيت في مزدلفة مع وجوب الحج أو ما كان سبباً أو شرطاً كالطهارة مع وجوب الصلاة فهذان القسمان لا يتصور فيهما الإتيان بالمأمور به إلاّ بالإتيان بهما.

أما ما نحن بصدده، وهو ما كان من ضرورات الفعل فيتصور الإتيان بالفعل بدونه وذلك مثل الأمثلة التي ذكرها الباقلاني فيتصور تعميم كل الوجه من الماء بدون غسل جزء من الرأس. وفي هذا القسم لا يدل اللفظ ولا المعنى على وجوب غسل جزء من الرأس مع الوجه. ولكنه من ضروراته عادة. ولهذا بعض من قال في القسمين الأولين أن ما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب لم يقل به هنا. وانظر في ذلك البحر المحيط للزركشي ٣٢٦/١، والبرهان ٢٥٨/١.

فصل آخر من فصوله يجب علمه

واعلموا - رحمكم الله - أن قدر ما يزيد على ما يتوصل به إلى فعل الواجب، ولا يتميز منه، ولا يمكن معرفته بعينه، فإنه ليس بواجب. وإن كان مما يقع من المكلف مع فعل الواجب، وفعل ما لا ينفك الواجب منه، ومتى لم يتميز ذلك بطريق يفصله عن غيره، استحال لذلك أن يكلف المأمور فعل ذلك القدر الذي يتوصل به إلى فعل الواجب على التمييز والتفصل. لأنه لا يعرفه بعينه. ولا يمكن تمييزه له. ولهذا ما لم يؤمر الإنسان بمقادير الأفعال الواقعة في الركوع والسجود والأكوان التي تلقى بها جبهته وأعضاؤه الأرض التي إذا فعلها بعينها. وفعل ما يوصل إليها كان مؤدياً لفرضه، لأن ذلك غير معلوم ولا متميز له.

وإنما يؤمر بفعل ما يتوصل به إلى فعل واجب آخر على التفصل والتحديد إذا كان ما يتوصل به إلى فعل ذلك الواجب معلوماً ومتميزاً له. ولذلك أيضاً ما لم يؤمر المكلف بإمساك جزء من الليل متميز معلوم لكي يصل به إلى إتمام صيام النهار، لأن ذلك القدر من الليل غير معلوم ولا متميز له. والواجب أن يقال في مثل هذا أن المكلف يؤمر بفعل الواجب وبفعل ما يتوصل به إلى فعل ذلك الواجب في الجملة من غير تفصيل(٢٣). ولو كان له إلى علمه وتفصيله طريق لكان الأمر مقصوراً عليه دون الزائد على قدره/ غير أن تفصيل ذلك وتحديده ص١٧٣
متعذر غير ممكن فوجب تكليفه على الجملة. فيجب ترتيب القول في هذا الباب على ما نزلناه.

---

(٢٣) يرى الباقلاني أن ما لا يتم فعل الواجب إلاّ به، مثل إمساك جزء من الليل مع النهار وغسل جزء من الرأس مع الوجه لا يوصف بالوجوب منفرداً. فلا يقال يجب غسل جزء من الرأس، بل يقال المكلف مأمور بفعل الواجب وبفعل ما يتوصل به إلى فعل الواجب، لأنه لو كان هذا الزائد يمكن تحديده لكان الأمر مقصوراً على الواجب دون الزائد. ومن هذا أيضاً القدر الذي تحصل به الطمأنينة في افعال الصلاة.

باب آخر يتصل بالكلام في هذا الباب

فإن قال قائل: ما تقولون إذا حَرُمَ الشيء المختلط بما ليس بحرام. أتقولون إنه يحرم هو وما اختلط به مما ليس بحرام؟

يقال له: هذا أيضاً على ضربين:

فإن اختلط الحرام بغيره اختلاطاً يمكن تمييزه منه ومعرفتهما على التفصيل كان التحريم متعلقاً بالمحرم وحده، دون ما اختلط به، وإن اختلط بغيره اختلاطاً لا يمكن الفصل بينه وبين ما لو انفرد منه وتميز للمكلف كان حلالاً كانا جميعاً حرامين عند الاختلاط وعدم السبيل إلى التمييز(٢٤). وأحدهما حلال لو كان متميزاً. إلاّ في مواضع استثناها السمع وأجمع عليها المسلمون نذكرها من بعد.

وقد يكون اختلاط المحرم بغيره طريقاً لوجوب التحري في ذلك لا لوجوب تحريم الجميع. وربما صار اختلاط المحرم بالمحلل طريقاً إلى تحليله إذا أدى التحري إلى وجوب استعماله.

ومن هذا الباب ما اختلفوا فيه من المرأة المطلقة التي أوقع الطلاق عليها بعينها إذا اختلطت بالزوجات. ثم أشكل الأمر على الزوج. ولم يتميز له المطلقة من الزوجة.

فمنهم من يقول: إن الجميع يحرم عليه. و هو الأحوط، لأنه لا يأمن عند الاستمتاع بواحدة منهم أن تكون هي المطلقة الحرام فيكون مُقْدِماً على حرام. فهذا الخوف والاختلاط قد صار طريقاً إلى جعل ما كان حلالاً حراماً. ولا يقال في هذه الحال قد وجب عليه الكف عن الحلال ليصل بذلك إلى اجتناب الحرام. لأن هذا الاختلاط والإلتباس على المطلِّق قد غيَّر حكم الحلال وأزاله عن التحليل

---

(٢٤) مثَّل لهذا إمام الحرمين في تلخيص التقريب لـ : (٣٠) باختلاط مائع طاهر بمائع نجس ويتعذر فرز أحدهما عن الآخر. وقال فإن الكل محرم . ولا يختص التحريم بالأجزاء النجسة أولاً. أما إذا كان أحدهما متميزاً عن الآخر فأحدهما حلال، إلاّ ما ورد السمع بتحريمه.

وجعله حراماً لا محالة عند الذاهب إلى وجوب الكف عن الاستمتاع بجميعهن. ومتى لم يقل بذلك خلط وخبط ، لأن وجوب الامتناع عن الاستمتاع بجميعهن عند الإشكال محرَّم للإستمتاع. فقوله : إنه حلال يجب اجتنابه والكف عنه مناقضة ظاهرة(٢٥) وربما خفي هذا على كثير ممن يتكلم في هذا الباب.

ومنهم من يقول بالتحري في مثل ذلك وتغليب ظنه. فمن أداه الظن والتحري إلى أنها هي المطلق حرمها على نفسه. وربما أداه التحري وترجيم الظنون إلى تحريم من لو عرفها وميَّزها من المطلقة لكانت حلالاً طلقا. ولا أحد - أيضاً - ممن يوجب التحري في مثل ذلك يقول : إن من أداه التحري إلى أنها هي المطلقة فإنها حلال مع غلبة الظن لكونها مطلقة/ لأن التحري والظن لوقوع الطلاق عليها قد أثر في تغيير حكم تحليلها وأزاله إلى التحريم(٢٦) ولكن قد فصل السمع. ص١٧٤

وأجمع المسلمون على الفصل بين هذا الإلتباس وبين اختلاط أم المرء وأخته وذوات(٢٧) محارمه بنساء بلدة لا يعرفها بعينها منهن فأبيح له التزويج والاستمتاع ببعض نساء أهل تلك البلدة، ، وإن جوزوا(٢٨) أن تكون الزوجة المعقود عليها أمه أو أُخته(٢٩). وفصلوا أيضاً بين أن تختلط الأم بنساء أهل

---

(٢٥) هذه المسألة ضابطها هو اختلاط مطلقه بزوجات، والزوجات عددها محدود لا يتجاوز الأربع بحال. والجمهور على أنه تحرم عليه الأربع لأنه إذا اجتمع الحرام والحلال وكان الحلال محصوراً يغلب الحرام الحلال. ونبه الباقلاني على أنه لا يجوز أن يقال يجب الكف عن الحلال ليصل بذلك إلى اجتناب الحرام، لأن الحلال لا يجب الكف عنه، فكونه يجب اجتنابه مع وصفه بالحل فيه تناقض. وينظر في هذه المسألة الفقهية القواعد والفوائد الأصولية ص٩٥، ٩٨، وغمز عيون البصائر للحموي١/١٤٦.

(٢٦) ويوجد قول ثالث في المسألة غير تغليب التحريم والتحري قال به الخرقي في مختصره حيث قال : «وإذا طلق واحدة من نسائه وأنسيها أخرجت بالقرعة» و نسبه ابن قدامة في المغني ٧/٢٥٣ إلى معظم الحنابلة و نفى أن يكون قولاً للإمام أحمد. ونقل عن الإمام أحمد القول بالقرعة لإثبات الميراث فقط دون حلها لزوجها. وارتضى ابن قدامة تحريم الكل.

(٢٧) لو كان عطف الأخت وذوات المحارم على الأم بلفظ (أو) لكان أنسب.

(٢٨) في المخطوطة (جوزاً)

(٢٩) في المخطوطة (وأخته) والصواب ما أثبته.

الأرض وأهل بلدة بأسرهم وبين أن تختلط بأعيان نساء محصورات وقالوا في مثل هذا اختلاطها بأهل بلد اختلاط يتعذر فيه التمييز ولا يمكن. واختلاطها بأشخاص محصورة يمكن التمييز فيه(٣٠).

وقال كثير من الناس له مع هذا الاختلاط بالعدد اليسير المحصور مندوحة(٣١) في التزويج ممن عدا تلك الأشخاص التي يقطع على أن فيهن أُمه ونحوها من ذوات محارمه. وليس له مندوحة عن نكاح نساء أهل بلدة بأسرهن ونساء أهل الأرض، وهذا شاق متعذر، والأول متأتٍ ممكن، فيجب تنزيل ذلك بحسب ما رتبه الشرع.

فصل: ومما يقارب هذا ويشبهه، وإن لم يكن من بابه إيقاع المرء الطلاق على غير معينة من أزواجه.

فقال بعضهم: يُعين من شاء منهن، وذلك مردود إلى تمييزه، فيوقعه على من شاء منهن، وهو مخير في ذلك . لأنه ليس كالأول الذي أوقع الطلاق على معينة منهن ثم اختلطت، والتبس عليه أمرها . وكأن الالتباس العارض حرَّم ما لو تميَّز لكان محللاً، لأن المطلق لواحدة بغير عينها لم يوقع الطلاق على معينة، فهو لذلك مخيَّر، ومفارق لحال معين الطلاق. فمن سبيله رد التعيين إلى اختياره، لأنه لا يمكن غير ذلك.

وقد قال قائلون: إن مثل هذا الطلاق لا يقع، لأن من حق وقوعه ولحوقه، أن يكون معيناً. فإذا وقع غير معينٍ لم يكن له حكم، ولعل في الناس من يقول إنه

---

(٣٠) ذكر البعلي في القواعد والفوائد الأصولية ص٩٥ إنه إذا اشتبهت محرمة بأجنبيات محصورات بعشر ففي المسألة وجهان أحدهما : يجوز أن ينكح واحدة كما لو اختلطت بقبيلة كبيرة، والثاني المنع.

(٣١) المراد بالمندوحة السعة والفسحة. ومعنى ذلك لا يشق على الإنسان ترك الزواج من عدد محصور من النساء خوفاً من أن من يريد زواجها تكون إحدى محارمه. وقد يشق عليه أن يترك الزواج من بلدة بكاملها لأجل ذلك.

يحرم عليه جميعهن[٣٢].

ومن هذا الباب اختلاط الآنية النجس بالطاهر[٣٣].

ففي الناس من يقول محرم استعمال جميع ذلك لأنه لا يأمن الإقدام على استعمال النجس. ومنهم من يوجب التحري وتغليب الظن الظاهر فيما يستعمله، كما يجب ذلك في طلب جهة القبلة.

ومنهم من يقول: يستعمل جميع ذلك لأن فيه الطاهر لا محالة. وكل من يقول إنه يحرم استعمال جميع ذلك يقطع على أن الاختلاط قد غيَّر حكم الحلال فجعله حراماً./ ص١٧٥

ومن زعم أنه حلال وأنه حَرُمَ لأجل اختلاطه بالحرام فقد خلَّط، وقال باطلاً لما بيناه من قبل. وكذلك القائل بالتحري يقول إذا أداه التحري إلى استعمال النجس وتجنب الطاهر صار التطهر بالنجس هو الواجب عليه، واجتناب استعمال الطاهر هو الفرض اللازم. فالإختلاط والتحري الواجب عنده يؤثران في الحكم لا محالة[٣٤].

---

(٣٢) ذكر الباقلاني فيمن طلق إحدى زوجاته بدون تعيين ثلاثة أقوال: يحرم الجميع وتتعين بتعيينه لها وهو الأظهر، أو أن الطلاق لا يقع، أو يطلق الجميع، ونسب ابن قدامة في المغني القول الأول لأبي حنيفة والشافعي والثوري وارتضاه ابن نجيم على ما في غمز عيون البصائر ٤٦/١. ونسب ابن قدامة في المغني ٢٥١/٧ القول الثالث للإمام مالك وقتادة. ونقل عن الحنابلة أن تعيين المطلقة يكون بالقرعة، ولا يملك تعيينها باختياره، وارتضاه ولم يذكر القول الثاني، وهو عدم وقوع الطلاق في هذه الصورة. وينظر روضة الطالبين للنووي ١٠٢/٨ - ١١١.

(٣٣) النجس ليس نعتاً للآنية ، لأن الآنية جمع والنجس مفرد. ولكنه وصف لاسم مقدر هو الإناء فتكون العبارة. اختلاط الآنية : الإناء النجس بالإناء الطاهر.

(٣٤) ذكر الباقلاني في مسألة اختلاط الإناء النجس بآنية طاهرة ثلاثة: أقوال هي :

الإول : يحرم الجميع ولا يقال حرم الحلام لأجل اختلاطه.

الثاني: استعمال ما غلب على ظنه أنه طاهر بعد التحري.

الثالث: استعمال الجميع لأن الطاهر من ضمنها لا محالة.

ولكن البعلي في القواعد والفوائد الأصولية ذكر تفصيلاً آخر أخرج فيه بعض الصور عن محل النزاع فقال إذا كان النجس مساوياً للطاهر أو أكثر وجب عليه الكف بلا خوف. وإذا كثر عدد الطاهر فالمذهب عدم جواز التحري ويكف عن الجميع ويوجد في المذهب رواية بالجواز. وذكر الخلاف في المذهب في حد الكثرة. فبعضهم حده بعشرة طاهرة وواحد نجس وبعضهم جعل حده للعرف. انظر القواعد والفوائد =

ومنه - أيضاً - امتزاج النجس بالطاهر فإنه إذا امتزج به حرم استعمال الكل، إذا كان قليلاً. فقد قال بعضهم: قد صار الكل بالإمتزاج نجساً. ويقول البعض: لا بل لتعذر الوصول إلى تمييز الطاهر من النجس. ثم اختلفوا في حد ما يحتمل النجاسة، وفي علامة تنجيس الماء فقال بعضهم : هو أن يتغير لونه أو طعمه أو ريحه. وقال بعضهم: لا يستعمل لأن فيه نجاسة تتيقن استعمالها، واستعمال النجس حرام. واعتبر بعضهم المقدار بالقلتين لأجل السمع(٣٥) وهو ما روي من قوله عليه السلام: اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً»(٣٦) وقال بعضهم بتقدير أكثر من القلتين(٣٧)، وإذا قدر بالقلتين قطع المقدر بذلك على أن ما دونهما

= الأصولية ص٩٥. وذهب الخرقي في مختصره على ما في المغني ٦٠/١ بأنه إذا كان في سفر ومعه إناءان احدهما نجس والآخر طاهر واشتبها عليه أراقهما وتيمم. ثم نقل ابن قدامة أنه لا خلاف في المذهب إذا لم يزد عدد الآنية الطاهرة على النجسة أنه لا يجوز التحري . وإذا كثر عدد الطاهرات ذهب أكثر الحنابلة والمزني وأبو ثور إلى أنه لا يجوز التحري وارتضاه ابن قدامة. ونقل جواز التحري إذا كثرت الآنية عن الشافعي وأبي حنيفة وأبي علي النجاد من الحنابلة، ونقل قولاً آخر عن ابن الماجشون من المالكية هو أن يتوضأ بكل واحد وضوءاً ويصلي به. وينظر قول الشافعية في روضة الطالبين ٣٥/١.

(٣٥) قال ابن قدامة في المغني ٢٣/١ : أجمع أهل العلم على أن الماء القليل والكثير إذا وقعت فيه نجاسة فغيَّرت طعمه أو لونه أو ريحه يكون نجساً. وعزا نقل الإجماع إلى ابن المنذر. وأما الذي لم يتغير بوقوع النجاسة فيه ففرقوا فيه بين الكثير والقليل. فما كان قليلاً ينجس. وحد القلة عن الجمهور عدا الحنفية أن يكون دون القلتين من قلال هجر. والقلتان تساوي خمس قرب أو خمسمائة رطل عراقي. ويوجد رواية عن أحمد أن القليل لا ينجس حتى يتغير أحد أوصافه الثلاثة. وبه قال أهل الظاهر.
وانظر في ذلك روضة الطالبين ١٩/١.

(٣٦) رواه أبو داود في الطهارة باب ما ينجس الماء برقم (٦٣)، والترمذي في الطهارة برقم (٦٧)، والنسائي في باب التوقيت في الماء ١٧٥/١، وابن ماجه في باب مقدار الماء الذي لا ينجس برقم (٥١٧) وابن خزيمة ٤٩/١، وصححه، وابن حبان كما في موارد الظمآن برقم ١١٧ وصححه، والحاكم في المستدرك ١٣٢/١وصححه، وقال على شرط الشيخين ووافقه الذهبي، والطحاوي في شرح الآثار ١٥/١، وصححه، والشافعي في المسند ص٧ وفي الأم ٤/١، والدارمي ١٨٦/١، وأحمد في المسند ٢٧/٢، وعبد الرزاق في المصنف ٨٠/١، وابن أبي شيبة في المصنف ١٤٤/١، والدارقطني في السنن ١٧/١، والبيهقي في السنن ٢٦١/١، ورد الألباني إعلال الحديث بالإضطراب.
وانظر في تخريجه: نصب الراية ١٠٤/١ - ١١٢، والتلخيص الحبير ٥/١، وتهذيب السنن لإبن القيم ٥٦/١ - ٧٤، وتحفة الأحوذي ٧٠/١، وإرواء الغليل ٦٠/١، وتحفة المحتاج لإبن الملقن : ١٤٢/١.

(٣٧) من قدر بأكثر من القلتين هم الحنفية . فقال بعضهم مقدار الكثير، إذا حرك أحد طرفيه لم يتحرك =

نجس كله ومحرم استعماله. ولا بد أن يكون قوله «نجساً كله» محمولاً على أن فيه ما هو نجس وفيه طاهر لم تحل أجزاؤه إلى النجاسة، ولم يَصِر من ذوات أجزاء النجاسة، ولكن لما لم يمكن التمييز وفصل الطاهر من النجس أثَّر ذلك - لا محالة - في تحريم الطاهر. ومحال قول من قال في مثل هذا - أيضاً - قد حرم استعمال ما ليس بحرام استعماله لامتزاجه بما حرم استعماله. وهذه فصول في هذا الباب مقنعة إن شاء الله.

= الآخر. وقال بعضهم : ما بلغ عشرة أذرع في عشرة أذرع، ولهم في ذلك تفصيلات أخرى. وذهب المالكية إلى أن حد الكثرة أنه لا يتغير أحد أوصافه . وانظر في ذلك الكافي لابن عبد البر ص١٥، وتحفة الفقهاء ١٠٦/١ - ١٠٩.

بـــاب

القول في أن مطلق الأمر يقتضي فعل مرة أو التكرار

اختلف الناس في هذا الباب.

فقال الأكثرون ومحصلوا علمه إن إطلاق الأمر بالفعل يقتضي فعل مرة واحدة وتبرأ به ذمة المكلف، وعليه الجمهور من أصحاب أئمة الفقهاء[١].

وقال قائلون - وهم القليل - إنه يقتضي الدوام والتكرار إلاّ أن يفيد ما يقضي قصره وحصره على فعل مرة واحدة[٢]. وهذان القولان هما الظاهران المشهوران.

ومع القول بأنه لفعل مرةٍ واحدة أو جملة من الأفعال المحدودة[٣] يصح القول بأنه على التراخي. ويمتنع مع القول بأنه على التكرار أو الوقف. لأنَّه إذا كان على الوقف أو على التكرار فقد استوفى الأوقات من عقيب الأمر إلى حين زوال التكليف عن المأمور.

وليس يمتنع عندنا أن يقال إنه يجب على أصل القول بالوقف في الألفاظ

---

(١) ارتضى هذا القول ابن قدامة في روضة الناظر ص١٩٩، وأبو الحسين البصري في المعتمد ١/١٠٨، والراز ي في المحصول ١/٢/١٦٢، وابن حزم في الأحكام ٣/٧٠، وقال به الحنفية على ما في أصول السرخسي ١/٢٠ وقال هو الصحيح من مذهب علمائنا، وانظر الميزان للسمرقندي ص١١٢، وبه قال ابن الحاجب في المنتهي ص٩٢. وقال أبو الخطاب في التمهيد ١/١٨٦ «وهو الأقوى عندي» واختاره الشيرازي في شرح اللمع ١/٢٢٠. ومن الغريب أنه نسب للباقلاني القول بالتكرار، وهو وهم قطعاً. وانظر لمعرفة من نسب لهم هذا القول بالتفصيل البحر المحيط للزركشي ٢/٣٨٦.

(٢) وبهذا قال الاستاذ أبو اسحق الاسفرائيني على ما في البحر المحيط ١/٣٨٥ والوصول إلى الأصول لابن برهان ١/١٤١. وقال به أبو يعلى في العدة ١/٢٦٤، و نسبه له تلميذه أبو الخطاب في التمهيد ١/١٨٦، وابن قدامة في الروضة ص٢٠٠. وحكى هذا القول السرخسي في أصوله ١/٢٠ عن المزني، ونقله في المنخول ص١٠٨ عن أبي حنيفة والمعتزلة. ونقله الباجي في إحكام الفصول ١/٢٠٢ عن ابن خويزمنداد وأبي الحسن بن القصار، واختاره ابن النجار في شرح الكوكب ٣/٤٣، ونسبه للإمام أحمد وأكثر أصحابه. وأصحاب هذا القول قيدوا استيعابه للعمر بإخراج أزمنة قضاء الحاجة والنوم وضروريات الانسان على ما في شرح الكوكب المنير.

المحتملة أن يكون إطلاق الأمر محتملاً لفعل/ مرة واحدة ومحتملاً لعدد محصور يزيد على المرة والمرتين، ومحتملاً لفعله على التكرار في جميع الأوقات. فإن لم نقل بالوقف والاحتمال في ذلك فأقوى المذهبين الذين قدمنا ذكرهما القول بأنه مقتضى لفعل مرة واحدة إلاّ أن يدل الدليل على وجوب التكرار(٤). ص١٧٦

والذي يدل على صحة دعوى وجوب الوقف في إطلاق الأمر(٥) اتفاق أهل اللغة على حسن الاستفهام للأمر عما نريده بمجرد الأمر من فعل مرة أو عدد محصور أو الدوام. فلذلك ساغ أن يقال لمن قال لعبده اضرب زيداً أردت به فعل مرة أو مرات محصورة أو الدوام والتكرار. هذا ما لا خلاف في حسن استفهامه. ولو قال اضربه مرة واحدة أو عشراً أو عدداً محصوراً لقبح أن يقال أردت بذلك مرة واحدة أو الدوام. وكذلك لو قال اضربه ضرباً دائماً متكرراً لقبح استفهامه هل أراد مرة أو مرات لورود اللفظ منوطاً بما يدل على المراد به مما

---

(٣) ما بين القوسين أصلحه الناسخ بـ «مرار محصورة» والمعنى واحد.

(٤) بناء على كلام الباقلاني هذا نقل عنه ابن برهان في الوصول إلى الأصول ١٤١/١ أن الباقلاني يقول بإفادة الأمر المجرد المرة الواحدة، وكذلك فعل الزركشي في البحر المحيط ٣٨٥/٢. وقد يكون سبب ما نسب للقاضي ما عبَّر به عن مذهب الباقلاني وإمام الحرمين في تلخيص التقريب لـ (٣١) حيث قال: قال القاضي «والذي يجب أن نرتضي أن يقال إذا ثبت اقتضاء الفعل بالأمر الواصل مطلقاً فيحمل على وجوب الامتثال مرة واحدة. وهو لا ينبئ عن نفي ما عداها، ولكن يتردد في الزائد على المرة الواحدة » ثم قال إمام الحرمين : «وهذا المذهب يخالف مذهب من قال إن الأمر المجرد عن القرائن يحمل على المرة الواحدة» وبهذا يظهر وجود فارق بين قول القاضي أبي بكر وقول من قال هو للمرة الواحدة. ثم عبارة الباقلاني هنا معلقة فيما إذا لم يقل بالوقف، ولكنه كما سيأتي صرح بأنه يقول بالوقف. وعبارته لا تفيد سوى أن القول بإفادة المرة الواحدة أرجح في القول بحمله على التكرار، وإن كان هو لا يقول بواحدٍ من هذين القولين. وقد نبهت على خطأ ما نسب للباقلاني في شرح اللمع ٢٢٠/١ وتابعه على هذا النقل الزركشي في البحر ٣٨٥/٢.

(٥) عبارة الباقلاني صريحة في تصحيح دعوى الوقف، فالباقلاني لم يغيِّر موقفه ولهذا عبارة إلكياالهراسي التي نقلها عنه الزركشي في البحر ٣٨٥/٢ تشعر بأنه يستغرب قول الباقلاني بحمل الأمر المجرد على المرة الواحدة حيث قال: «وقال إلكيا الطبري، وهو رأي القاضي على تولعه بالوقف في أصل صيغة الأمر والعموم».

يقطع الاحتمال، ولما لم تكن هذه حال إطلاق الأمر المتعري(٦) مما يدل على قصره على مرة أو عدد محصور أو التكرار والدوام حسن فيه التثبت والاستفهام.

ويوضح هذا الذي قلناه ويؤكده إقرار النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة رضوان الله عليهم لسراقة بن مالك بن جعشم(٧) على حسن الاستفهام عن وجوب الحج لما قال له سراقة: ألعامنا هذا يا رسول الله أم للأبد؟ فقال: للأبد، ولو قلت : نعم لوجبت، ولو وجبت لم تستطيعوا »(٨)، فلو كان المعقول من إطلاق الأمر بالشيء بغير شرط ولا صفة أو المقيد بالشرط والصفة في اللغة موضوعاً لتكرار الفعل أو قصره على مرة واحدة لكان سراقة مع فضل علمه باللغة أقرب

---

(٦) وعبارة الباقلاني هذه أيضاً صريحة في تبنيه الوقف حيث قال: أن العبارة لا تدل على قصره وعلى مرة أو عدد محصور أو التكرار والدوام، ولذا حسن الاستفهام عن المراد. ولا يصح نسبة غير هذا القول للباقلاني. وأما إمام الحرمين في البرهان ٢٢٩/١ فقد كان قوله مركباً من القول بالمرة الواحدة والتوقف حيث قال: «الصيغة المطلقة تقتضي الامتثال، و المرة الواحدة لا بدّ منها، وأنا على الوقف في الزيادة عليها» وبالتالي يقول هؤلاء بأن الأمر المطلق يدل على المرة الواحدة بطريق الالتزام.

(٧) هو سراقة بن مالك بن جعشم بن مالك بن عمرو المدلجي، كنيته أبو سفيان. لحق بالنبي صلى الله عليه وسلم لما هاجر للمدينة طمعاً فيما بذلته قريش لمن يأتي به. فساخت قدما فرسه، بشّره الرسول صلى الله عليه وسلم بسواري كسرى . وألبسه عمر رضي الله عنه السوارين وتاج كسرى ومنطقته لما فتح الله عليه فارس تنفيذاً لوعد رسول الله صلى الله عليه وسلم له. كان شاعراً وأسلم عام الفتح، و توفي سنة ٢٤ هـ في خلافة عثمان رضي الله عنه. له ترجمة في الإصابة ١٩/٥، والاستيعاب ١١٩/٢، وأسد الغابة ٢٦٤/٢، وشذرات الذهب ٣٥/١.

(٨) يوجد مزج شديد في كتب الأصول بين راوي الحديث ومتنه. فحديث سراقة بن مالك ورد في البخاري عن جابر برقم (١٧٨٥) في باب عمرة التنعيم وفيه «الكم هذه خاصية يا رسول الله؟ فقال : لا، بل للأبد». ولكن السؤال عن دخول العمرة في الحج رواه مسلم من حديث جابر في باب مذاهب العلماء في تحلل المعتمر برقم (١٢١٨) وفيه «قال سراقة يا رسول الله ألعامنا هذا أم للأبد. فقال : للأبد. وفي رواية أخرى لمسلم في باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم و فيه: «لما أمرهم بالفسخ قام سراقة فقال» وكل هذه الروايات لا تصلح للاستدلال لأنها في دخول العمرة في الحج.

وأما السؤال عن فرض الحج فقد روي عن رجل لم يسم في مسلم برقم (١٣٣٧) في باب فرض الحج مرة في العمر. وقال النووي في الشرح ١٠١/٩ هو الأقرع بن حابس كما جاء مصرحاً به في غير هذه الرواية. وذكر اسم الأقرع النسائي في باب وجوب الحج ١١٠/٥، وأبوداود في باب فرض الحج ٣٤٤/٢ برقم (١٧٢١)، وابن ماجه في باب فرض الحج ٩٦٣/٢ برقم (٢٨٨٥) (٢٨٨٦)، وأحمد في المسند ٢٥٥/١، والترمذي من حديث علي ١٧٨/٣ برقم (٨١٤) وانظر في تخريجه: تحفة الطالب ص٤٦٤، والمعتبر للزركشي ص٢٣٩، ٢٤٣، والابتهاج للغماري ص٢٥١.

إلى العلم بموضوعه وإلى اعتقاد قبح استفهامه. فهذا يكشف عن أن إطلاقه محتمل لما قلناه(٩).

والواجب عندنا في هذا إنه متى أطلق الأمر وعري مما يدل على الدوام من عقيب الأمر إلى ما بعده، فإنه يصلح أن يريد به فعل مرة واحدة، ويصلح أن يريد به ما زاد عليها من الأقدار المحدودة. فإذا كان يريد بإطلاقه دوامه من عقيب الأمر وفيما بعده مع تحديده له من دلالة تدل على لزومه من عقيب الأمر
فذلك/ محال، لأن البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة. وتجريده الأمر لا يدل على ص١٧٧
لزوم فعله على الدوام والتكرار، فوجب تنزيل ذلك على ما قلناه.

فإن قال قائل: ماأنكرتم أن تكون حقيقة إطلاق الأمر وموضوعه أنه للاستغراق والدوام، وأنه يصلح أن يراد به المرة الواحدة على ما قلتم، إلاّ أنه يكون مجازاً إذا أريد به ذلك، فلذلك حسن الاستفهام، وإنما غرض المستفهم أن يعلم أنه مراد به حقيقة ما وضع له أو التجوز به.

يقال: في هذا جوابان:

أحدهما: إنه لا سبيل إلى ما ادعيتموه، لأنك إذا سلمت أن الإطلاق يقع على فعل مرة في الاستعمال كما يقع على التكرار وادعيت أنه مجاز في أحد الأمرين احتجت إلى نقل وتوقيف على ذلك، أو ما يقوم مقام التوقيف، وإلاّ فظاهر الاستعمال يعطي أن اللفظ حقيقة في جميع ما استعمل فيه(١٠)، وإنما يعلم أنه مجاز في بعضه و معدول به إليه بشيء غير الظاهر والاستعمال من القرائن الدالة على التجوز.

---

(٩) ذكر هذا الدليل إمام الحرمين في تلخيص التقريب لـ (٣١).

(١٠) كون اللفظ حقيقة في كل ما استعمل فيه يسمى الاشتراك. وقد يرد على الباقلاني أن حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز أولى من كونه مشتركاً، كما قرر ذلك علماء اللغة. لأن حمل اللفظ على الاشتراك يعني كونه مجملاً، والإجمال حكمه التوقف، وأما كونه من الحقيقة أو المجاز فلا يلزم عليه التوقف. لأنه يحمل على الحقيقة إذا تجرد عن القرائن.

ويرد أيضاً على الباقلاني ما أورده على خصمه وهو أن دعوى كون اللفظ حقيقة في جميع ما استعمل فيه يحتاج إلى توقيف.

والجواب الثاني: إنه ليس مدعي هذا بأسعد من مدعي كون موضوعه لفعل مرة واحدة إلاّ أنْ يتجوز به في إيجاب الدوام والتكرار. وفي تكافؤ كل هذه الدعاوي دليل على سقوطها.

فصل: فإن قال قائل: لو كان مطلق الأمر يقتضي فعل الدوام والتكرار لما كان لقوله افعله دائماً متكرراً معنى، لأن الأول يفيده.

يقال له: إنما اتبع أمره بذكر الدوام والتكرار على وجه التأكيد لمعناه. وهذا الكلام بعينه لازم لمن قال إنه مقتضٍ لفعل مرة واحدة، لأنه لو أفاد ذلك لم يكن لقوله افعله مرة واحدة ودفعةً لا يزيد عليها وجهٌ.

فإن قيل:هذا يَصدر على طريق التأكيد.

قيل له: مثله فيما قالوه، ولا جواب عن ذلك.

فصل: فإن قال قائل: أفلستم تقولون إن الأمر على التراخي لا على الفور[11]. فإذا قلتم إن مطلق الأمر محتمل لمرة واحدة والتكرار، فكيف تقولون مع ذلك إنه على التراخي، فكيف يكون ما يحتمل أن يراد به الدوام والتكرار على التراخي، وهو إذا كان كذلك يجب بأول وقت، وفي كل وقت بعده إلى حين انقطاع العبادة.

يقال: ليس بين هذين المذهبين تناقض، لأننا إنما نقول إن الأمر على التراخي إذا علمنا أنه إنما أراد به فعل مرة واحدة أو عدداً محصوراً، وإذا علمنا ذلك ولم يُعيِّن وقتاً من وقت جوزنا له تقديم فعله عقيب الأمر، وأن يؤخره عنه. وإذا
علمنا أنه على التكرار ألزمناه ذلك من عقيب الأمر وفيما بعده من الأوقات./ ص١٧٨
إلى حين انقطاع التكليف أو ما يدل الدليل على أنه من أوقات الأعذار. ومتى قلنا إنه متى عدم البيان من الآمر بأنه أراده على التكرار، وأنه لازم من عقيب

---

(١١) يقول إمام الحرمين في تلخيص التقريب لـ (٣٥) : « والقاضي رضي الله عنه قطع القول بإبطال المصير إلى الوقف في هذا الباب» وقال في البرهان ٢٣٢/١ «وذهب القاضي أبو بكر إلى حمل الصيغة على إيقاع الامتثال من غير نظر إلى وقت مقدم أو مؤخر، وهذا بديع من قياس مذهبه مع استمساكه بالوقف وتجهيله من يراه» ونقل القول بالتراخي عنه الباجي في أحكام الفصول ص٢١٢. كما أنه أقرَّ الباقلاني على القول في حمل الأمر المجرد على التراخي هنا. وكما سيأتي في هذا الكتاب.

الأمر إلى ما بعده، فالأولى القطع على أنه لا مدخل للتكرار في إطلاقه. وإنما يجب أن يكون لمرة واحدة أو مرارٍ محصورة.

فإن قال: فإذا جوزتم أن يراد بإطلاق الأمر بالفعل الدوام والتكرار امتنع عليكم القول بأنه على التراخي.

يقال له: لا يمتنع ذلك لأننا إنما نجعله على التراخي إذا علمنا أنه لم يرد به التكرار(١٢) فسقط ما قلتم.

فصل: واعلموا أنه ليس في الأمة من يقول إن معقول مُطلقه يَقتضي فعل مراتٍ محصورةً من اثنين أو عشر أو غير ذلك، وإنما يجب أن يقال: إنه على الوقف والاحتمال على ماقلناه، وأن المعقول منه التكرار أو فعل مرة واحدة، وما عدا هذا باطل بإجماع.

(وأيضاً) فإنه يصح أن يقال إنه على الوقف إذا كان أمراً بإيقاع الفعل على التراخي وبعد مهلة فيحتمل أن يراد به في ذلك الوقت وما بعده على التكرار، ويحتمل قصره على فعل مرة في الوقت المحدود، وهذا واضح(١٣).

واعلموا - رحمكم الله - إنه ليس المراد بقولنا إنه محتمل لفعل مرة وللتكرار أنه لا يعقل منه فعل مرة واحدة وحسن تقديم فعلها. وإنما نعني بذلك أن ما زاد على المرة يمكن أن يراد ويمكن أن لا يراد. فأما فعل المرة وتعجيلها عقيب الأمر فمتفق عليه. فهذا - أيضاً - مما يجب أن يعلم مرادنا فيه وأيضاً، فإنه يصح أن يقال إنه على الوقف إذا كان أمراً بإيقاع الفعل على التراخي وبعد مهلة محتمل أن يراد به في ذلك الوقت إذا كان أمراً بإيقاع الفعل على التراخي وما بعده على التكرار ويحمل قصره على فعل مرة واحدة في الوقت المحدود. وهذا واضح. فأما إذا لم نقل بالوقف والاحتمال فيه وجب القول بأن مفهومه فعل مرة واحدة.

---

(١٢) جواب الباقلاني هذا يلزم منه عدم قطعه القول بأن الأمر المجرد على التراخي، إنما يقول هو على التراخي إذا لم يرد به التكرار. أما إذا أريد به التكرار فإنه يحمله على الفور. وهذا يتعارض مع ظاهر كلامه سابقاً وما نسبه له إمام الحرمين..

(١٣) ما بين القوسين استدركه الناسخ في هامش المخطوط.

والدليل على ذلك الرجوع إلى أهل اللغة وعلمنا بأنهم لا يعقلون من مطلق الأمر تكرار المأمور به، وإنما يعقلون ذلك بلفظ زائد على الإطلاق. يبِّين ذلك أن القائل إذا قال. اضرب زيداً واشتر ثوباً واسقني ماءً لم يعقل من ذلك إلاّ فعل مرة واحدة فقط. وإذا كان ذلك كذلك ثبت أنه ليس على التكرار(١٤).

ويدل على ذلك - أيضاً - إنه إذا أراد التكرار زاد في اللفظ وقرنه بما ينبئ عنه. فقال: اضربه أبداً، واشتر لي عبداً شراءً دائماً وافعله سرمداً، ونحو ذلك. وقد اتفق على أنه إذا قال مثل هذا زاد في الفائدة على حكم الإطلاق، وعلى معنى قوله اضرب، و كذلك لو قال: اضرب زيداً ضربتين أو عشراً لزاد في ص١٧٩ الفائدة على قوله اضرب زيداً. وإذا كان ذلك كذلك/ ثبت أن معقول مطلقه فعل مرة واحدة، وما يدخل بفعله في استحقاق اسم ضارب.

فإن قالوا : ما أنكرتم أن يكون دليلكم هذا موجباً لكون الأمر أمراً على الدوام لأجل أنه لو قال افعله مرة واحدة لوجب أن يكون عندهم قد زاد على فائدة الإطلاق. ولو كان معقول الإطلاق فعل مرة واحدة لم يكن لقوله اضربه دفعة واحدة زيادة فائدة، وإذا لم يكن ذلك كذلك وجب التكرار(١٥).

يقال لهم: في هذا جوابان:

أحدهما: إن ذلك يوجب أن يكون مطلق الأمر محتملاً لفعل مرة ومحتملاً للتكرار ومحتملاً لجملةٍ من الفعل.

والجواب الآخر: إن فائدة قوله اضربه مرة واحدة تأكيد لمعنى قوله اضربه والدليل على ذلك ما قدمناه من أن معقول إطلاق الأمر بشراء العبد والثوب إذا قال اشتر لي عبداً أو ثوباً لم يعقل منه دوام ذلك، فصار اتباعه بذكر المرة تأكيداً لمعنى مُطلقه.

---

(١٤) هذه العبارات وأمثالها هي التي حدت ببعض المصنفين في أصول الفقه نسبة القول بحمل الأمر المجرد عن القرائن على المرة الواحدة للباقلاني. وتحقيق مذهبه يقتضي قوله بالحمل على المرة الواحدة لأنه لا بد منها قطعاً ولكنه لا يمنع احتمال التكرار، ومع هذا فلا يحمل على التكرار إلاّ بدليل.

(١٥) يعني وجب حمله على التكرار.

فصل: ويدل على هذا - أيضاً - ويوضحه اتفاقهم على تسمية من فعل ما أُمر به أمراً مطلقاً مرة واحدة مطيعاً ممتثلاً بفعل المرة. وقولهم أطاع وامتثل وفعل ما أمر به. وهذا ما لا خلاف بينهم في إطلاقه واستعماله وإيجاب اسم الطاعة والامتثال بأوائل، الفعل، فثبت بذلك أن معقول مطلقه فعل مرة واحدة.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون معنى قولهم أطاع وامتثل وفعل ما أُمر به إذا فعل المرة الواحدة إنه فعل بعض ما أُمر به دون جميعه، وما هو من الفعل فرض وقته، لأنه لا يمكن التكرار في الزمن الواحد، فلذلك يسمى ممتثلاً.

قيل لهم: هذا تأويل يجعل إطلاق قولهم امتثل وأطاع وفعل ما أمر به مجازاً ولا سبيل إلى ذلك، لأن ظاهر قولهم قد فعل ما أُمر به ينبيء عن فعل جميع ما كان أُمر به وتناوله[١٦] الأمر (فمن صرفه إلى بعض ما أُمر به خالف مقتضى إطلاقهم)[١٧]، ولاسبيل إلى ذلك.

ويقال لهم أيضاً: إذا كان من فعل الفعل مرة واحدة، قيل له بعد فراغه منه وترك التشاغل بمثله قد امتثلت وأطعت وفعلت ما أُمرت به، وهو عاص مفرط بترك استدامة الفعل والدخول في تركه في وقت هذا القول له وجب أن يكونوا قد قالوا في العاصي والمفرط أنه مطيع ممتثل، ولمَ وجب أن يقال: إنه ممتثل مطيع بفعل مرة واحدة أولى من أن يقال بل هو عاص مفرِّط/ بترك الاستدامة ص١٨٠
للفعل؟ وأن يوصف بالشقاق والعصيان، وهذا أولى لأنه في حال الترك لاستدامة الفعل عاصٍ عندهم على الحقيقة، وإنما كان مطيعاً قبل ذلك وهو بتسميته بما هو متلبس فيه ومستديم له من العصيان بترك التكرار أولى وأحرى، وإذا اتفق على أن من هذه حاله موصوف بأنه مطيع وممتثل غير عاصٍ ولا مخالف دل ذلك على فساد ما قالوه. ولو كان الأمر على ما ذكروه لوجب أن لا يستحق أحد اسم

---

(١٦) في المخطوطة (تناوله) بدون الواو.

(١٧) في متن المخطوطة بدل ما بين القوسين (فمن قال أريد به بعض ما أمر به صرف إطلاقهم عن مقتضاه» والمعنيان متقاربان.

مطيع فيما أُمر به إلاّ عند موته وانقطاع تكليفه، لأنه إذا استدام الفعل السنة والاثنتين كان مطيعاً في بعض ما أُمر به على قولهم، فيجب أن لا يستحق اطلاق اسم مطيع إلاّ عند موته. وفي الاتفاق على فساد ذلك دليل على سقوط هذا القول.

ذكر شُبه من قال إنه على التكرار والجواب عنها[18]

قالوا: ويدل على ذلك أنه لو قيِّد الأمر بذكر وقته، فقال، افعله في وقت كذا لتقيد ولزم فعله فيه مرة واحدة. وإذا أطلق بغير توقيت لزم فعله في سائر الأوقات.

يقال لهم: لا يجب ما قلتموه، لأنه لو قُيِّد الأمر بذكر الوقت للزم إيقاعه فيه بعينه، ولحق الإثم والتفريط بتركه فيه، وإذا أطلقه بغير توقيت كانت جميع الأوقات وقتاً له. وصار على التراخي، ونحن[19] نقول إنه لا توقيت في المطلق، لكن ذلك لا يوجب الدوام على ما ظننتم، فوجب أن يكون فعله على التراخي[20].

واستدلوا - أيضاً - على وجوب التكرار بأن مطلق الأمر اقتضى إيقاع الفعل في جميع الأزمان، لأنه لا تحديد فيه، فصار بمثابة قوله افعله دائماً في سائر الأوقات وبمنزلة قوله: اقتلوا المشركين في تناوله لجميع الأعيان[21].

يقال لهم: هذا باطل، لأجل أنه إذا قال: صل واضرب فلم يذكر الزمان بلفظة توحيد ولا تثنية ولا جمع معرف ولا منكر، وإنما ذكر جنس الفعل فقط. وإنما اقتضى الدليل، إيقاعه في وقتٍ ما غير مُعيَّن، فدعوى عموم الأزمان فيه خطأ، لأنه لا ذكر جرى للزمان في قوله اضرب وصل، وإنما يدعي العموم من لفظه.

---

(١٨) ذكر إمام الحرمين في تلخيص التقريب لـ : (٣١) ثلاثة أدلة تمسك بها نفاة التكرار ثم نقضها، ولم يتعرض لها الباقلاني هنا.

(١٩) في متن المخطوط (نحن لا نقول) وأصلحها الناسخ في الهامش بـ (نحن نقول) وما في الهامش هو الصواب.

(٢٠) هذا الدليل لم يذكره إمام الحرمين في تلخيص التقريب.

(٢١) هذا الدليل لم يذكره إمام الحرمين في تلخيص التقريب.

ولفظه هو أن يقول: صل في الأزمان معرفاً أو أزمان منكراً. أو صلِ أبداً دائماً سرمداً وما بقيت ونحوه/ حتى يجري ذلك مجرى قوله اقتلوا المشركين، لأن الياء والنون علامة للجمع، وهو اسم جمع بُني من لفظةٍ واحدة، ولا ذكر له في القول صلِ. فسقط ما قالوه(٢٢). ص١٨١

واستدلوا - أيضاً - على ذلك بأن قالوا: قد اتفق الكل من أهل اللغة وغيرهم على أنَّ معقول مطلق النهي عن الفعل دوام الكف عن فعله في جميع الأوقات على تكرار الترك له والكف عنه، وكذلك يجب أن يكون معقول مطلق الأمر الدوام والتكرار في جميع الأحوال. قالوا ويؤكد هذا اتفاقهم على أن معقول الأمر أنه رافع لموجب النهي. فإذا كان النهي عنه يوجب الترك له والكف عنه في جميع الأوقات، وكان الأمر به يقتضي النهي عنه، ورافعاً له كان موجباً لضد موجبه، فإذا كان موجب النهي تركه في جميع الأوقات كان موجب الأمر نقيضه، وهو فعله في جميع الأوقات(٢٣).

فيقال لهم:هذا باطل من وجوه:

أحدها: إننا إنما نتكلم في موجب اللغة. واللغة لا تقاس، وقد بينا ذلك من قبل ولا نتوصل إلى معنى النطق بها. وفائدة اللفظ الموضوع فيها بالأدلة والاستخراج. وإنما يصار إلى ذلك بتوقيفهم، وإذا كان ذلك كذلك لم يجب لو سلمنا أن معقول مطلق النهي بالاستعمال دوام الكف عن المنهي عنه أن نقول

---

(٢٢) ما استدلوا به من قياس القول(صل) على القول (اقتلوا المشركين) من حيث إنه يحمل المقيس عليه على العموم في الأعيان فيلحق به كلمة (صل) فتحمل على العموم في الأزمان. يجاب عنه بأنه قياس مع الفارق. فإن كلمة المشركين وضعها أهل اللغة للعموم، وليس كلمة (صل). كذلك وإنما نظير قوله (اقتلوا المشركين) صل الأزمان أو صل زماناً، أو صل ابداً.

(٢٣) قياس الأمر على النهي في حمله على التكرار أورده إمام الحرمين في تلخيص التقريب في آخر لـ (٣١) وارتضى جواب الباقلاني عنه، وهو عدم التسليم بحكم الأصل، وهو كون النهي يستغرق الأوقات. بل هو يقتضي الانتهاء مرة واحدة. وإذا حمل على الدوام فيكون بقرينة. وقال: لو سلمت جدلاً بأن النهي يقتضي التكرار فقياس الأمر عليه فيه، إثبات حكم بالقياس، وهو لا يجوز. ولو سلمت بجواز إثبات اللغة بالقياس، فهو قياس مع الفارق حيث إن المشرع اعتنى بالنواهي أشد من عنايته بالأوامر لقوله صلى الله عليه وسلم «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فانتهوا».

فيجب أن يكون معقول الأمر به دوام فعله والإقدام عليه، لأن ذلك قياس. واللغة لا تقاس.

والوجه الآخر: إننا لسنا نعلم حصول هذا الاتفاق الذي ادعوه في النهي ووجوب استدامة الكف عن الفعل أبداً دائماً، يجب أن نقول أن معقول ذلك الكف عنه مرة واحدة وقدر ما إذا وقع منه من الكف قيل قد انتهى وامتثل، وفعل موجب النهي فهو إذاً كالأمر سواء. ووجودنا في الشريعة أموراً قد وجب الكف عنها أبداً دائماً إنما صير إليه بغير مطلق النهي. وكذلك ما وجدناه من العبادات الواجب تكرارها. فإنما وجب ذلك فيها لدليل غير إطلاق الأمر فسقط بذلك ما قالوه.

ويدل على هذا حسن الاستفهام في ذلك. وقول المكلف عند النهي له عن الفعل اتركه أبداً أو وقتاً واحداً أو أوقاتاً محصورة وكيف كنت وتصرفت في
ص١٨٢ الحال، ونحو هذا. ولو كان معقول مطلقه الدوام لقبح الاستفهام./

ويدل على ذلك - أيضاً - أنه لو قال له انته عن الفعل مرة واحدة لتقدر بذلك. وكذلك لو قال انته عنه مرتين لتقدر بهما. ولو قال انته عنه أبداً للزم الكف عنه دائماً. فصار النهي في هذا على الوقف على ما كنا خبرنا به في أول الباب في حكم الأمر على أحد الجوابين، أو وجب على الجواب الثاني أن يقال: إن معقول الكف مرة واحدة، ولا معنى (لقول من قال)[٢٤] بعد هذا إن القول بذلك خروج عن الإجماع، لأنه دعوى إجماع لا أصل له[٢٥].

والجواب الآخر أن نقول: يجب الرجوع في ذلك إلى أهل اللغة. وقد قالوا عند أكثر الناس إن موضوع مطلق قول القائل لا تضرب زيداً ولا تدخل الدار، أي لا يكن منك هذا الفعل أبداً، فأي وقت فعلته فقد خالفت، وذلك شاهد لما قلناه لأنهم - أيضاً - قد قالوا إن معقول قوله اضرب زيداً، وادخل الدار، أي ليكن منك ما تسمى به مطيعاً ممتثلاً، وهو يستحق التسمية بذلك بفعل مرة

---

(٢٤) في الهامش أصلحها الناسخ بـ «قولهم».

(٢٥) دعوى القائلين بأن النهي يقتضي التكرار أنه مجمع عليه تحتاج إلى إثبات.

واحدة على ما بيناه من قبل، فوجب اقتضاء النهي لتكرار الكف والاجتناب وانقطاع[٢٦] الأمر بفعل مرة واحدة، ولأجل أنهم يقولون على هذا إنه متى فعل ما نهي عنه. قيل إنه عاص. ومتى ما أمر به دفعة واحدة. قيل إنه ممتثل مطيع، فصار ما ذكروه في النهي شاهداً لقولنا.

ولا وجه لقول من فصل بين الأمر والنهي في هذا الباب بأن حمل الأمر على الدوام فيه مشقة وتكليف لما لا يطاق وانقطاع عن المصالح وترك العبادات واهلاك الحرث والنسل. وليس في حمل النهي على التكرار مشقة وتكليف لما لا يطاق ولا ترك لغير المنهي عنه من العبادات وانقطاع عن المصالح فافترق الأمران، لأن أول ما في هذا الجواب أنه اثبات لموجب اللغة ومقتضى اللسان بالقياس وأدلة العقول. وكأن قائل هذا يقول: إنما قلت بحمل النهي على التكرار، لأنه ليس بتكليف لما لا يطاق. ولم أقل ذلك في الأمر لأنه مقتضٍ لذلك. وهذا نظر واستخراج وما لا يثبت بمثله لغة[٢٧] فبطل الفصل بما قالوه، على أنه يجب عليهم حمل الأمر على ما في الوسع والإمكان وقدر ما لا يكون مقتطعاً عن الفروض والمصالح بحق فصلهم هذا. فأما أن يجب الفعل مرة فقط. و في الوسع والطوق أكثر منها فباطل، لا يوجبه/ فصلهم ص١٨٣

وفرق - أيضاً - بعضهم بين ذلك بأن قال: لما كان النهي مقتضٍ قبح المنهي عنه ويدل عليه وجب الكف أبداً عن فعله. ولما كان الأمر يقتضي حسن المأمور به لم يجب على الدوام عليه.

وهذا - أيضاً - باطل من وجوه:

أحدها: إنه إثبات لحكم اللغة وفائدة التخاطب الدال بالمواضعة والمواطأة

---

(٢٦) في المخطوط (اقتطاع)

(٢٧) أبطل الباقلاني التفريق بين الأمر والنهي بكون النهي مجرد كف فلا يلزم عليه التكليف بما لا يطاق، وأما الأمر فهو إيجاد فعل فيلزم على تكرره التكليف بما لا يطاق. ووجه إبطاله أنه يلزم من التفريق إثبات لغة بالقياس وهو ممتنع، وكذلك إثبات حكم بالعقل وهو ممتنع، كما أن القائلين بإفادة الأمر طلب الفعل يقيدوه بالاستطاعة. ولذا المطلوب بالأمر ما هو مستطاع، ولا يؤثر على باقي الفروض والمصالح.

بأدلة العقول، وليس برجوع إلى نقل وتوقيف، وذلك باطل.

والوجه الآخر: إنه قد أخطأ القائل بأن مطلق النهي يقتضي قبح المنهي عنه، لأن النهي قد يكون ندباً[٢٨] وتنزيهاً وفضلاً ليس على الوجوب والتحريم، كما يكون الأمر ندباً لا إيجاباً. وقد دللنا على ذلك من قبل.

وأخطأ – أيضاً – في قوله: إن النهي إذا دل على قبح المنهي عنه دل على قبح أمثاله في جميع الأوقات، لأن مثل القبيح المنهي عنه في وقت يكون حسناً مأموراً به في وقت آخر[٢٩]، ومثل الحسن الواجب في وقت من العبادات يكون حراماً قبيحاً في وقت آخر[٣٠] وصاحب هذا الفرق توهم أن مثل القبيح لا يكون أبداً إلاّ قبيحاً. وليس الأمر على ما ظنه.

وقد أخطأ – أيضاً – في قوله إن الأمر إنما يدل على حسن المأمور به. وإذا دل على حسنه وجب فعله مرة واحدة. فإن الحسن لا يجب فعله مرة واحدة من حيث كان حسناً ولا على الدوام، ولأن من الحسن ما يجب الدوام على امتثاله. ومنه ما لا يجب إلاّ مرة واحدة كالحج الواجب. وقد يكون من الحسن ما لا يجب مرة واحدة. ولا على الدوام وهو النفل المندوب إليه، فبطل ما قالوه[٣١] ووجب الاعتماد على ما قلناه [٣٢] من قبل في الفرق بين الأمر و النهي عند من قال إنهما مفترقان فيما ادعوه.

واستدلوا على ذلك – أيضاً – بأنه لا خلاف في أنه يجب تكراره إذا قيد

---

(٢٨) يريد بكلمة (ندباً) أي مندوب تركه، ولو قال (مكروهاً) لكان أولى لموافقة الاصطلاح.

(٢٩) ما يكون قبيحاً منهياً عنه في وقت ويكون حسناً مأموراً به في وقت آخر يمثلون له بالكذب للإصلاح بين اثنين، وبالمشي يتكبر بين صفوف الأعداء في الحرب، لقوله صلى الله عليه وسلم لأبي دجانة «والله إنها لمشية يكرهها الله ورسوله إلاّ في هذا الموقف».

(٣٠) ويمكن التمثيل لما هو حسن مأمور به في وقت وقبيح منهي عنه في وقت آخر، بصيام يومي العيدين ويوم الشك أو التنفل بالصلاة بعد صلاة الفجر، وبعد صلاة العصر.

(٣١) وهو قولهم إن الأمر يخالف النهي، فلا يوجد مشقة في تكرار الترك، والأمر بخلافه وقولهم إن النهي يقتضي قبح المنهي عنه والكف عنه أبداً. والأمر يقتضي حسن المأمور به فلا يجب على الدوام.

(٣٢) وهو عدم التسليم بأن النهي يقتضي التكرار، وعدم جواز إثبات اللغة بالقياس.

بشرط وصفة، نحو أن يقول: صلِ إذا زالت الشمس، ونحو ذلك. وهذا - أيضا - باطل لما ندل عليه من بعد[٣٣]، وأنه لا فرق بين المقيد من ذلك وبين المطلق في إنه يجب الوقف فيهما. أو فعل مرة واحدة[٣٤].

فأما استدلال من استدل منهم على وجوب التكرار بأنه قد وجد الأوامر في الشرع بالعبادات على التكرار، فإنه لا حجة فيه، لأن هذا لو ثبت على ما قاله لكان إنما وجب بدلالة غير مطلق الأمر، ثم إن هذا ليس على ما ادعاه، لأن في الشرع واجبات وعبادات ليست على التكرار نحو الحج وما جرى مجراه مما لا يجب فعله إلاّ مرة واحدة فبطل ما قالوه[٣٥].

وإن قالوا ما يجب به فعل مرة واحدة/ من الحج وغيره لم يجب بمطلقه. ص١٨٤
وإنما وجب بدليل اقترن به.

قيل لهم: وكذلك ما وجب تكراره لم يجب بمجرد الأمر، وإنما وجب بدليل أوجب ذلك في حكمه، ولا فصل في ذلك[٣٦].

---

(٣٣) أي بعد صفحتين في هذا الكتاب.

(٣٤) هذا الدليل للقائلين بالحمل على التكرار لم يذكره إمام الحرمين في تلخيص التقريب.

(٣٥) هذا الدليل لم يذكره إمام الحرمين في تلخيص التقريب.

(٣٦) ذكر إمام الحرمين في تلخيص التقريب لـ : (٣٢) دليلاً لم يذكره الباقلاني هنا وهو :
إن الأمر يقتضي ثلاثة أشياء هي : امتثال الأمر واعتقاد وجوب الفعل، وإبرام العزم على الفعل. ومتفق على أن اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل على التكرار، فوجب أن يكون الثالث وهو امتثال الأمر على الدوام مثل الآخرين. وقد أبطله إمام الحرمين بعدم التسليم بلزوم اعتقاد الوجوب فلو ذهل عنه لا يعصي، وكذلك لو ذهل عن العزم، وأبطله غير امام الحرمين بالفارق بين اعتقاد الوجوب والعزم فهما من أعمال القلوب، وهي كالإيمان تكون على التكرار، وأما امتثال الفعل فهو من أعمال الجوارح فهي ليست على الدوام.

بـــاب
القول في حكم المأمور به والمنهي عنه المتعلقين بصفة[1] أو شرط هل يتكرران بتكرر الصفة والشرط أم لا؟[2]

وقد اختلف الناس - أيضاً - في هذا الباب.

فقال كل من زعم أن مجرد الأمر والنهي يقتضي التكرار، أنهما إذا علقا بصفة أو شرط وجب تعلقهما بذلك على التكرار، وكان آكد في إيجابه كذلك عند تكرار الشرط والصفة.

وافترق القائلون بأن مجرد الأمر بالفعل العاري من الصفة والشرط لا يوجب التكرار فيه. فقال كثير منهم - أيضاً - إنه إذا علق بصفة أو شرط يوجب التكرار بتكررهما، كما لا يوجب ذلك بمجرده. وهذا هو الصحيح الذي نقول به[3]

---

(١) الصواب في عدة مواضع (أو) بدل (الواو) لأنه لا يشترط اجتماع الشرط والصفة.

(٢) أضاف الزركشي في البحر المحيط ٣٨٨/٢ للشرط والصفة الوقت، ومثل له بقوله تعالى: «أقم الصلاة لدلوك الشمس» ومثلوا للشرط بقوله تعالى: «وإن كنتم جنباً فاطهروا» ومثلوا للصفة بقوله تعالى: «والسارق والسارقة فاقطعوا».

(٣) حرر الآمدي في الإحكام ١٦١/٢ محل النزاع في المسألة فقال: إذا كان الوصف والشرط، المعلق عليهما الحكم ثبت كونهما علة مثل قوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا﴾ وقوله تعالى: ﴿وإن كنتم جنباً فاطهروا﴾ فالإتفاق واقع على تكرر الفعل عند كل من يقول بحجيَّة القياس. ونقل الاجماع ابن النجار في شرح الكوكب ٤٦/٣، ونفى الاجماع ابن عبد الشكور في مسلم الثبوت ٣٨٦/١، والحق أن نفاة القياس يخالفون في ذلك. وإن كان الثاني كتوقف الرجم على الإحصان ففيه الخلاف واختار عدم التكرار وتابع ابن الحاجب على ما في المنتهي ص ٩٣، واختاره ابن برهان في الوصول إلى الأصول ١٤٦/١، والرازي في المحصول ١٧٩/٢/١، وتابعه البيضاوي على ما في نهاية السول ٤١/٢، وبه قال الغزالي في المستصفى ٧/٢، وبه قال أبو الحسين في المعتمد ١١٥/١، ونسبه لأكثر الفقهاء وقال به إمام الحرمين في تلخيص التقريب لـ ٣٣ ولم يتكلم عن المسألة في البرهان. وانظر القواعد والفوائد الأصولية للبعلي ص١٧٢، واختاره أبو الخطاب في التمهيد ٢٠٤/١، وذهب الشوكاني في إرشاد الفحول ص٩٩ إلى أنه لا دلالة للصيغة على التكرار إلاّ بقرينة تدل عليه. ونقل القول بعدم إفادة التكرار إلاّ من جهة التعليل إبن النجار عن ابن مفلح ونقله الباجي في إحكام الفصول ص٢٠٤ عن القاضي عبدالوهاب وأبي الطيب =

وقال الفريق الآخر: إنه يوجب التكرار بتكرر الصفة والشرط[٤]، وإنه في ذلك مخالف لتكرر الأمر المجرد منهما. وكذلك حكم اختلافهم في النهي المقرون بصفة أو شرط على هذا النحو.

فزعم قوم إنه لا يتكرر وجوب ترك المنهي عنه لتكرر شرط النهي عنه، وعليه كل من قال إنه لا يجب تكرار وجوب ترك المنهي عنه بمجرد النهي.

وقال فريق منهم: يجب تكرر ترك وجوبه بتكرر الشرط.

فصل: وكل دليل ذكرناه في أن مجرد الأمر لا يوجب التكرار فهو بعينه دليل على أن تعليقه بالصفة أو الشرط لا يوجب التكرار. وأن النهي - أيضاً - في هذا الباب مطلقه ومشروطه جارٍ مجراه[٥] وذلك بيِّن عند التأمل، فلا حاجة بنا إلى الإطالة برده.

ومما يدل على ذلك أيضاً - إنه إذا ثبت بما ذكرناه أن الأمر المطلق العاري من الشرط لا يقتضي إلاّ فعل مرة واحدة وجب - أيضاً - إذا قيد بصفة أو شرط أن يقتضي ما يقتضيه مجرده. لأن إدخال الشرط في الكلام لا يؤثر في تكثير الفعل وتقليله. وإنما تأثيره في أنه لا يوجب ما يوجبه مطلق الأمر. دون أن يكون بذلك الشرط أو الوصف، لأن مطلق الأمر إنما يقتضي فعله كيف تصرفت الحال. فإذا قال: اضرب زيداً إن كان قائماً، أو إذا كان قائماً، أو إن قام لم يجز ضربه إلاّ بحصول الشرط، فوجب أن يكون هذا هو الفرق بين المطلق والمشروط.

= الطبري وأبي جعفر السمناني الحنفي وأبي بكر الباقلاني. وقال بهذا القول أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع ٢٢٨/١، ونقله الزركشي في البحر المحيط ٣٩٠/٢ عن الصيرفي وابن فورك وابن السمعاني والشيخ أبي حامد الاسفرائيني وإلكيا الهراسي وسليم الرازي وأبي حنيفة وأبي عبدالله البصري.

وقد خص الزركشي في البحر هذا الخلاف بالأدلة الشرعية دون كلام المكلفين فهو لا يقتضي تكراراً، وإن كان علة، كما لو قال: اعتقت سالماً لسواده. وله عبيد سود غيره لم يعتقوا. والشرط كذلك.

(٤) نسب القول بالحمل على التكرار في المسودة ص٨ لبعض الحنفية وبعض الشافعية. ونسبه الباجي في إحكام الفصول ص٢٠٤ إلى محمد بن خويزمنداد وأبي تمام البصري المالكيان ولجماعة من أصحاب الشافعي. وقال به أبو يعلى الحنبلي في العدة ٢٧٥/١، وذلك لأنه يقول بحمل الأمر المطلق على التكرار.

(٥) لم يفرق المصنف بين الأمر والنهي إذا علقا على شرط أو صفة في عدم حملهما على التكرار.

ص١٨٥ ويبيِّن هذا ويوضحه اتفاقهم على أنه لو قال القائل لوكيله طلقها، إذا دخلت/ الدار أو إن دخلت الدار لم يكن موكلاً له بطلاقها كلما دخلت الدار ومتى دخلت، ولم يفهم منه إلاّ فعل مرة مع وجود أول الدخول. ولو قال له وكلتك بطلاقها كلّما دخلت الدار، وأي وقتٍ دخلت الدار، ومتى دخلت الدار لكان موكلاً له بتكرار الطلاق كلما دخلت. وكذلك لو قال: أنتِ طالق إن دخلت الدار، وإذا دخلت الدار لم يتكرر الطلاق بتكرار الدخول. ولو قال : كلما دخلت وأي وقتٍ دخلت تكرر[6].

ومن أنكر العموم من الفقهاء والمتكلمين[7] لا يوجب تكرر ذلك بتكرر الشرط ولا بقوله كلما دخلت، وأي وقت دخلتِ، لأن هذا اللفظ يصلح للبعض ويصلح للكل. وإنما يوجبون ذلك عليه من جهة حكم الشرع. فإذا قرر الشرع ذلك عند أهل الوقف وأصحاب الخصوص لم يقرر مالا يصلح له اللفظ ويحتمله. وإنما قرر بعض محتملاته، فيجب الوقوف على ذلك.

ومما يبيِّن أن حكم المطلق والمشروط في هذا وفي الأمر والنهي سيَّان أن المخبر إذا قال: زيد يضرب عمراً صادق في#خبره إذا ضربه دفعة واحدة ولم يكرر[8] ضربه. وكذلك لو قال: زيد يضرب عمراً إذا قام، وجب أن يكون صادقاً

---

(٦) ذهب الزركشي في البحر المحيط ٣٩٢/٢ إلى أن موضع الخلاف هو الأدلة الشرعية وليس كلام المكلفين حتى ولو كان المعلق عليه الحكم وصفاً يفيد التعليل، والشرط من باب أولى لا يحمل على التكرار. وما حمل مما ذكره المصنف من أمثلة حملها أهل اللغة على التكرار لوجود قرائن وليس لذات الأمر المعلق على الشرط.

(٧) منكرو العموم فرق كثيرة: منهم من قال إن العرب لم تضع للعموم صيغة تخصه لا مشتركه بينه وبين أقل الجمع. وبعضهم قال إن الألفاظ التي يظنها بعض الناس أنها للعموم هي مشتركة بين العموم وأقل الجمع. ويلزم على ذلك التوقف حتى يعرف المراد من اللفظ وبعضهم قال تحمل على أقل الجمع لأنه متيقن ولا تحمل على الاستغراق إلاّ بقرينة. والباقلاني ممن قال بالتوقف فيما يستفاد من الصيغ المذكورة تبعاً للشيخ أبي الحسن الأشعري. وانظر في ذلك البرهان ٣٢٠/١، و ارشاد الفحول ص١١٥، والمعتمد ٢٠٩/١، والإحكام للآمدي ٥٧/٢، والمنخول ص١٣٨، ونهاية السول ٦٠/٢ وشرح تنقيح الفصول ص ١٩٢، واللمع ص ١٥، والمحصول ٥٢٣/٢/١ والمسودة ص٨٩.

(٨) في المخطوط (يكن) بدل (يكرر).

ومستوفياً لموجب الخبر، إذا وقع الضرب دفعة واحدة، وكذلك حكم الأمر والنهي، فثبت أن مطلقه ومقيده في ذلك سواء.

فصل: وقد تعلق القائلون بوجوب تكرار الفعل بتكرار الأمر به، إذا كان مشروطاً بأنه لو لم يجز ذلك لوجب أن يكون المفعول ثانياً وثالثاً بعد تقضي الشرط وترك الفعل مع حصوله مفعولاً على سبيل القضاء لا على وجه الأداء. ولمَّا بطل ذلك وجب أن يكون على وجه التكرار. وهذا ليس على ما ادعوه، لأن كل ما تقضى وقته بشرطه وتُرك مع حصولهما فإنما يُفعل بعد ذلك على سبيل القضاء بأمرٍ ثانٍ كان سببه تفريطاً لزم في مثلٍ له كان وجب، على ما نبينه من بعد، فبطل ما قالوه.

واستدلوا - أيضاً - على ذلك بأنه إذا وجب تكرر الحكم بتكرر علته وجب - أيضاً - تكرره بتكرر شرطه[٩]، لأن الشرط كالعلة. وهذا - أيضاً - باطل، لأن الشرط في هذا مفارق للعلة، لأنها إن كانت علة عقلية فهي موجبة لنفسها ومحال وجودها ووجود مثلها وليست بعلة[١٠]، لأن ذلك نقض لها وقلب لجنسها. وإن كانت شرعية فهي مع التعبد بالقياس علامة على وجوب الحكم أين وجدت ومتى وجدت إلاّ على قول القائلين بتخصيص العلة من أهل العراق[١١]/ فإن قال ص١٨٦

---

(٩) دليل القائلين بإفادة التكرار هذا عبارة عن قياس للشرط على العلة. وقد رد الباقلاني هذا القياس بوجود الفارق بين الأصل وهو العلة والفرع وهو الشرط. فالعلة جعلها المشرع علامة على وجود الحكم أينما وجدت بخلاف الشرط. كما أبطله إمام الحرمين في تلخيص التقريب ل : ٣٣ بأنه إثبات لغة بالقياس وهو باطل.

(١٠) العبارة فيها إيجاز مخل، والمراد بها أن العلة العقلية : يستحيل وجودها ووجود مثلها معها، وإذا وجد كانت هي ليست علة.

(١١) تخصيص العله هو تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى علة لمانع فالذي يرى أ ن العلة تبقى مع التخلف علة سماه تخصيصاً. والذي يرى أنها لا تبقى علة سماه نقضاً. والمقصود بأهل العراق بعض الحنفية تمييزاً لهم عن حنفية ما وراء النهر كمشايخ سمر قند وبخارى.

وممن يقول بتخصيص العلة المستنبطة والمنصوصة أبو الحسن الكرخي على ما في كشف الأسرار ١١٥٣/٤. وكذلك حنفية العراق ومنهم القاضي أبو زيد الدبوسي، على ما في الميزان للسمرقندي ص٦٣٠. وبه قال معظم المعتزلة.

قائل بقولهم فقد جوَّز أن يكون مثل العلة الشرعية غير علة، فتجويز مثل هذا في الشرط أقرب، لأن الشرط ليس بعلة ولا دلالة على وجوب المشروط متى وجد الشرط، لأن في هذا وقع النزاع، وكذلك من قال إن العلة المنصوص عليها يصح تخصيصها دون المستنبطة[١٢] قد جوَّز أن يكون مثل العلة غير علة. وكذلك النص على الشرط لا يوجب أن يكون مثله شرطاً لإيجاب المشروط. وإذا كان ذلك كذلك فقد سقط ما استدلوا به على أصول هؤلاء، وسقوطه – أيضاً – بيِّن على أصولنا من قبل أن مثل الشرط باتفاق لا يكون شرطاً، ولهذا لم يكن دخول الدار ثانياً وثالثاً شرطاً موجباً لوقوع الطلاق، وإن كان الدخول الأول شرطاً لوقوعه، فكذلك قد يجوز أن يكون مثل الشرط لوجوب الفعل غير شرط له. لأن القائل إذا قال: إذا دخلت الدار فاشتر لي عبداً، وإذا دخلت السوق فاشتر لي ثوباً لم يجب أن يعقل[١٣] منه وجوب تكرار الشراء كلما دخل. والعلة الشرعية وضعت علامة على الحكم مع التعبد بالقياس. فلو لم توجبه في موضع من المواضع لبطل كونها علاقة فافترق الأمران.

فصل: واستدلوا – أيضاً – على وجوب تكرر الفعل بتكرر الشرط، بأنهم وجدوا هذا الحكم في الكتاب نحو قوله تعالى: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾[١٤] وقوله تعالى:﴿وإن كنتم جنباً فاطهروا﴾[١٥] قالوا فقد وجب تكرار الغسل والوضوء بتكرر القيام من النوم وتكرر الجنابة، فصح ما قلناه.

يقال لهم: ليس وجوب تكرر ذلك لتكرر الشرط وموجب اللغة، وإنما وجب تكرر ذلك بالتوقيف والشرع. ولولا إيجاب الشرع لما اقتضاه تكرر الشرط من حيث كان شرطاً، فسقط ما قلتم على أن ما قالوه لا يجب بتكرر الشرط، لأنه لو قام من النوم ولم تجب عليه صلاة أو كان جنباً لم تجب عليه الصلاة لم يجب عليه الغسل ولا الوضوء، وإنما يجبان عليه متى كان جنباً أو قائماً من النوم

---

(١٢) في المخطوط المستثارة بدل المستنبطة ولم أجد من سماها بهذ الإسم

(١٣) في المخطوط (ويعقل) بدل أن يعقل.

(١٤) سورة المائدة : ٦

(١٥) سورة المائدة : ٦

والصلاة واجبة عليه. وأما إن لم تجب عليه الصلاة لم يجب ذلك، فبطل ما قالوه.

على أنه يقال لهم: فقد وجد في الشرع عبادة مشروطة بشرط لا يجب تكررها بتكرر شرطها وهي الحج، لأنه تعالى قال: ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾[١٦] وذلك بمثابة قوله متى استطاع إليه سبيلاً. وإذا استطاع إليه، ثم لم يجب تكرر وجوب الحج عند تكرر الاستطاعة/ ووجود السبيل، فبطل ما قلتم[١٧]. ص١٨٧

فإن قالوا: إنما سقط وجوب ذلك بدليل اقترن باللفظ.

قيل لهم: وإنما وجب تكرر غسل الجنب ووضوء القائم[١٨] للصلاة من النوم إذا وجبت عليهما الصلاة بدليل، لا بنفس الشرط، ولا فرق في ذلك.

واستدلوا - أيضاً - على ذلك بأن النهي المعلق بصفة أو شرط يجب تكرر ما اقتضاه بتكرر شرطه و صفته[١٩]. فكذلك حكم الأمر، وهذا باطل، لأنهما عندنا سيَّان لا يجب التكرار فيهما. على أن أكثر الناس يوجب في النهي ضد ما قالوه لأنهم يزعمون أن مفهوم مطلق النهي بغير شرطٍ يوجب تكرار ترك المنهي عنه واجتنابه أبداً بضد ما يوجبه مطلق الأمر، لأن مطلق الأمر يوجبه مرة واحدة، ومطلق النهي يوجب الترك والاجتناب على التأبيد. وإذا قُيِّد النهي بشرط إلى مدة لم يعقل منه إلاّ وجوب الترك والاجتناب دفعة واحدة عند أول ما يوجد من الشرط، لأن القائل إذا قال لعبده لا تدخل الدار، ولا تكلم زيداً مطلقاً كان ذلك على التأبيد، وإذا شرطه فقال: لا تدخل الدار إذا قام زيد، وإذا قدم عمرو، لم يعقل من ذلك إلاّ وجوب الكف دفعة واحدة مع أول الدخول. فهذا بضد ما قالوه.

---

(١٦) سورة آل عمران : ٩٧

(١٧) أي بطل الاستدلال بما تقدم من الآيتين على أن التكرار الواجب فيهما مستفاد من الشرط الموجود فيهما من طريق اللغة لمعارضة آية الحج لدعواهم. وما دام حدث التعارض فلا بد أن يكون التكرار في الآيتين مستفاداً من دليل شرعي خارج عن الآيتين.

(١٨) (القائم) أضافها الناسخ في هامش المخطوط.

(١٩) لم يذكر هذا الدليل إمام الحرمين في تلخيص التقريب.

ويشهد لذلك الشرع - أيضاً - لأن حالفاً لو قال: والله لا كلمت زيداً للزمه الحنث والكفارة متى كلمه ولو قال: و الله لا كلمته إن أكل طعاماً أو دخل الدار لم يلزمه من ذلك تكرار الحنث والكفارة كلما دخل وأكل. فوجب أن يكون معقول الفعل المشروط آكد في أنه لا يجب تكراره، فسقط ما قالوه[٢٠].

فصل: في ذكر معنى الصفة والشرط المعلق بهما الأمر والنهي[٢١]

فإن قيل: فما الصفة والشرط المعلق بهما الأمر والنهي؟

قيل: هما كل أمر علق وجوب إيقاع الفعل المأمور به أو الكف عن المنهي عنه والاجتناب له به، ولم يصح إيقاعه واجتنابه إلاّ بحصوله وسواء كان شرطاً بالمكان أو الزمان الذين ليسا من مقدورات العباد والصفات التي ليست بأفعالٍ لهم أيضاً، نحو الصحة والقدرة وكمال العقل، ونحو ذلك. أو كان الشرط من اكتساب العبد، نحو أن يقال له: صلِ إن كنت متطهراً[٢٢]. وصم إن كنت ناوياً، وكفِّر إن كنت حانثاً وحالفاً، بأن لا يفعل ما فعله في أمثال هذا مما يكون الشرط لوجوبه وللأمر بفعله أو النهي عنه شيئاً من كسب المكلف . وقد جعل الوقوف بعرفة شرطاً لصحة الحج، والمسجد شرطاً لصحة الاعتكاف عند القائل بذلك/، وزوال الشمس وطلوع الفجر شرطين لما يجب عندهما من العبادات، ص١٨٨ وكذلك القدرة والصحة، وكمال العقل، وكل ذلك ليس من كسب العبد، فيجب أن يكون الشرط هو ما وصفناه من هذه الأنواع والأقسام.

فصل: ومن حق الشرط أن يكون مستقبلاً[٢٣] غير ماضٍ ولا واقع في حال

---

(٢٠) استدلال القائلين بحمل الأمر المعلق على شرط على التكرار بقياسه على النهي المعلق على شرط أبطله الباقلاني بعدم التسليم بحكم الأصل. وقد بيَّن الباقلاني أن النهي المطلق يفيد من العموم والتكرار ما يفيده النهي المعلق. ويلزم على هذا أن يكون الأمر المعلق على شرط يفيد من التكرار أقل مما يفيده الأمر المطلق.

(٢١) يبدو أنه استفاد من هذا الفصل أبو الحسين البصري في المعتمد ١/١١٤ وقد نسب أبو الحسين بعض ما ذكره في بيان الشرط والصفة لشيخه عبد الجبار بن أحمد.

(٢٢) في المخطوطة (مطهراً).

الخطاب. إذا كان بلفظ يقتضي الاستقبال، نحو أن يقول: إذا قام زيد فكلمه أو فاضربه، ونحو ذلك، و«إذا» و«إن» يوجبان استقبال الفعل الذي هو الشرط. ولا معنى لقول القائل: إذا قام زيد فاضربه مع كون زيد قائماً وقت الخطاب. وإذا قال: اضرب زيداً إن كان قائماً أو راكباً صح أن يكون ما شرط به الفعل واقعاً متقدماً، لأن معنى هذا اضربه إن وجدته قائماً أو راكباً.

و من سبيل الشرط أن يكون مما يصح حصوله ويجوز كونه، وتصح القدرة عليه إن كان من كسب العبد، على قول من لم يجز تكليف المحال من أهل الحق. فأما من أجاز ذلك فلا يوجب كونه بهذه الصفة من جهة العقل، وإن كان الشرع لم يرد بذلك، ولم يجعل الشيء من العبادات شرطاً مستحيلاً(٢٤). ولهذا لم يحسن عندهم أن يقال للمكلف صلِّ إذا تحرك زيد في حال سكونه. وصلِّ إذا كنت فاعلاً للشيء غير فاعل له وجامعاً بين الضدين، وإذا كنت في مكانين، ونحو ذلك من المحال الممتنع من فعل الله سبحانه وكسب العبد. والأولى في هذا أن الأمر إذا ورد مشروطاً بالمحال لم يكن المكلف مأموراً بشيء لاستحالة وقوع الشرط، لأنه إذا قال له:صل إذا كان زيد متحركاً ساكناً وعالماً جاهلاً. وزيد لا يجوز أن يكون كذلك أبداً لم يُلزمه نحو هذا الأمر بشيء، وإنما تكليف المحال أن يقال له كن متحركاً ساكناً وعالماً جاهلاً ومخترعاً للأجسام، وجامعاً بين الضدين، وإذا كنت في مكانين. وهذا هو الذي لم يرد في العبادات. وأما أن يقال: إن الأمر المشروط بالمحال أمرٌ بفعل ما، فبعيد لا يصح القول به.

فصل: ومن سبيل الشرط – أيضاً – أن يكون معلوماً متميزاً للمكلف، وأن يكون له إلى العلم به سبيل على قول من منع تكليف المحال. فأما من أجاز ذلك، فإنه

---

(٢٣) ذكر أبو الحسين البصري في المعتمد ١١٥/١ الشروط الثلاثة التي ذكرها الباقلاني هنا بدون زيادة عليها. وقد ذكر أبو الحسين أنه استفادها من شيخه عبد الجبار بن أحمد. وأما إمام الحرمين في التلخيص ذكر شرط الإستقبال وما يمكن أن يثار على اشتراط كونه ممكناً مع ما هو معروف عند بعض الأشاعرة من جواز التكليف بالمحال وأجاب عنه في ل : ٣٣.

(٢٤) رأي الباقلاني في التكليف بالمحال أنه جائز عقلاً ولكنه لم يقع شرعاً كما هو واضح من كلامه هنا.

لا يوجبه / لأنه لا يجوز على القول الأول أن يقول له: صلِّ إذا اخترعت جسماً
ص١٨٩ في السماء، وإذا تشاجرت الملائكة، وإذا كان حمل المرأة ذكراً أو أنثى. وإن كان زيد مستنبطاً للإيمان أو الكفر، وأمثال هذا من الغيوب، التي لا سبيل إلى علمها. هذا هو الذي تقرر عليه حكم الشرع(٢٥).

فصل: ويجب أن يقال: إن الصفة(٢٦) التي من جملة الشروط هي ما يصح حصوله قائماً بالمكلف أو بغيره من الأحياء والموات(٢٧) وما ليس هذه سبيله، فليس بصفة على الحقيقة، من اختراع الأجسام، وما جرى مجرى ذلك غير أن الصفة التي هي شرط قد تكون صفة للمكلف، وتكون من كسبه ومن غير كسبه. وقد تكون صفة لغيره، هذا هو الفرق بين معنى الصفة التي هي شرط، وبين الشرط الذي ليس بصفة.

فصل في ذلك

وقد اتفق على أن ما هو شرط وصفه لحكم عقلي، فإنه لا يوجد هو ومثله إلاّ وهو شرط، وذلك نحو وجود الجسم الذي هو شرط لوجود صفاته، والحياة التي هي شرط لوجود العلم والقدرة وجميع صفات الحي. وإن كان الشرط للعبادة الشرعية لا يجب كونه و كون مثله شرطاً أبداً، وأن الشرط الشرعي ليس ذلك من حقه، فلذلك لا يجب كون استطاعة الحج شرطاً لوجوبه أبداً. وكذلك سائر ما جعل شرطاً للعبادات من الأمكنة والأزمنة وأوصاف المكلفين وغيرها. فليس العقلي في هذا الباب كالشرعي، فيجب علم ذلك.

---

(٢٥) كما أن من شروط التكليف العلم بالمكلف به فكذلك الشرط ينبغي أن يكون معلوماً للمكلف فلا يكون من الغيبيات أو من الأمور الباطنية التي لا يطلع عليها البشر إلاّ على قول من يقول بجواز التكليف بالمحال. وهو باطل على رأي الجمهور عقلاً. ولم يقع شرعاً باتفاق.

(٢٦) (التي) إضافة من المحقق توضيحاً للعبارة.

(٢٧) في متن المخطوط (الأموات) والناسخ أصلحها في الهامش (بالموات) والموات بفتح الميم ما لا روح فيه. ويراد به ما لا روح فيه من الجمادات. وانظر مختار الصحاح ص٦٣٩.

بـــاب

القول في الأمر إذا تكرر هل يوجب تكرار المأمور به أم لا؟

اختلف الناس في هذا الباب(٢٨)

فقال كثير منهم: إنه لا يجب ذلك فيه وحملوا تكرار الأمر بالفعل على وجه التأكيد للأمر(٢٩).

وقال آخرون: يجب تكرار المأمور به بتكرار الأمر به. قالوا: لأن كل واحد منهما لو انفرد لأوجب فعلاً فوجب أن يوجبا فعلين بالإجتماع(٣٠).

والذي يجب تحصيله في هذا الباب أن يقال: إن ثبت بطريق ما وعلم أن تكراره خارج على وجه التأكيد لم يلزم به إلاّ فعل مرة واحدة، وإن لم يقم على ذلك دليل وجب القضاء بتكرار المأمور به لتكرره(٣١)، وهذا الاختلاف إنما هو في

((٢٨) ذكر إمام الحرمين في تلخيص التقريب في آخر ل ٣٣ أن الخلاف في هذا الباب محصور بين القائلين بعدم التكرار في الأمر المفرد المجرد. فأما القائلون أن الأمر المفرد المجرد يدل على التكرار فهم يقولون بأنه للتأكيد. وكذا قرره الزركشي في البحر ٣٩٢/٢ ويوجد تفصيل لحالات التكرار في المعتمد لأبي الحسين ص١٧٣ جدير بأن ينظر فيه.

(٢٩) نسب الزركشي في البحر المحيط ٣٩٢/٢ هذا القول للصيرفي في كتابه دلائل الأعلام.
وقال الزركشي رأيته بعيني فيه . ونسبه للصيرفي الباجي في إحكام الفصول ص٢٠٦ وأبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع ٢٣٢/١. ونسب البعلي في القواعد والفوائد الأصولية ص١٧٣ هذا القول للصيرفي وغيره وقال به أبو الخطاب في التمهيد ١٢٠/١، وابن قدامة في الروضة ص٢٠٢.

(٣٠) وبه قال إبن الحاجب في المنتهي ص٩٩، وقال الباجي في إحكام الفصول ص٢٠٦ هو قول جماعة شيوخنا وظاهر مذهب مالك وبه قال جماعة أصحاب الشافعي، وقال به ابن برهان في الوصول إلى الأصول ١٦٢/١، واختاره الشيرازي في شرح اللمع ٢٣٢/١، ونسبه البعلي في القواعد والفوائد الأصولية ص١٧٣ لأبي البركات وغيره. واختاره الآمدي في الإحكام ١٨٥/٢، والرازي في المحصول ٢٥٣/٢/١ واعتمد الآمدي والرازي في تفصيل حالات هذه المسألة على أبي الحسين. ونسب القول بالتكرار أبو الخطاب في التمهيد ٢١٠/١ لأبي علي الجبائي، ولعله واهم لأن غيره نسب له عكسه. وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في البحر المحيط ٣٩٢/٢.

(٣١) ويقريب من قول الباقلاني نقله أبو الحسين البصري في المعتمد ١٧٤/١ عن شيخه عبد الجبار فقال يفيد التكرار ما لم تمنع العادة من ذلك أو يرد الأمر الثاني معرفاً.
واختار جماعة الوقف ومنهم إمام الحرمين في تلخيص التقريب ل (٣٥) حيث قال: «والأصح الوقف إذا فافهمه»، وقال بالوقف ابن فورك حيث نقل عنه الباجي في إحكام الفصول ص٢٠٦ أنه قال :«لا يحمل على تأكيد ولا تكرار الاّ بدليل» وقال بالوقف أبو الحسين البصري على ما في المعتمد ١٧٥/١.

ص١٩٠ تكرار الأمر/ بالفعل الواحد أو الجنس من الفعل، نحو أن يقول اضرب زيداً ثم يقول ثانياً اضربه وصل، ثم يقول له ثانياً صل. ولم يختلفوا في أنه إذا تكرر بأفعال مختلفة فإنه يقتضي إيقاع تلك الأفعال[٣٢] كما لو أن يقال: أسلم وصل وصم ونحو ذلك. والأولى في هذا أن لا توصف بأنها أوامر متكررة. بل يقال متتابعة ومترادفة ومتعاقبة ونحو ذلك. والمخصوص باسم التكرار ما تعلق بجنس واحد. بل يجب أن يكون ما تعلق بالفعل الواحد من الجنس. فأما إذا تعلق بفعلين غيرين من الجنس لم يكن متكرراً. وإن كان جنس المأمور به متكرراً[٣٣].

فصل: واعلموا - رحمكم الله - أنه ليس في العبادات المأمور بها ما أمر الله تعالى بعض المكلفين بتكراره بعينه، وفعله مرة بعد أخرى، لأجل أن ذلك لا يتميز للعبد، ولا يعلمه على ما بيناه في أصول الديانات. و القدرية متفقة على استحالة تكليف ذلك لقولهم باستحالة إعادة شيء من أفعال المكلفين الباقي منها عندهم وغير الباقي لشبهٍ لهم، ليس هذا موضع ذكرها. وقد تقصيناها في الكلام في أصول الديانات بما يغني الناظر فيه عن الإطالة، وإنما يريد الفقهاء بوجوب تكرر فعل المأمور به لتكرر الأمر أو سقو ط ذلك فعل مثل المأمور به ثانياً وثالثاً. وكل ما تكرر الأمر به. وليس فعل مثل الشيء باتفاق تكراراً لفعله. وإنما هو ابتداءٌ لفعل مثل وغير له هو منفصل عنه، فيجب ضبط هذا[٣٤].

---

(٣٢) (كما لو) غير واضحة في المخطوط، وهي تقدير من المحقق يقتضيه السياق.

(٣٣) ذكر الزركشي في البحر المحيط ٢/٢٩٣ شروط حمل اللفظ المكرر على التكرار وهي:

الأول: أن لا يكون ما يمنع التكرار عقلاً أو عرفاً فإن وجد حمل على التاكيد قطعاً.

الثاني: أن يرد التكرار قبل الامتثال بالأول. فإن ورد بعده حمل على الاستئناف قطعاً.

الثالث: أن يتحد مدلول اللفظين فإن اختلفا اقتضى التكرار قطعاً.

الرابع: أن لا يعطف أحدهما على الآخر، فإن عطف حمل الثاني على الاستئناف قطعاً.

الخامس: اشترط بعضهم أن يكونا في وقتين وإذا كان في وقت واحد فيحمل على التاكيد قطعاً وبعضهم جعل الخلاف في الحالتين.

السادس: اشترط بعضهم تكرار الصيغة مع المأمور به. ونفى الزركشي صحة هذا الشرط.

(٣٤) ما نبه عليه الباقلاني من المراد بالتكرار عند الفقهاء هو المتبادر للذهن، وهو ليس بمستحيل، أما ما ذكره أولاً فهو مستحيل عقلاً وغير واقع شرعاً.

فصل: والذي يمنع من تكرر وجوب امتثال الفعل بتكرر الأمر به أمور:

أحدها: أن يكون امتناع تكرر مثله وتعذر تأتيه معلوماً استحالته من جهة العقل.

وقد يمنع من ذلك مانع بحكم الشرع.

ويمنع منه – أيضاً – أن يكون الأمر الأول عاماً مستوعباً بلفظه أو بدليله.

وقد يمنع من ذلك عهد بين الآمر والمأمور في وجوب حمل المتكرر من الأوامر على أمر واحد.

ويمنع من ذلك عرف عادة[٣٥].

فأما ما يتعذر تكرار مثله لامتناعه في العقل فنحو امتناع تكرر قتل المقتول وكسر المكسور وأمثال ذلك، لأنه محال وجود قتل المقتول بعد قتله لامتناع قتل المقتول. وكذلك أكل ما أُكل، وما جرى مجرى ذلك، لأنه ممتنع/ تأتي مثل القتل ص١٩١
الأول في الثاني. والأمور على ما هي عليه. وإذا قال له: اقتل زيداً اقتله، واكسر الإناء اكسره. وعلم أن القتل والكسر لا يتأتى في قضية العقل ومستقر العادة إلاّ دفعة واحدة حمل تكرار الأمر على طريق التأكيد وجُعل أمراً واحداً.

وأما ما يتعذر مثله من جهة حكم الشرع. فهو أن يقول له اعتق عبدك، ثم يقول له: اعتقه واعتقه، وطلق هذه المرأة ثلاثاً وطلقها[٣٦]. وأمثال هذا مما قد منع الشرع من تكرار أمثاله. وجعله متعذراً، لأنه إذا اعتق مرة وطلق ثلاثاً حصل العبد حراً والمرأة بائنة. وقد حكم الشرع بتعذر عتق الحر وطلاق من ليس بزوجة.

وقد يمنع من تكرار مثل الفعل بتكرر الأمر كون الأمر الأول عاماً مستغرقاً لجميع ما يتناوله الإسم إذا علم كونه عموماً، لأنه إذا كان ذلك كذلك لم يبق منه

---

(٣٥) ذكر إمام الحرمين في تلخيص التقريب ل (٣٤) معظم ما أورده الباقلاني هنا من القرائن المانعة من الحمل على التكرار، وقال هي محصورة في أربع أقسام ثم ذكرها.

(٣٦) هذان المثالان، وإن كان تكرار الأمر فيهما بالعطف، فلا يحمل الأمر على التكرار، بل يحمل على التأكيد لأنه يستحيل إيجاد الموجود.

شيء يتناوله الأمر الثاني. فإذا تكرر تناول الثاني نفس ما تناوله الأول.

وكذلك إن ذكر في الثاني بعض ما اشتمل عليه العام الأول(٣٧). نحو أن يقول اقتلوا المشركين، ويقول اقتلوا الوثنيين والمجوس(٣٨) وأمثال هذا. لأن الثاني منه متناول لبعض ما تناوله الأول. فيجب حمل أمثال هذا على التأكيد.

وكذلك إذا عهد الآمر إلى المأمور، فقال له إذا كررت أمرك بضرب زيد أو بالصلاة، فاعلم أنني أريد بالمتكرر منه فعلاً واحداً، فلا تفعل أكثر منه وجب لذلك حمل المتكرر من الأوامر - مع العهد بهذا - على التأكيد وفعل مرة واحدة.

وقد يعلم أن الأمر صادر على جهة التأكيد، لا على تكرار الفعل بعادة وشاهد حال. نحو قول المرءلعبده: اسقني ماء، واسقني واسقني، لأنه قد علم أنه إنما يريد منه شرب ما يزيل عطشه لا التكرار. ونحو هذا مما يعرف بمستقر العادة.

وقد قال أهل اللغة : إن الشيء لا يعطف على نفسه، فيجب إذا أراد بالأوامر التأكيد أن لا ينسقها بالواو(٣٩) بل يقول: اسقني ماء اسقني اسقني.

فصل: ويجب أن يكون لا فصل في وجوب تكرر الفعل بتكرر الأمر به إذا لم يكن على مذهب الإتباع والتأكيد بين أن يكون المتكرر من الأوامر واجباً أو ندباً، فإنه
ص١٩٢ قد يندب إلى تكرار الأفعال كما/ يوجب تكرارها، ويكون المتكرر ندباً كله، كما يكون المتكرر من الواجب واجباً كله.

---

(٣٧) هذه القرينة لم يذكرها إمام الحرمين في تلخيص التقريب. وذلك لوجود قرب بينها وبين السابقة لها.

(٣٨) المجوس قوم لهم معتقدات فاسدة منها اعتقادهم أن للكون إلهين أحدهما: فاعل الخير وهو النور.
ولذلك عبدوا النار وقدموا لها القرابين.

والثاني: فاعل الشر وهو الظلام. وقد انتشرت هذه الديانة في بلاد فارس. قيل أن لهم شبهة كتاب ورفع من صدورهم لأحداث أحدثوها. روى عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فيهم «سنوا بهم سنة أهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا آكلي ذبائحهم» انظر الملل والنحل للشهرستاني ٢٢٣/١.

(٣٩) وذلك لأن أهل اللغة قالوا العطف يقتضي المغايرة، وهذه الصورة خارجة عن محل النزاع كما ذكر الزركشي في البحر المحيط. ٢٩٣/٢.

واعلموا أنه لا خلاف في أن تكرر الأمر بالفعل بعد فعل موجب الأمر الأول منه في[40] حمله على التكرار، لأنه إذا قال : اضرب زيداً، فضربه. ثم قال اضربه. فلا شك أنه ليس بآمر له بالماضي من الفعل، وإنما يأمره بإيقاع مثله. وإنما الشبهة والاحتمال يقعان في ذلك قبل الامتثال من غير تغاير وقت الضرب، إذا قال: اضرب اضرب، لأنه يصح قبل إيقاع الفعل أن يكون المتكرر من الأمر به صادراً على وجه التأكيد والإتباع، وأن يكون خارجاً عن وجه الأمر بالتكرار.

وليس لأحد أن يقول: ولم لا يصح أن يأمر بالواقع من الفعل بعد وجوده، لأن جواز القول بذلك قول بإيجاب إعادة الفعل على المكلف بشريطة عدمه، أو بأن يفعله مع بقائه إن كان المطالب بذلك ممن يجوِّز بقاء بعض أفعال المكلف. وقد بينا في الكلام في أصول الدين استحالة تعلق قدرة كل قادر بالباقي الكائن بغير حدوث. وبينا أنه لا يصح أن يؤمر العبد بإعادة الفعل بعد عدمه، من حيث لم يتميز له ويعرفه بعينه، وإن جاز إعادة القدرة عليه.

وأما من أحال إعادة شيء من أفعال العباد الباقي منها وغير الباقي، فلا يسوغ له هذه المطالبة[41].

وجملة المعتمد في وجوب تكرر مثل الفعل لتكرار الأمر، إذا لم يكن على وجه التأكيد أن من حق كل أمرٍ بالفعل إذا تجرد أن يكون معلقاً بمأمور به فإذا لم يرد على التكرار وجب تكرار الفعل بحق كل واحد منهما. ويدل على هذا ما روي عن ابن عباس[42] رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿فإن مع العسر يسرا إن

---

(٤٠) (في) مطموسة في المخطوط، وما قدرته يقتضيه السياق.

(٤١) الذين أحالوا إعادة شيء من أفعال العباد هم المعتزلة ، كما أشار لذلك الباقلاني قبل ثلاث صفحات. وينظر معتقد المعتزلة والأشاعرة في هذه المسألة المواقف للإيجي ص١٠١ وما بعدها . وكتاب الإرشاد لإمام الحرمين ص١٩٦ وما بعدها.

(٤٢) هو عبدالله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم. حبر هذه الأمة وترجمان القرآن، ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم، دعا له الرسول صلى الله عليه وسلم بالفقه في الدين، شهد مع علي رضي الله عنه الجمل وصفين والنهروان. خرج للطائف بأمر ابن الزبير، كف بصره في آخر حياته، ومات بالطائف سنة ٦٨ هـ عن واحد وسبعين عاماً. ينظر الاستيعاب رقم (٩٣٣) والبداية والنهاية ٢٩٥/٨، الإصابة ١٤١/٤.

مع العسر يسرا﴾[٤٣] إنه قال :«لن يغلب عسر يسرين»[٤٤] لأنه عقل بتكرر ذلك العسر المعرَّف بالألف واللام عسراً واحداً، وبتكرر اليسر منكراً يُسرين، فقال لن يغلب عسر يُسرين. وقد قيل: إن اليسرين الذين يكونان مع العسر، يسر الدنيا بالفرج وإزالة العسر بعده، ويسر الآخرة بالثواب على الصبر على العسر، والضنك العارض للعبد في الدنيا.

ويدل على ذلك ويوضحه ما عليه الفقهاء من وجوب حمل الإقرارين
ص١٩٣ والوصيتين والطلاقين، وكل ما يتأتى/ تغاير موجبه على موجبات متغايرة دون التكرار، ولذلك أوجبوا بقول القائل: له عليَّ دينار ودينار ثلاثة دنانير. وكذلك إذا قال في وصيته يعطى زيد ديناراً. ثم قال يعطى زيد ديناراً. وكذلك لو قال: هي طالق هي طالق وجب عليه تكرار الطلاق، ولا وجه لحمل من حمل ذلك في الوصية والإقرار على التأكيد دون التكرار مع احتمال تغاير موجبه وكون كل واحد منهما متعلقاً بمتعلق يستند به لو انفرد عن صاحبه[٤٥].

فإن قال قائل: فهلا وقفتم في تكرار الأمر، وجوزتم أن يكون المراد به التأكيد دون تكرار أمثال الفعل لكونه محتملاً لذلك، كما وقفتم في لفظ الأمر والعموم، وسائر ما أخبرتم باحتماله.

---

(٤٣) سورة الشرح : ٥، ٦.

(٤٤) أخرجه مالك في الموطأ في أول كتاب الجهاد من كتاب عمر بن الخطاب لأبي عبيدة بن الجراح، وفيه : أما بعد فإنه مهما ينزل بعبد مؤمن من منزل شدة يجعل الله بعده فرجاً. وإ نه لن يغلب عسر يسرين» وأخرجه الحاكم وقال ابن حجر وهذه أصح الطرق وفي الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشاف لابن حجر ص١٨٥ قال أخرجه عبد الرزاق عن ابن مسعود قال: لو كان العسر في جحر ضب لتبعه اليسر حتى يستخرجه لن يغلب عسر يسرين» وأخرجه عبد الرزاق والحاكم والبيهقي في الشعب مرسلاً عن الحسن: أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج ذات يوم وهو يضحك ويقول: لن يغلب عسر عسرين» وأخرجه عن الحسن ابن جرير الطبري في تفسيره وأما أثر ابن عباس فقد ذكره الفراء على ما في الكافي الشاف. وينظر تفسير ابن كثير ٥٢٥/٤ والنكت والعيون للماوردي ٤٧٦/٤.

(٤٥) كون كل واحد من القائلين بالتكرار أو التأكيد في الطلاقين والوصيتين والإقرارين له متعلق فيما ذهب إليه خارج عن اللفظ لا يؤدي إلى ما يريده الباقلاني من كون الأصل الحمل على التكرار.بل قوله هذا يتناسب مع قول من يقول بالوقف.

قيل: لأجل أن كل لفظة من تلك الألفاظ لفظة واحدة معرضة ومحتملة للأمرين والأمر الثاني بالفعل قول غير الأمر الأول، منفصل عنه. ولكل واحد منهما موجب غير موجب الآخر. ومتعلق إذا انفرد. والاجتماع لا يخرجه عن ذلك، فافترق الأمران(٤٦).

فصل: وليس يبعد أن يقال: إن مثل هذا اللفظ يحتمل التأكيد للأمر بفعل واحد، ويحتمل تكرار المأمور به إذا جعل أوامره متغايرة، وإن كان الظاهر أنها أقوال وأوامر متغايرة، لو انفرد كل شيء منها لاقتضى فعلاً مأموراً به.

فصل: وقد بينا من قبل (٤٧) إنه لا خلاف في أنه إذا كان أحد الأمرين المعطوف أحدهما على الآخر أمراً بخلاف متضمن آلأول. فإنه موجب لفعلين. نحو قوله تعالى﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾(٤٨) وقوله تعالى: ﴿اركعوا واسجدوا﴾(٤٩) وأمثال ذلك، لأنه أمر بجنسين مختلفين. وكذلك الأمران المعطوف أحدهما على الآخر إذا كانا أمرين بضدين، نحو أن يقول له اسكت وانطق، وقم واقعد، وأمثال ذلك غير أنه لا يرد هذا في الشرع، إلاّ على مذهب التخيير بينهما، إن كان وقتهما واحداً، ويقدر ذلك تقدير قوله: قم أو اقعد، وانطق أو اسكت(٥٠).

وإن تغاير وقتاهما حملاً على فعلين ضدين في الجنس غير أنهما موجودان في وقتين . وذلك غير متضاد لتغاير الوقتين . وإنما يقع الإلتباس ،

---

(٤٦) ذكر إمام الحرمين في تلخيص التقريب ل (٣٤) أن الباقلاني وجه على نفسه سؤالاً وانفصل عنه. ولم يرتض جوابه وقال: وهذا مما فيه نظر. لأنه يجوز تقدير تعلقه بالمأمور الأول، ويجوز تقدير تعلقه بمأمور مثله، والأصح الوقف.

(٤٧) أي قبل سبع صفحات تقريباً.

(٤٨) البقرة : ٤٣ وفي غيرها.

(٤٩) الحج : ٧٧ وفي المخطوط (واسجدوا واركعوا).

(٥٠) ذكر المالقي في رصف المباني ص٤٨٨ أن الواو تأتي بمعنى (أو) كما في قوله تعالى: ﴿أوَ آباؤنا الأولون﴾ بفتح الواو ولكنه اعترض على هذا التخريج وقال العكس هو الصحيح في هذه الآية فإن «أو» جاءت بمعنى الواو. وليس الواو بمعنى «أو» وقال أبو يعلى في العدة ١٩٨/١ « وقد تكون الواو بمعنى «أو» قال تعالى : ﴿مثنى وثلاث ورباع﴾ النساء : ٣ ويمثل قول أبي يعلى قال الباجي في إحكام الفصول ص١٨٣.

والاحتمال [٥١] في الأمرين المعطوف أحدهما على الآخر إذا كانا أمرين بنوع واحد من الفعل، وكانا واردين قبل وقوع الفعل. وقد بيَّنا القول في ذلك بما فيه
ص١٩٤ بلاغ وإقناع/.

---

(٥١) يعني الالتباس والاحتمال، فيما يحملان عليه من التكرار أو التأكيد. فإذا كان الأمران متغايرين يحمل اللفظ على التكرار قطعاً. وإذا كان الأمر الثاني ورد بعد الامتثال بالأمر الأول حمل الأمر الثاني على التكرار قطعاً.

بـــاب
البيان عن حكم الأمر الوارد بالتخيير بين أشياء
وهل المأمور به واحد منها أو جميعها(١)

اعلموا - رحمكم الله - إنه لا خلاف نعرفه في جواز تكليف فعل أشياء على جهة التخيير، وإنما الخلاف الحادث هو أنها واجبة كلها أو الواجب منها واحد بغير عينه. وهل يكون وقتها واحداً أو يجوز تغاير أوقاتها(٢).

والواجب عندنا في هذا أن من حكم المخيَّر فيه في حكم الشرع أن يكون حكمه في الشرع واحداً، وأن يكون وقته واحداً، وأن يكون معلوماً متميزاً للمخير فيه. وقد نبهنا على هذه الجملة بما يغني عن إعادته.

وإنما وجب أن يكون حكم المخَيِّر فيه واحداً. لأنه إذا كان بعضه واجباً وبعضه ندباً وبعضه مباحاً لم يكن مخيراً فيه، بل لكل شيء من ذلك حكمه.

وكذلك إذا تغايرت أوقات الافعال المأمور بها لم يكن المكلف مخَيَّراً فيها في ظاهر التكليف إلاّ أن يدل على ذلك دليل وإلاّ فمن حق التخيير بين فعلين أن ينوب أحدهما مناب الآخر في وقته.

---

(١) أحدث إمام الحرمين في تلخيص التقريب تغييراً في ترتيب مادة الكتاب حيث قدَّم على بحث الواجب المخيَّر: اقتضاء الأمر الفور أم يجوز التراخي، والواجب الموسع.

(٢) الخلاف في هذه المسألة واقع مع المعتزلة، ولذا يجب أخذ قولهم من كتبهم ليعرف بعد ذلك طبيعة هذا الخلاق هل هو لفظي أو معنوي.

قال أبو الحسين البصري في المعتمد ٨٤/١: الأشياء واجبة على البدل بمعنى أنه لا يجوز للمكلف الاخلال بجميعها، ولا يلزمه الجمع بينهـا لتساويها في وجه الوجوب، وفعل كل مكلف موكول لاختياره، والله أراد كل واحدة منها، و كره ترك أجمعها، و هذا ما نسبه للجبائيين وارتضاه وقال: «وذهب الفقهاء إلى أن «الواجب واحد معين عند الله غير معين عندنا إلاّ أن الله سبحانه قد علم أن المكلف لا يختار إلاّ ما هو الواجب عليه فالخلاف بيننا وبينهم في المعنى.

وبهذا يظهر عدم دقة النقل عن المعتزلة حيث نسب الباقلاني لهم أنهم يقولون إنها واجبة كلها ولم يقيد الوجوب بما قيدوه به، وهو (على البدل) وقد فعل إمام الحرمين، في تلخيص التقريب ل(٤٣) حيث قال ذهب الجبائي وابنه إلى أن الكل منها واجب لا يتخصص بالوجوب منها واحد، حتى قالوا: من حنث في يمينه وجب عليه الإعتاق والكسوة والإطعام، ولا نقول إن الواجب واحد من ذلك، وما نسبه إمام الحرمين للجبائيين مغاير لما هو في المعتمد عنهما، والثقة بنقل صاحب المعتمد في مثل هذه المسألة عندي أقوى.

ولا بدَّ على كل حال من أن يكون المخَّير فيه معلوماً متميزاً[٣].

فصل: والذي يدل على جواز تكليف الأفعال على وجه التخيير هو ما يدل على صحة الأمر بكل واحد منهما بعينه بغير تخيير من حيث (جاز إيقاعه)[٤] بعينه، وكذلك المخَّير بين المختلف والمتضاد من الأفعال يمكن إيقاع كل شيء منه بدلاً من غيره. فوجب أن يكون التكليف لفعله على هذا الوجه صحيحاً[٥].

فصل: واعلموا أنا قد بينا من قبل أنه ليس من حق الآمر وشرطه أن يكون مريداً للمأمور به. فإذا ثبت ذلك وجب أن نقول إن الله تعالى إذا خيَّر المكلف بين أفعال هي أبدال كالكفارات وما جرى مجراها أن نقول إنه إن كان المعلوم من حال المكلف إنه لا يفعل شيئاً منها ويجمع بين تروكها فهو غير مريد لشيء منها بل مريد لترك جميعها، وإن علم أنه يفعل واحداً منها وجب أن يكون مريداً لإيقاع ما علم أن المكلف فاعل له. وأن علم أن المكلف يجمع بين جميعها فهو مريد للجمع بينها. هذا هو الواجب في هذا الأصل على ما بيناه في التعديل والتجوير[٦] وفصول القول في التكليف في الكلام في أصول الدين.

---

(٣) وذكر أبو الحسين في المعتمد ٨٥/١ شروط إيجاب الإشياء على التخيير عندهم وهي:

الأول : أن يكون المكلف متمكناً من الفعلين بأن يقدر عليهما.

الثاني : أن يتميزان له، بأن يكونا معلومين عنده.

الثالث : أن يستوي الفعلان في الحكم من حيث الوجوب والندب.

فتوافق الباقلاني وأبو الحسين في شرطين وانفرد كل منهما بشرط.

(٤) أصلح الناسخ ما بين القوسين بـ (كان في الإمكان تجويز إيقاعه) والمعنى واحد.

(٥) ما دام نفى الباقلاني وجود خلاف في جواز تكليف الأفعال على وجه التخيير لم يكن داعي لإقامة الدليل على جوازه، فالإجماع أقوى دليل.

(٦) التعديل والتجوير : هو بحث للمعتزلة موضوعه أفعال الله سبحانه وتعالى. وعبد الجبار يقول في شرح الأصول ص٣٠١: العدل لغة: «هو توفير حق الغير واستيفاء الحق منه» واصطلاحاً: هو كون أفعال الله تعالى كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه» وبذلك وصفوا الله سبحانه بالعدل - وهو الأصل الثاني من أصولهم - ونفوا عنه سبحانه الجور. ولهذا نفوا عنه فعل القبيح والإخلال بما هو واجب عليه. وانبنى على أصلهم هذا قاعدتان أحدهما: التحسين والتقبيح العقليين. وثانيهما وجوب الأصلح على الله سبحانه وتعالى. وقالوا: ويلزم على كون الله سبحانه عادلاً أن يكون العبد خالقاً لأفعاله. ولو عاقبه على شيء ليس من فعله يكون ظالماً والله منزه عن ذلك. =

وكشفنا - أيضاً - الكلام في استحالة إرادة الله تعالى لما لا يقع، ووقوع ما لا يريده/ في سلطانه في الكلام في القدر(٧) بما يغني متأمله هناك. ص١٩٥

وهذا الخلاف لنا في هذا من أصول القدرية التي ليست من دين الفقهاء في شيء. وقد أجمع الكل من سلف الأمة وأئمة الفقهاء على أن الواجب من المخيَّر فيه من الكفارات وغيرها واحد بغير عينه. وعلى أنه أي شيء منها فعل فهو الواجب وتبرأ بفعله الذمة إذا تلبس به المكلف وفعله على وجه البدل، لا على الجمع.

وقد زعمت القدرية أنه إذا كان الأمر بالتخيير للمكلف بين أفعال هو المصلحة والتخفيف للمحنة وجب على الله تعالى تكليف ذلك على البدل لا على الجمع. وزعموا أنه متى علم أن مصلحة المكلف متعلقة بكل واحد من المخيَّر فيه على حد سواء لم يجز في حكمه إلاّ تكليف ذلك على الجمع لا على البدل. وهذا الأصل(٨) عندنا باطل، لأن لله تعالى أن يكلف من ذلك ما شاء، وعَدْلٌ منه تكليف التخيير إذا علم أنه مصلحة. وتخيير الجمع إذا علم ذلك، وتكليف ما يعلم أنه ليس من مصلحة المكلف على ما بيناه في التعديل والتجوير.

= وأهل السنة يقرون للمعتزلة بأن أفعال الله كلها حسنة وأنه لا يفعل القبيح، وأنه نزه نفسه سبحانه عن الظلم، وأهل السنة لا يقرون بأنه يجب عليه شيء لغيره. وإنما يفعل ما يفعله كرماً منه وتفضلاً على عباده. وانظر في ذلك: اقتضاء الصراط المستقيم ص٤٠٩ ومدارج السالكين ٣٣٨/٢ والتبصير في الدين للإسفرائيني ص٧٩ وشفاء العليل لابن القيم ص١٧٩. والإرشاد لإمام الحرمين ص٢٢٧ - ٢٥٧.

(٧) انظر مجموع الفتاوي ٣٨٩/٨، الإنصاف للباقلاني ص١٣٣، والملل والنحل للشهرستاني ٥١/١، والفصل لابن حزم ٤١/٣، والارشاد لإمام الحرمين ص٢١١ - ٢٢٥، فقد ذكر شبه المعتزلة وأجاب عنها بما فيه الكفاية. وينظر رأى المعتزلة في شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار، ص٣٢٣، والمغني في أبواب العدل والتوحيد ٣/٨.

(٨) الأصل الذي يشير إليه الباقلاني هو قول المعتزلة بوجوب الأصلح على الله سبحانه وتعالى. وهم قد طبقوه في هذه المسألة في سياق الرد على من يقول إن الواجب في الواجب المخيَّر واحد غير معين. فقال أبو الحسين في المعتمد ٩١/١: لو كان الواجب واحدة من الكفارات لعينها الله سبحانه بالوجوب، ولما وكل فعلها إلى اختيارنا، لأن الإنسان قد يختار المصلحة والمفسدة» وفي موضع آخر قال: فكان يجب أن يدلنا الله عز وجل على وجوبها بعينها، ولا يخيرنا بينها وبين غيرها».

و قد ورد التكليف بالتخيير بين أشياء في كثير من العبادات، لأن الله تعالى قد خيَّر بين الكفارات الثلاث[٩] ولو تؤمل أكثر العبادات لوجد تكليف التخيير فيها إلاّ القليل، لأن الله تعالى قد كلف الكفارات على التخيير. وفي موضع آخر على الترتيب[١٠] وفي الموضع الذي يجب فيه الترتيب تخيير من وجه آخر، لأنه إذا ألزمته الرقبة، فكان في ملكه رقاب كثيرة كان مخيراً بين عتق أيها شاء، لأنه بمثابة واحدة، ولا خيار له في الانصراف عن عتق رقبة و هذه حاله، لكنه مع ذلك مخير في الرقاب. وربما قل تخييره، وربما اتسع، وربما تعذر التخيير في تكليفه، لأنه إذا ملك الكثير من الرقاب كثر تخييره. وإن قلَّ كان بقدر ملكه. وإن كان مالكاً لإثنتين كان مخيراً بينهما فقط. وإن ملك واحدة تعين عليه عتقها وزال التخيير، إلاّ أن يقيم غيرها مقامها. وكذلك التخيير في الوضوء بأي ماء طاهر شاء في ملكه. والحج بأي مال شاء من أمواله. وأمثال هذا كثير، وذكر بعضه كافٍ عما عداه.

فصل: واعلموا أن التخيير يصح بين فعل الضدين[١١]، كما يصح بين المختلفين[١٢] ويصح – أيضاً – بين فعلين مثلين[١٣] إذا كانا متميزين للمكلف. والأفعال كلها لا تخلو أن تكون مختلفة متضادة أو مختلفة/ غير ص١٩٦

---

(٩) لو قال خصال الكفارة الثلاث لكان أولى. ويشير بذلك إلى كفارة اليمين الواردة في قوله تعالى: «فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة» المائدة :٨٩.

(١٠) وذلك مثل كفارة قتل الخطأ الثابتة على الترتيب في قوله تعالى: ﴿وتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين﴾ النساء : ٩٢ ومثل كفارة الظهار. وفدية التمتع بالحج.

(١١) الضدان أمران وجوديان بينهما غاية المنافاة لا يتوقف إدراك أحدهما على إدراك الآخر كالحركة والسكون وضابطهما أنهما لا يجتمعان ولكنهما قد يرتفعان – انظر آداب البحث لشيخنا محمد الأمين الشنقيطي – رحمه الله – ٢٦/١ والمواقف للإيجي ص٨١.

(١٢) المختلفان : هما ما كانت الحقيقتان متباينتين في ذاتيهما، ولكن ليس بينهما غاية المنافاة فيمكن اجتماعهما في ذات واحدة كاجتماع البياض والبرودة في الثلج. آداب البحث والمناظرة للشنقيطي : ٢٥/١.

(١٣) المثلان : هما الموجودان المشتركان في الصفات النفسية، ويلزمهما المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ويسد أحدهما مسد الآخر. وبعض العقلاء نفى وجود المتماثلين لأنه اشترط التماثل من كل وجه فيكون واحداً. والمتماثلان لا يجتمعان عند أبي الحسن الأشعري. وأتباعه خلافاً للمعتزلة. وانظر المواقف للإيجي ص ٨١ –٨٣.

متضادة أو متماثلة غير مختلفة ولا متضادة.

فأما الضدان الخلافان فإنهما نحو الكلام والسكوت والحركة والسكون، وأمثال ذلك.

وأما المختلفان غير المتضادين فكالصيام والعتق والإطعام، وذلك مختلف غير متضاد ولا متماثل.

وأما المشتبهان فعلى ضربين : إما أن يتميزا أو لا يتميزا. فإن تميَّزا صحَّ التخيير بينهما، وإن لم يتميزا لم يصح ذلك، لأنه لا يصح وقوع أحدهما بدلاً من الآخر لا لخروجهما عن إمكان المكلف لكن لتعذر التمييز لهما ومعرفة الفصل بينهما، وهذا هو الذي استقر عليه التكليف، لأن العبد لا يميِّز في وقتنا هذا بين مثلين من أفعاله وقتهما واحد والتعبد بهما على وجهٍ واحد، لأنه لو قيل له اضرب زيداً وقد خيرناك في أن تفعل في الوقت الواحد ضرباً له من ضربين، أو مثل ضرب كثير، لكان يجب أن يعرف أعيان المخيَّر فيه وتفصيله، وذلك غير معلوم للعبد، ولكن لو قيل له آضربه بيمينك إن شئت أو بشمالك لتميَّز له لتمييزه بين الجارحتين. ولو قيل له: قد خيرناك بين ضرب أو ضربين يقع بيمينك لم يعرف تفصيل ما يقع بيمينه.

وقد بينا من قبل أنه لا يصح التكليف والتخيير إلاّ بين ما يعرفه المتعبد ويميزه لكي يقصد إليه بعينه أو إلى تركه. وكذلك لو قيل له: صل لزوال الشمس أربع ركعات وأنت مخير بين أربع وبين مثلها في صفتها لم يتميز له علم ذلك.

فصل آخر من فصوله

وهو أن يعلم أن من المخير فيه ما يصح من المتعبِّد جلَّ وعزَّ أن يريد الجمع بينه، ومنه ما لا يصح ذلك فيه. فالمختلف الذي لا يضاد تصح آلإرادة لاجتماعه، كالصيام والإطعام، ونحو ذلك. ومنه ما لا تصح الإرادة لجمعه، وهو المتضاد، لأنه تعالى ممن يعلم تضاد كل متضادين واستحالة اجتماعهما، ولا يصح منه مع العلم بذلك الإرادة للمحال. ولكن قد يصح من المخلوق أن يريد الجمع بين

الضدين إذا توهم كونهما غير ضدين لشبهة تدخل عليه. وذلك مستحيل في صفة الله تعالى[١٤].

فصل آخر من فصول هذا الباب

ص١٩٧ ومن المخيَّر فيه مالا يصح الجمع بينه بحال، وهو كل متضادين/ من الأجناس نحو القيام والقعود والكلام والسكوت، وأمثال ذلك، ومنه مختلف يصح الجمع بينه، كالكلام والقيام و العتق والإطعام والصيام، وكل ما يمكن اجتماعه من فعل المكلف[١٥].

فصل: وكل ما صحت الإرادة لاجتماعه فإنه يصح إطلاق اجتماعه على وجه الإباحة له أو الندب إليه أو الإيجاب له. والمخيَّر فيه الذي يصح اجتماعه على ضربين:

فضرب من قد جوَّز السمع الجمع بينه و ندب إليه. وإن كان الواجب منه واحداً وهو أعظمه ثواباً على ما نبينه فيما بعد.

وضرب منه مخير فيه ومحرم الجمع بينه. وذلك نحو تخيير الأمَّة في عقد الإمامة لأي رجل شاءوا إذا استوت أحوالهم في كمال خصال الإمامة وحمل أعبائها. والقيام بواجباتها. ونحو تخيير ولي المرأة في عقد الزوجية لأي أكفائها شاء، وتحريم الجمع بين عقدين لإمامين ولزوجين. وتخيير المسافر بين الصيام والإفطار عند من رآه من باب التخيير دون الرخصة[١٦] ونحو تخيير العالم بين التحليل والتحريم عند تقاوم الأشباه وتخيير الحاكم في الحكم بالشيء وضده إذا تقاوما وحظر الجمع بين ذلك[١٧]. في أمثال هذا مما يطول تتبعه. وهذه جمل في كشف هذا الباب. وقد قلنا فيما سلف أن الذي عليه سلف الأمة وفقهاء

---

(١٥) هذا الفصل تكرار للفصل السابق.

(١٦) تمثيل الباقلاني بتخيير المسافر بين الصيام والإفطار لا يصح على مذهب بعض أهل الظاهر حيث أوجبوا الفطر على المسافر.

(١٧) التمثيل بتخيير العالم بين التحليل والتحريم، وتخيير الحاكم في الحكم بين الشيء وضده مبني على القول المرجوح. والقول الراجح في المسألة عند تعادل الأدلة هو الوقف مع البحث عن المرجح. ولا يلجأ للتخيير لأنه أخذٌ بالتشهي، وهو ممنوع في الشرع.

الأمصار القول بأن الواجب من الكفارات الثلاث، وكل مخيِّر فيه على ذلك الوجه واحد بغير عينه دون جميعه.

وقد زعم كثير من القدرية وقوم من نوابت[١٨] الفقهاء، والمتبعين لهم على بدعتهم هذه أن الكفارات الثلاث، وكل مخيِّر فيه واجب بأسره[١٩]. ومحال بزعمهم قول من قال إن الواجب فيه واحد بغير عينه[٢٠].

واعلموا أنه ليس مراد الأمة والفقهاء بقولهم إن الواجب من الكفارات الثلاث واحد بغير عينه أن فيها واحداً بعينه عند الله تعالى هو الذي أوجبه دون غيره حتى لو فعل المكلف غير ذلك الواحد لم يجزئه. وكان بمثابة من فعل شيئاً غير الكفارات الثلاث في أنه فعل غير الواجب ويكون معنى قولهم بغير عينه أنه معين معلوم عند الله تعالى تعلق الوجوب به دون غيره. وإن كان غير معلوم ولا متميز

---

(١٨) النوابت: الأغمار من الأحداث. وهي صفة ذم. انظر القاموس المحيط ص٢٠٦.

(١٩) قد نبهت فيما سبق على أن حقيقة مذهب المعتزلة أنها واجبة على البدل، وليس كما يقول الباقلاني إنها واجبة بأسرها.

(٢٠) تابع إمام الحرمين في تلخيص التقريب ل:(٤٣) ما ذكره الباقلاني هنا، بل زاد عليه أن المعتزلة قالوا: من حنث في يمينه وجب عليه الاعتاق والكسوة والإطعام، ولا نقول إن الواجب واحد من ذلك».

وأما إمام الحرمين في البرهان ٢٦٨/١ – وهو متأخر تأليفاً عن كتابه التلخيص – فقد قال:

«نقل أصحاب المقالات عن أبي هاشم أنه قال: الأشياء كلها واجبة، فإن النفل إن صح عنه فقصاراه نسبة الخلل في العبارة، فإن أبا هاشم اعترف بأن تارك الخلال لا يأثم إثم من ترك واجبات، ويقع الامتثال بواحدة..ثم طول المسألة المتكلمون فألزموه ما سلّمه، وألزموه بأن كلامه يتضمن وجوب إعتاق عبيد جميع العالم.. ثم ذكر بعض الناس لأبي هاشم كلاماً لا يليق بحذقه وكيسه، وهو متقول عليه» نقلته بتصرف، والقصد من نقلي هذا الكلام أن إمام الحرمين اعتمد فيما ذكره في التخليص على ما نقله أصحاب المقالات واعتمد في البرهان على ما تحقق عنده. وهذه المسألة تعتبر نموذجاً للتقول على الخصم، وإثبات ما لم يثبت عنه بطريق الإلزام. واعتمد كثير من الأصوليين على ما ذكره إمام الحرمين في التلخيص والباقلاني في التقريب و منهم ابن برهان في الوصول إلى الأصول ١٧١/١ فلم يقيِّد الوجوب بأنه على البدل وكذلك فعل ابن الحاجب في المنتهى ص٣٤ والشيرازي في شرح اللمع ٢٥٦/١.

ولم أجد من تابع المعتزلة إلاّ ما نسب في المسودة ص٢٥ إلى الكرخي بأنه كان متردداً بين القولين ونسبه الباجي في إحكام الفصول ص٢٠٨ لأبن خويزمنداد والحنفية، ونسبه في البحر ١٨٧/١ للمرتضى.

وينظر ما يتعلق بالمسألة الإحكام للآمدي ١٠٠/١ ، وشرح الكوكب المنير ٣٧٩/١، والميزان للسمرقندي ص١٢٩.

لنا، هذا ليس بقولٍ لأحدٍ من الأمة لأن أقل ما فيه أن يكون معيناً وإن جهلناه، وأن يكون غيره لا يجزئ إذا فعل لأنه غير واجب. وأن يكون قد كلفناه واجباً
ص١٩٨ مخصوصاً من غيره ولم/ يجعل لنا إلى تمييزه سبيلاً، وذلك باطل[٢١] باتفاق.

وإنما يعنون بقولهم إن الواجب من ذلك واحد بغير عينه أن الواجب الذي اشتغلت به الذمة واحد من هذه الثلاثة قد خير في أيها شاء. فإذا لم يفعل ولم يختر إيقاع واحد منها كان الواجب باقياً في الذمة ومتعلقاً بواحد وله فيه الخيار. وإن اختار واحداً منها ففعله صح أن يقال قد تعلق به الوجوب وبرئت به الذمة وإن اختار الجمع بين ذلك أجمع قيل إن الوجوب تعلق بأعظمها ثواباً وأشقها على النفس وأثقلها لكي يثاب على أشقها. وما عداه هو متطوع به. وإنما وجب ذلك لحصول الإجماع على أنه لا بُدَّ من أن يثاب على أعلاها وأعمها نفعاً كما يثاب على أدناها. وإذا فعل الأعلى والأدنى، فقد اتفق على أنه مثاب على الجميع[٢٢] و أجمعوا على أنه لا يجوز أن يكون أحقها بالوجوب أدناها، بل أعلاها وأكثرها ثواباً وجب بهذا الإجماع أن يكون الواجب منها أعلاها.

وقال كثير من الناس: إن العتق هو الواجب منها إذا فعلت معاً لأنه أعمها نفعاً وأكثرها تأثيراً في المال. وهذا مما لا يجب القطع به، لأنه قد يكون ذلك كذلك إذا كانت الحال ما وصفوه في العتق وكانت أعم نفعاً. وقد يكون الإطعام أحياناً أعم نفعاً وأشد لفاقة الفقراء. وأعظم تأثيراً في إقامة النفوس والأرماق. ويكون قدر المكفر به عند القحط والجدب أكثر ثمناً وثلماً للمال من قدر ثمن

---

(٢١) نفى الباقلاني ما نسب إلى جمهور الفقهاء من أنهم يعنون بقولهم (الواجب واحد غير معين) أنه معين عند الله تعلق الوجوب به دون غيره وإن كان غير معلوم للمكلفين، لأن هذا القول يترتب عليه أشياء وهي : عدم إجزاء غيره، وكون المكلف جاهلاً بما كلف به، وكون المكلف به واجباً معيَّناً. وكلها باطلة بالإتفاق. ولكن الرازي في المحصول ٢٦٧/٢/١ قال: «هنا مذهب يرويه أصحابنا عن المعتزلة، ويرويه المعتزلة عن أصحابنا، واتفق الفريقان على فساده، وهو أن الواجب واحد معين عندالله تعالى غير معين عندنا» ثم بيَّن الرازي فساد هذا القول. وعليه يعرف سبب نفي الباقلاني هذا القول عن جمهور الفقهاء. وانظر البحر المحيط١٨٧/١.

(٢٢) يعني الباقلاني بذلك أن المكلف إذا فعل الخصال الثلاث يكون أعلاها هو الواجب ويثاب عليه ثواب الواجب، ويثاب على الباقي ثواب التطوع.

رقبة، ويكون تكلف جمعه وإخراجه[٢٣] إلى أهله أشق وآلم. فعلم أنه لا معتبر بما ادعوه.

فصل: فإن قال قائل: فما تقولون إذا لم يفعل شيئاً من الكفارات، بم يعاقب على تركها جميعها أم على ترك التكفير بواحد منها؟

قيل له: لا بل على ترك الواحد منها فقط. وهذا أحد الأدلة على أن الواجب منها واحد بغير عينه، لأنها لو كانت كلها واجبة لوجب أن تكون واجبة كلها إذا فعلت وجمع بينها. وهذا خلاف الإجماع، وأن يستحق العقاب بترك جميعها إذا جمع بين تروكها. وهذا - أيضاً - خلاف إجماع الأمة. فثبت أن الواجب منها إذا جمع بينها واحد غير معين.

فإن قيل: فعلى أيها يستحق العقاب إذا ترك جميعها؟

قلنا: يجب استحقاقه على أدناها وأخفها وأقلها ثواباً إذا فعل. والدليل على ذلك أنه/ لو فعل لبرئت به الذمة، وأدى به الواجب، وسلِم فاعلها من المعصية ص١٩٩
واستحقاق العقاب، فثبت بذلك ما قلناه. وأن الواجب منها واحد بغير عينه. وأن المستحق من العقاب إنما هو على ترك أدناها إذا جمع بين تروكها.

فصل: واعلموا - رحمكم الله - أن من حق الواجب المخير فيه أن يكون كله مستوياً في الحكم. إما أن يكون مباحاً كله أو ندباً كله أو واجباً كله. ومحال التخيير بين المباح والندب والواجب والنفل، وهذا متفق على فساده. وكذلك يجب أن يكون وقتهما واحداً. لأن ما تغاير وقته فلا تخيير فيه. وأن يكون متميزاً للمكلف على ما قلناه من قبل[٢٤] وهذا ذكر الحجة على أن الواجب من ذلك واحد بغير عينه.

فأحد ما يدل على ذلك ما ذكرناه من الإجماع على أنه إذا جمع بينها لم يكن

---

(٢٣) أصلحها الناسخ في الهامش بـ «صرفه في»، والمعنى واحد.

(٢٤) لقد تقدم ذكر هذه الشروط في صدر هذا الباب. وقد وافقه على معظمها أبو الحسين البصري في المعتمد : ٨٤/١.

كلها واجبة. وإذا جمع بين تروكها لم يستحق العقاب على جميعها، بل على ترك الواحد منها، فلو كانت كلها واجبة لوجب استحقاق العقاب على ترك جميعها. وهذا باطل باتفاق. ولوجب أن يكون سائرها واجبة إذا جمع بينها. وهذا - أيضاً - خروج عن الإجماع فصح ما قلناه(٢٥).

فإن قيل : فما أنكرتم أن يَكون الواجب جميعها قبل الفعل. فإذا فعل المكلف واحداً منها خرج الباقي عن الوجوب؟

قيل له: هذا باطل لأن الأشياء إذا جمع بينها في الوجوب لم يكن فعل البعض منها مسقطاً لفعل باقيها. وإنما يسقط ذلك بخروج وقته أو النسخ له وبفعل الواحد من الكفارات الثلاث لم ينسخ الباقي منها ولا خرج وقته. ولا يخرج المكلف عن صفة من يلزمه فعل باقي ما وجب عليه، فيجب بقاء الواجبات عليه وإن فَعَل الواحد من الكفارات. وهذا خلاف الإجماع فسقط ما قالوه. ويبيِّن هذا ويوضحه أنه إذا اجتمع على المكلف وجوب الصلاة والزكاة والصيام ففعل الواحد من ذلك لم يسقط عنه فعل الباقي لوجوب جميعه عليه لا على البدل والتخيير ، وهذا واضح في إبطال ما قالوه(٢٦).

ومما يدل على ذلك أيضاً اتفاق الأمة قبل حدوث المخالف في ذلك على أن الواجب من الكفارات واحد بغير عينه، فثبت ما قلناه.

فإن قالوا: نحن لا نخالف الإجماع في هذا/ ونقول إنه إذا فعل جميعها
ص٢٠٠ فالواجب منها إما أعلاها أو غيره على الخلاف في ذلك. وكذلك لا نقول قبل أن يفعل أنها واجبة بأسرها على الجمع بينها. وإنما هي واجبة على التخيير، وعلى أن أدونها إذا فعل برئت الذمة به.

---

(٢٥) تقدم ذكر هذا في تحرير مراد جمهور الفقهاء قبل صفحتين.

(٢٦) جواب الباقلاني هذا مبني على أن المعتزلة يقولون بوجوب جميع الخصال من غير قيد البدل، كما يتضح من إلزامهم بوجوب الصلاة والزكاة والصيام. وهم حقيقة لا يقولون بذلك كما هو واضح في كتاب المعتمد للبصري، وهو العمدة في نقل آرائهم.

يقال لهم: هذا هو القول بأن الواجب منها واحد بغير عينه، لأن القائلين بذلك إنما يعنون بقولهم إن الواجب واحد بغير عينه نفس ما قلتم. فصار هذا خلافاً في عبارة لا في معنى(٢٧).

ومن أقوى الأدلة على ذلك إجماع الأمة على أن الله عزَّ وجل قد خيَّر بين أمور حرَّم الجمع بينها، وجعل تعلق الأمر بكل واحد منها. بأن يفعل منفرداً عن غيره كتعلق الأمر بالاخر على وجه سواء. نحو أن يأمره بالعقد على وليته من كل كفؤ لها بدلاً من غيره وتحريمه الجمع بين عقدين على إثنتين ممن خير بين العقد على جميعهم. وكأمر أهل الحل والعقد من الأُمة بالعقد لإمام عند الحاجة إليه وعدم إمام وذي عهد من إمام وتحريمه الجمع بين العقد لإثنين. وكذلك القول في تخيير المفتي والحاكم في الحكم والفتيا بأي الحكمين المتقاومين عنده وتحريمه الجمع بين ذلك. فلو كان التخيير يقتضي إيجاب الجمع بين المخَّير فيه، وهو عندهم لا يجب في حال وجوده وفعله. وإنما يجب قبل كونه لوجب أن يكون قد أوجب على المكلف جميع ما ذكرنا من الجمع بين هذه الأمور المحرم الجمع بينها، لأنه مخيَّر فيها ولتساويها عنده تعالى في معلومه في صفة الوجوب بدعواهم وامتناع تعلقه ببعض ما له صفة الوجوب دون بعض. ولو كان ذلك كذلك لوجب لا محالة الجمع بين هذه الأمور. ولما أطبقت الأمة على إبطال ذلك، وإخراج القائل به عن الملة علم أن الوجوب إنما يتعلق بالواحد منها منفرداً عن غيره. وهذا هو الذي قلناه بعينه.

فصل: فإن قالوا: ما أجمعت الأمة في هذا على ما ادعيتم، بل يجب على المكلف تزويج المرأة من جميع أكفائها. ويلزم الأمة نصب كل من يصلح لإمامتها سقطت مكالمتهم، وظهرت مفارقتهم للدين(٢٨) وقيل لهم مع ذلك فيجب/، إذا فعل ص٢٠١

---

(٢٧) وقد صح عنهم هذا القول، كما في المعتمد، فلماذا لا تنتهي المعركة ويصبح الخلاف لفظياً، كما صرح به جمع من الأصوليين مثل ابن برهان في الوصول إلى الأصول ١/١٧٣ والرازي في المحصول ١/٢/٢٦٦ والشيرازي في شرح اللمع ١/٢٥٦.

(٢٨) هذا الإلزام مبني على أن المعتزلة تقول بوجوب الجميع ليس على التخيير. وهم لا يقولون بذلك فعلاً. وقد صرح أبو الحسين في المعتمد ١/٩٩ بخلاف ما ألزم به المعتزلة هنا. وقال إن الواجب على البدل ضربين، أحدهما كره الله الجمع بينه كتزويج المرأة من كفؤين.

البعض من ذلك أن يبقى وجوب الباقي عليه بحاله، لأنه لم تنقلب صفته، ولا خرج وقته، ولا نسخ بعد وجوبه. فإن مروا - أيضاً - على هذا ازدادوا خروجاً عن الإجماع، وإن أبوه بطل قولهم.

ويقال لهم - أيضاً - أليس إنما يكون الشيء واجباً في الحقيقة عندكم قبل وقوعه. فإذا فعل وصف بالوجوب مجازاً واتساعاً؟

فإن قالوا: نعم. قيل لهم: أوليس هذا المخير فيه محرماً عليه الجمع بين فعله مع فعل الآخر المخير فيه.

فإذا قالوا: أجل[٢٩]. قيل لهم: وهذا التحريم للجمع بين الأفعال قبل وجودها أو إذا وجدت أو بعضها.

فإن قالوا: في حال وجودها أو وجود بعضها أقروا بتحريم الموجود الذي لا يصح تكليف فعله ولا تركه، ولا القدرة عليه، وذلك باطل على أصولهم[٣٠].

وإن قالوا: إنما يحرم الجمع بينها في حال عدمها وقبل فعلها وفعل بعضها. قيل لهم: أليس قد وجب عندكم فعل جميعها قبل التلبس بها وبواحدة منها؟

فإذا قالوا: نعم. قيل لهم: فقد أوجب على المكلف قبل وجودها إيقاع جميعها وحرم عليه مع ذلك الجمع بينها. وهذا بعينه هو تكليف ما لا يطاق[٣١]، والتخليط الظاهر عند سائر الأمة في حكم ما استقر من العبادات، وما جاءت به الشرائع.

وإذا تناقض هذا القول وفسد ثبت أن التخيير بين أمور متساوية الأحوال في المصلحة في العلوم إذا وجدت لا يقتضي إيجاب جميعها وإن تساوت عند الله

---

(٢٩) الباقلاني يقر هنا بأنهم يعترفون بأن الجمع بين خصال المخيَّر فيه يكون حراماً، وهو قبل قليل يلزمهم بجواز الجمع. وبهذا يكون الجدال خرج عن غايته الحميدة، وهي الوصول للحق.

(٣٠) أي على أصول المعتزلة. وقد نقل عنهم إمام الحرمين في الإرشاد ص١٩٨ أنهم يقولون بأن القدرة تتعلق بالمقدور في حالة عدمه. وقالوا بوجوب تقديم الاستطاعة على المقدور وتجوز مقارنتها له حال حدوثه من غير أن تكون متعلقة به.

(٣١) إلزامه للمعتزلة بالقول بالتكليف بما لا يطاق لا يبدو صحيحاً. لأنهم لا يقولون بوجوب فعلها جميعاً قبل التلبس بالفعل، بل يقولون بالوجوب على سبيل البدل. وقولهم يحرم الجمع بينها لا يتناقض مع ما قالوه حتى ينسب لهم القول بالتكليف بما لا يطاق.

تعالى في صفة الوجوب، وهذا واضح في فساد ما دانوا به.

ويدل على فساد قولهم - أيضاً - إنه لو كان المخيَّر فيه واجباً كله قبل وقوعه لوجب على المكلف أن ينوي فعل جميع الكفارات الثلاث على الجمع وعلى وجه ما وجبت عليه قبل الامتثال. وهي كلها عندهم واجبة عليه. فوجب أن ينويها على هذا الوجه، وذلك خلاف الإجماع فسقط ما قالوه[٣٢].

ص٢٠٢ وقد شغب بعضهم فقال عند سؤالنا عن الجامع بين الكفارات الثلاث، أهي واجبة كلها أم/ الواحد منها؟ فقال: هذا سؤال لا معنى له، لأنها بفعلها قد خرجت عن الوجوب، وإنما تكون واجبة قبل الفعل[٣٣].

فيقال له: هذا لا ينجي، لأنها إذا كانت واجبة كلها قبل وجودها كانت إذا فعلت فقد فعل ما كان واجباً كله، ووجب الثواب على جميعها والعقاب على تروكها، فيكون الوجوب متعلقاً بها على وجهٍ واحد، ولا جواب عن ذلك.

وقال بعضهم: لا أعرف الواجب منها إذا جمع بينها.[٣٤]

يقال له: كيف لا تعرف وجوب جميعها. وأنت قد زعمت أن جميعها كان واجباً على حدٍ سواء قبل وقوعها. وإيقاعها على وجه الجمع لا يخرجها عن تعلق الوجوب بسائرها وكونها في المصلحة على وجه واحد. وهذا ظاهر السقوط من قولهم.

وقال بعضهم: إذا جمع بين سائرها كان الواجب منها عند الله واحداً وإثنان منها نفلاً. وهذا خبط منه، لأن الوجوب كان متعلقاً بجميعها على حد سواء،

---

(٣٢) إلزامه للمعتزلة بوجوب أن ينوي المكلف فعل جميع الخصال. إلزام مبني على ما ظنه قولاً لهم. وقد أشرت لعدم صحة نقل ذلك عنهم.

(٣٣) هذا الجواب نقله أبو الحسين في المعتمد ٩٣/١ عن شيخه قاضي القضاة بما هو أكثر تفصيلاً وخلاصته أنه قال: لا نقول بعد إيجادها بأنها واجبة عليه لأن ذلك يفيد لزوم فعلها وهو مستحيل بعد إيجادها، وإنما يقال في الموجود إنه واجب، ولا يقال إنه واجب على أحد.

(٣٤) أجاب قاضي القضاة عن هذا السؤال في المعتمد ٩٣/١ بقوله «إن وجدت معاً لم يكن بعضها يوصف بالوجوب أولى من الآخر، فيلزم أن تخرج كلها عن صفة الوجوب».

فكيف يخرج إثنان منها عن الوجوب، وهو متعلق بهما كتعلقه بما قالوا إنه الواجب عند الله، كل هذا اختلاط ظاهر(٣٥)

فصل: في ذكر شبههم في أن المخيَّر فيه واجب كله.

قالوا: يدل على هذا أمور منها:

إنه لو كان الواجب منها واحداً بغير عينه لكان الواجب غير متميز من غيره مؤدياً إلى الجهل بالواجب(٣٦) وذلك ممتنع في التكليف. وهذا باطل، لأن المخيَّر فيه كالواجب من الرقبة إذا كان في ملكه رقاب كثيرة. وإنما يجب منها عتق واحدة غير معينة. وإذا وقع العتق عليها تعينت. ونحو وجوب قضاء الدين الذي في الذمة، وإخراج الزكاة من دراهم غير معينة. فهذا اتفاق، وليس فيه ما يؤدي إلى الجهل بالواجب. فبطل ما قالوه.

واستدلوا على ذلك بأن قالوا: لو كان بعض المخيَّر فيه هو الواجب بغير
ص٢٠٣ عينه، وكله متساوٍ عند الله تعالى وفي تعلق مصلحة المكلف به لوجب أن يكون قد أوجب سبحانه بعض ما له صفة/ الوجوب، وأسقط وجوب مثله، وذلك ممتنع في حكمته(٣٧).

فيقال لهم: هذا باطل من وجهين:

أحدهما: إنه لا صفة عند الله لما أوجبه وفي معلومه يقتضي وجوبه دون حظره وإباحته. وكذلك القول في كل فعل محكوم فيه ببعض الأحكام، على ما

---

(٣٥) وصف الباقلاني قول خصمه بأنه خبط واختلاط مع أنه موافق لما وضح به رأي جمهور الفقهاء واختاره، ولكن اعتبره خبط لتعارض أقوال خصمه بعضها مع بعض كما يظن الباقلاني. وقد حرر أبو الحسين في المعتمد ٩٤/١ جواب المعتزلة عما تقدم من السؤال بقوله: إن الفرض يسقط بكل واحد منها ، لأن كل واحد منها ساد مسد الآخر على وجه الوجوب، فليس بأن يسقط بأحدها أولى من أن يسقط بالآخر، وذلك غير ممتنع».

(٣٦) لم يذكر أبو الحسين في المعتمد هذا في أدلتهم. ولكنه اشترط أن تكون خصال الواجب المخيَّر متميزة عن بعضها البعض.

(٣٧) هذا الدليل أورده أبو الحسين في المعتمد ٨٨/١ ولكن عبارته «لو وجب واحدةً منها على المكلف لا غير لكان الله سبحانه وتعالى قد خيَّره بين الواجب وبين ما ليس بواجب».

بيناه في صدر الكتاب.

والوجه الأخر: هو أنه لا يمتنع في حكمته أن يوجب بعض ما له صفة الوجوب، (ويسقط مثله)[٣٨]، وبعض ما فيه مصلحة المكلف، ويسقط مثله، بل لا يمتنع أن لا يكلفه شيئاً من مصالحه، لأنه لا يجب عليه سبحانه للعبد شيء على وجه، فسقط ما قالوه[٣٩].

قالوا: ويدل على ذلك - أيضاً - أنه لو كان الواجب من المخيَّر فيه واحداً بغير عينة. كان غير متعين للمكلف، وإنما يتعين عندكم بالفعل له ونية الوجوب. ولو كان ذلك كذلك لوجب أن يكون معيناً عند الله تعالى لكونه سبحانه عالماً بما يفعله المكفِّر من الثلاث وما ينوي وجوبه منها. وإذا كان ذلك معلوماً له. فقد علم أن ذلك الواحد هو الواجب الذي يُفعل ويُعتقد وجوبه، فوجب تعلق الوجوب به وحده. وأن يكون هو المراد لله تعالى دون غيره. وأن يعلم أن غيره ليس بواجب. وأن لا تخيير بين ما يعلم وجوبه. وبين ما يعلم أنه ليس بواجب. وأن لا يجزيء المكلف غير ذلك المعلوم[٤٠] وهذا خلاف الإجماع، فبطل ما (زعموا وثبت ما قلناه)[٤١].

يقال لهم: هذا فاسد من وجوه:

أحدها: إن الوجوب وإن تعيَّن بالفعل واعتقاد الوجوب والنية له. فهو قبل الفعل غير متعيَّن ولا منوي وجوبه، ولا يجب إذا علم الله عزَّ وجل أن المكلف يختار واحداً منه ويفعله أن يكون متغير الوجوب قبل وقوعه، لأنه قبل وقوعه غير

---

(٣٨) هذه العبارة موجودة في المخطوطة. ويبدو أنها زائدة لورودها فيما بعد.

(٣٩) الذي أشعر به أن جواب الباقلاني بعيد جداً عن ما استدل به خصمه، بل أراه حَيْد في الإجابة عن حقيقة الدليل. وما أجاب به الباقلاني إنما هو رد على بعض ما تقتضيه أصولهم لم يرد له ذكر هنا.

(٤٠) هذا الدليل هو عين الدليل السابق مع شيء من التفصيل. و هو إلزام للجمهور ببعض ما يترتب على قولهم «إن الواجب واحد غير معين، يتعين بالفعل» ومنه كون الواجب معيناً عند الله، وتعلق الوجوب به دون غيره، وأن لا يجزئ فعل غيره، ويصبح بذلك التخيير بين ما هو واجب وما ليس بواجب، وهو باطل اتفاقا.

(٤١) الموجود في المخطوط (زعموا ما قلناه) وإصلاح العبارة يتناسب مع السياق.

مفعول ولا منوي وجوبه، فلا يجب أن يكون متعيناً لأجل علم الله تعالى بأنه هو الذي يفعل ويختار وإنما يتعين بالفعل، وقبل أن يفعل فليس بواقع. وإذا كان ذلك كذلك سقط ما تعلقوا به.

ص٢٠٤ ويقال لهم: لو كان ما قلتموه واجباً لوجب تعين رقبة من جملة الرقاب التي في ملك المكفِّر إذا علم الله سبحانه أنه إنما يعتق/ رقبة منها بعينها، وأنه يتعين وجوبها بإيقاع العتق عليها، وهذا خلاف الإجماع، لأنه لا أحد يقول: إن الواجب من هذه الرقاب ما علم الله سبحانه أن العتق يقع عليها دون غيرها حتى لو أعتق المكفر غيرها لم تجزئه، ولم تكن واجبة(٤٢)، فبطل ما قلتموه.

ثم يقال لهم: لو كان علم الله تعالى بإيقاعه يوجب تعيينه ووجوبه دون غيره لم يستنكر أن يكون غيره الذي ليس بواجب لو فعل حالاً محله ونائباً منا به. كما زعم بعض الفقهاء أن الصلاة في أول الوقت نفل، وأنها تنوب مناب الفرض(٤٣). وكما كان المنهي عنه حالاً محل المأمور به. وإذا كان كذلك. وكانت الأمة قد أجمعت على أن التكفير بكل واحد من الكفارات مجزئ وواقع موقع الوجوب، وجب أن لا يضر تعيين الواحدة بالوجوب عند الله عزَّ وجل، وفي معلومه.

فإن قالوا: فقد أجمعت الأمة على أن المكفِّر بكل واحدة منها لو فعلها هي الفرض الواجب. ولا يصح أن يقال إنها نفل أو معصية نائبة مناب الفرض.

---

(٤٢) المعتزلة في دليلهم هذا سلكوا مسلك الإلزام. فأجاب الباقلاني بأننا وإن قلنا بأن الواجب يتعين بفعله والنية له فنحن لا نقول بتعينه قبل فعله ولا يجب أن يكون متعيناً لأجل علم الله بما سيفعله المكلف. وقال الباقلاني: نحن لا نقول إن العتق يقع على ما علم الله أن العتق يقع عليها دون غيرها. بل لو أعتق المكلف غيرها لأجزأته حتى ولو لم يسم واجباً، كما قال بعض الفقهاء: الصلاة في أول الوقت نفل تنوب مناب الفرض. وبذلك لا يضر تعيين الواحدة بالوجوب في علم الله سبحانه وتعالى.

(٤٣) هذا القول منسوب لبعض الحنفية. ونقل الزركشي في البحر المحيط ٢١٤/١ عن السروجي شارح الهداية، إنكار هذه النسبة بقوله: القول بأن الصلاة تجب بأول الوقت، وفي أوله نافلة قول ضعيف نقل عن بعض أصحابنا وليس منقولاً عن أبي حنيفة» وما نسب للحنفية إحدى الروايات عن الكرخي من متقدميهم، كما ذكر ذلك السمرقندي في الميزان ص٢١٨. وكذلك البيضاوي في المنهاج على ما في نهاية السول ٩٠/١.

يقال لهم: فهذا الذي يدل على فساد قولكم بأن تَقَدُمَ علم الله سبحانه باختيار المكلف لأحدها يُعيِّن وجوبه عنده تعالى، وفي معلومه، فبطل ما قلتموه من كل وجه.

والأولى الجواب بما قدمناه، لأنه إذا كانت الكفارة إنما يتعين وجوبها بعلم الله بالتلبس بها، فمحال أن يتلبس بغير ما في المعلوم أنه يتلبس به حتى يقال إنه لو وقع كذلك لناب مناب المعلوم المتلبس به، ولأنه إذا تعين بالتلبس به، فلا شيء منها يوقعه إلاّ وهو المعلوم التلبس به، ومعلوم أنه يتلبس به. فلا يتصور التلبس من ذلك بما ليس بمعلوم[٤٤]، فوجب الاعتماد على ما قلناه.

فصل من فصول القول في ذلك

واعلموا - رحمكم الله - أن المخيَّر فيه عند المعتزلة على ثلاثة أقسام:

فقسم منه مخيَّر فيه. وقد أريد فعله منفرداً من الآخر، وكره الجمع بينه وبين الآخر، كالتخيير في عقد الإمامة وعقد الزوجية، وما جرى مجرى ذلك من كل محرم الجمع بين اثنين منه.

ص٢٠٥ والقسم الثاني منه: مخيَّر فيه. وقد أراد الله سبحانه/ الجمع بين فعله كالكفارت الثلاث، فإذا جمع بينها في الفعل كان الواجب منها واحداً. وهذا الضرب عندهم وإن أ راد الله سبحانه الجمع بينه فما كره ترك اثنين منه. وإذا وقع مع الثلاث، كان كله مراداً. فلذلك قالوا : إن الواجب منه إذا وقع واحدٌ، وإثنان منه ندب[٤٥]. ويجب على هذا القول أن يكون الواجب من ذلك ما تقدر

---

(٤٤) وذلك لأن علم الله سبحانه لا يتخلف تحققه في الخارج، كما أن المكلف يتحقق عنده الواجب من الخصال بموجب اختياره. ولهذا يتغير الواجب منها في حق كل شخص بحسب اختياره. والله سبحانه وتعالى يعلم ما كان وما سيكون وعلمه محجوب عن المكلف. فالذي يعين الواجب فعل المكلف الموافق لعلم الله سبحانه وتعالى.

(٤٥) أبو الحسين في المعتمد ٩٤/١ ذهب إلى أن الفرض يسقط بكل و احد منها، لأن كل واحد منها ساد مسد الآخر في وجه الوجوب، فليس بأن يسقط بأحدها أولى من أن يسقط بالآخر. وهو مخالف لما نقله الباقلاني هنا.

إرادته والكراهة لتركه، وما أريد ضمه إليه ولم يكره تركه هو النفل. وهذا القول منهم نقض ظاهر لقولهم: إن الكفارات الثلاث واجبة كلها قبل الفعل لتساوي حالها في تعلق مصلحة المكلف بكل واحدة منها على وجه واحد، لأنه قول يوجب كون جميعها واجباً إذا وقعت ومرادة. ومكروهاً ترك جميعها إلى رابعٍ سواها ومكروهاً ترك واحدٍ منها بفعل الآخر[٤٦]، لأنه واجب كوجوب تركه سواء قبحت على هذا الأصل كونه تعالى مريداً لجميعها إذا فعلت على وجه واحد، وكارهاً للجمع بين تروكها برابعٍ سواها، أو بأن لا يفعل جملة بغير ترك لها إن كان في فعل العبد ما لا ترك له، أو ما يجوز أن يخلو منه ومن تركه. ويجب أيضاً كونه. كارهاً لترك كل شيء منها بفعل آخر لاستوائها في الوجوب. وذلك يقتضي وجوب الجمع بينها. ويبطل معنى التخيير على ما بيناه من قبل.

والقسم الثالث: مخير في الجمع بينه . وقد أراد الواحد منها . ولم يرد الآخر ولم يكرهه، وذلك عندهم نحو التخيير بين ستر العورة وترك سترها . فإن كثيراً منهم يقول : إنه وإن خُيِّر في ذلك، فإنه قد أراد ستر العورة، ولم يكره ترك ذلك، ولم يرده[٤٧]، وهذا قول يوجب أن يكون سترها نفلاً مراداً فعله، وإن لم يكره تركه. [٤٨] وقد بينا نحن فيما سلف أنه تعالى يريد من المكلف فعل ما يعلم أنه يقع منه من الجمع بين ما يحل جمعه، أو الجمع بين ما يحرم جمعه، أو أن لا يفعل من ذلك شيئاً إذا كان المعلوم أنه لا يفعل شيئاً منه. فأغنى عن هذا التفصيل.

---

(٤٦) قوله مكروه ترك واحد منها بفعل الآخر» قد صرح المعتزلة بخلافه.

قال أبو الحسين في المعتمد ٨٥/١ «ولم يكره ترك كل واحد منها إذا فعل المكلف الآخر».

(٤٧) مراد الباقلاني باسم الإشارة (ذلك) الجمع بين الخصلتين.

(٤٨) هذا اللازم باطل، لأن أبا الحسين ذكر هذه الأقسام في المعتمد ٩٩/١ ومثل بستر العورة لهذا القسم. فقال إن الثوب الثاني مباح. ولم يرد الثوب الأول كما هي ظاهر عبارة الباقلاني هنا .

بـــاب

القول فيما يعلم به التخيير بين الأفعال.

فإن قيل: فبأي شيء يُعلم التخيير بين الفعلين؟

قيل له: إذا علم أنهما متباينان غير ممتنعين ولا أحدهما. وأن وقت تكليفهما واحد. وعلم مع ذلك تساوي حالهما في الحكم بأن يكونا ندبين أو واجبين على ما بيناه من قبل [٤٩] وعلم أنه لم يؤمر بالجمع بينهما.

فإن قيل/ : وما القول الذي به يعلم التخيير بين الأفعال؟. ص٢٠٦

قيل له: قد يعلم ذلك بأن يقول عليه السلام: إن فعلت هذا أجزأك (وإن فعلت هذا أجزأك)[٥٠] وهذا ينوب مناب هذا، ويقوم مقامه. وهذا فرضك إن فعلته. وهذا - أيضاً - فرضك إن فعلته بدلاً منه. وإن فعلت هذا فلا ضيق ولا حرج. وإن فعلت هذا فكذلك، وأمثال هذا من ألفاظ التخيير.

وقد يقع من فعله عليه السلام ما يجرى مجرى البيان بقوله نحو القراءة بحرف. والقراءة تارة بغيره. والمسح تارة ببعض الرأس وبكله أخرى عند مجيز ذلك. والجهر ببسم الله الرحمن الرحيم مرة وتركه أخرى. وجمع الناس للتراويح تارة وتركه أخرى. وليس القصد من هذا تصحيح مسألة بعينها في باب التخيير، ولكن بيان ما علم أنه يفعل تارةً ويفعل غيره أخرى، ويتركه ويفعله على وجه الاتباع لحكم الشرع. فإن هذا ربما كان أوضح في الكشف عن التخيير من القول. وربما حل محله.

وقد يعلم التخيير بين الفعلين بأن يرد التعبد بفعلهما في وقت واحد مع العلم بتضادهما في العقل أو الحكم. فإذا قيل للمكلف قم واقعد، وانطق واسكت عقيب أمرك في وقت واحد وعلم تضاد ذلك علم أنه على التخيير لا على الجمع ،

---

(٤٩) هذه المرة الثالثة التي ذكر فيها ما يشترط في التخيير في هذا الباب.

(٥٠) هذه العبارة أثبتها الناسخ في الهامش وهي لا بد منها لصحة العبارة.

لأن من حكم ما أمر به على الجمع أن يكون ممكناً جائزاً (٥١)، والجمع بين الضدين محال ممتنع. وليس هذا من التعبد في حكم الشرع.

وأماما يجري مجرى التضاد في حكم الشرع، لا في قضية العقل من حيث يحرم الجمع بينهما، فيجب حمل الأمر بهما على التخيير إذا تساوت الحال في نفس المكلف للفعل أو المجتهد المفتي، وهذا نحو الواجب بقوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾[٥٢] وقد ثبت بالإجماع والتوقيف تحريم الاعتداد بالجمع بين الحيض والطهر. وأن الواجب الاعتداد بأحدهما على حسب ما يؤدي إليه الاجتهاد.

وكذلك حكم إلحاق الفرع بالأصل مع تقاوم الأشباه[٥٣] بأصلين متضادين في أن العالم المتقاوم ذلك في نفسه مخيَّر في الرد إلى أيهما شاء. ومحرم عليه الرد إليْهما. وكذلك حكم العامي في الفتاوي المتضادة في حادثة في أنه مخيَّر في الأخذ بقول أي العلماء شاء/ إذا اعتدلوا عنده في العدالة ومنزلة الاجتهاد[٥٤] ص٢٠٧
فيجب تأمل هذا الباب واجراؤه على ترتيب ما وصفناه.

---

(٥١) وقد تقدم في باب تكرار الأمر السابق لهذا تخريج الباقلاني لمثل قم واقعد في وقت واحد أن الواو فيه بمعنى (أو) وقد جعل أبو يعلى في العدة ١٩٨/١ منه قوله تعالى: «وانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع» وبهذا أصبح ما يدل على التخيير ثلاثة أشياء إما القول أو الفعل أو الأمر بمتضادين في زمن واحد.

(٥٢) سورة البقرة : ٢٢٨

(٥٣) في أصل المخطوط (الشبه) وأصلحها الناسخ في الهامش.

(٥٤) حمل هذه الأمثلة الثلاث على ما نحن فيه لا يصح. فالصحيح أن الحكم في هذه الثلاث ليس على التخيير. بل يجب على المجتهد حمل القرء في الآية على ما ترجح عنده من المراد بها. لأن القرء لفظ مشترك بين الحيض والطهر، واللفظ المشترك حكمه التوقف حتى يرد المبين.
وكذلك إلحاق الفرع بالأصل إذا تردد الفرع بين أصلين لا يجوز للمجتهد أن يلحقه بأيهما شاء، فهو ليس مخيَّر، بل يجب عليه أن يلحقه بأقربهما شبهاً منه.
أما العامي إذا تضادت فتاوى المجتهدين عنده فقد ذكر العلماء في المسألة ما يقارب عشرة أقوال، منها ما ذكره المصنف، ولكنه مرجوح، لأن الأخذ بالتشهي وهوى النفس في الشريعة ممنوع. وغيره من الأقوال أرجح منه. والله أعلم.

بـــاب

القول في الفصل بين التخيير والترتيب في التكليف

فإن قال قائل: فما الفصل بين الواجب على الترتيب من الكفارات وغيرها. وبين الواجب على التخيير.

قيل له: الفصل بينهما أن المخيَّر بين أفعال له العدول عن كل واحدٍ منها إلى الآخر بغير عذر هو عدم أحدها أو تعذر الوصول إليه أو لحوق الكلفة والمشقة في فعله.

والواجب على الترتيب لا يجوز في حكم الشرع العدول عن بعضه إلى بعض الذي هو الثاني المرتب على الأول مع وجود الأول، وإمكان التوصل إليه، وعدم الأعذار، وهذا نحو قوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين. فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً﴾(٥٥) وما يجري مجرى ذلك مما يجب بعضه عند عدم البعض، أو تعذره بالأعذار الجارية مجرى العدم (٥٦).

فصل: فإن قال قائل: فما قولكم في المكلف إذا جمع بين الكفارات المرتبة في الفعل، نحو الجمع بين المسح والغسل عند من رأى التخيير في ذلك. وبين العتق والإطعام والصيام، أتقولون إن ذلك مما الجمع بينه مأمور به أمر ندب، أو ليس بمأمور به.

يقال له : هذا على ضربين:

فضرب منه مرتب قد حظر الشرع الجمع بينه ، نحو الجمع بين نكاح الحرة والأمة مع وجود الطول.

---

(٥٥) المجادلة : ٣، ٤. ويوجد حذف في موضعين، حيث اكتفى بموضع الشاهد.

(٥٦) و منه أيضاً كفارة فدية التمتع الثابتة في قوله تعالى : « فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدي. فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم.

ومنه كفارة قتل الخطأ الثابتة بقوله تعالى:﴿وتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين﴾.

ومنه : ما الجمع بينه مندوب إذا وقع ومثاب على بعضه ثواب الواجب، وعلى بعضه ثواب الندب. فيكون المخيَّر فيه بغير ترتيب. وذلك نحو التكفير بالعتق والصيام والإطعام.

فإن قيل : فإذا جمع بين ذلك، فهل أراد الله الجمع بينه محظوراً كان الجمع أو مباحاً أو مندوباً إليه؟

قيل له: أجل، لأنه قد دلت الدلالة بما قد بيناه في أصول الديانات أنه لا يجوز حدوث شيء من المكلف أو غيره مما حلَّ أو حرم أو أبيح أو حظر أو جمع بينه أو فُرق إلاّ وهو مراد لله سبحانه. ولا معتبر عندنا بقول القدرية (٥٧) في هذا الباب.

---

(٥٧) لقد سبق وبينت مذهب أهل السنة والقدرية في أفعال العباد، وينظر في ذلك مجموع الفتاوى ٣٨٩/٨ وما بعدها. والفصل لابن حزم ٦٤/٧ و ما بعدها، وشرح الطحاوية ٦٣٩/٢، ومنهاج السنة ٣٢١/١، والملل والنحل للشهرستاني ٥١/١، وشرح الأصول الخمسة ص ٣٥٥، والمغنى في أبواب العدل والتوحيد ٣/٨.

بـــاب

القول هل يقتضي الأمر إجزاء[1] المأمور به أولاً؟[2]

اختلف الناس في هذا الباب.

فقال الكل من الفقهاء وعامة أهل العلم إنه يقتضي كون المأمور به/ مجزئاً ص٢٠٨ إذا فعل على وجه ما تناوله الأمر.

وقال بعض المتكلمين: إنه لا يدل على إجزائه[3]. وقد كنا قلنا في مواضع من الأمالي[4] وغيرها إن الأشبه أن لا يجزئ وفسرنا ذلك بأنه لا يدل على أن مثل الفعل الذي وقع لا يلزم بعده. وأنه لا يمتنع أن يلزم مثل الواجب فيما بعد وإن فعل بحسب مقتضاه الأمر. ولكنه مع ذلك لا بُدَّ أن يعرض فيه سبب يوجب قضاءه بعد فعله. ومتى عري من كل سبب يوجب القضاء كان ما وجب بعده فرضاً مبتدأ لا يوصف بأنه قضاء بسبب فساد وأمر عرض فيما قبله.

والذي يجب تحصيله وحصر الكلام عليه في هذا الباب أن يقال إن ما يفعل نحو الأمر به والإيجاب له على ضربين:

فضرب منه واجب مجزيء يدل الأمر به مع وقوعه على الصفات والشرائط التي يتناوله الأمر عليها واستكمالها على إجزائه وصحته.

---

(١) ذكر الرازي في المحصول أن الإجزاء له معنيان هما:
الأول – وهو الأصح – أن يكون الإتيان به كافياً في سقوط الأمر لأنه مستجمع لجميع الأمور المعتبرة.
الثاني: المراد به سقوط القضاء. وهذا الذي وقع فيه الخلاف.

(٢) في المخطوطة (أم) بدل (أو).

(٣) نسب هذا القول إلى عبد الجبار بن أحمد أبو الحسين في المعتمد ٩٩/١ وابن برهان في الوصول إلى الأصول ١٥٤/١، والآمدي في الإحكام ١٧٥/٢، والشيرازي في شرح اللمع ٢٦٤/١، وانفرد الرازي في المحصول ٤١٥/٢/١ بنسبته إلى أبي هاشم وأتباعه. وبعض الأصوليين نسبه لبعض المعتزلة بدون تعيين. وانظر في ذلك أيضاً المنتهى لابن الحاجب ص٩٧، والبرهان ٢٥٥/١، وإحكام الفصول ص٢١٨، وإرشاد الفحول ص١٠٥، و شرح تنقيح الفصول ص ٧٦.

(٤) الأمالي: جمع إملاء. وهو ما يملى على طلبة العلم.

والضـرب الآخـر واجب فـعله نحـو الإيجـاب له والأمـر به وقـد دخلـه مع ذلك ضـرب من الخلل إمـا لشئ من قبل المكلف اكتسبه أو لشيء دخل عليه من غير جهته، أو لأجل شيء كان منه قبل التلبس بالفعل المأمور به.

فـأما الأمـر الدال على إجزاء المأمـور وصـحته على تأويل إن فـعل مثل مـتعلقه المـأمور به لا يجب فيما بعد على سبيل القضـاء له، وهي الصـلاة المفـعولة في وقتها بطهارة ونية واستكمال شرائطها وحصول أسباب وجوبها بأمر مبتدأ به، لا لأجل ترك شيء وجب قبلها، ولا لأجل[5] صلاة لزمت لأجل فواتها. ولا لفساد فرض من الصلوات لزمت من أجلها، وليس بين الأمـة خلاف[6] في أن مـا وجب على هذه السـبيل فـهو فرض مبتدأ صـحيح ليس بقضـاء لشيء. ولا مما يجب قضـاؤه إذا فـعل عارياً من جـميع هذه العـوارض والأسبـاب. وإذا كـان كـذلك، وجب أن يدل الأمر بمـا هذه سبيله على إجزاء المأمور به، إذا وقـع مـع حـصـول أسباب وجوبه واستكمال شـرائطه، وأن لا يجب قضـاؤه، وأن لا يكون في نفسه قضاءً لشيء فات أو فسد. وهذا واجب لا محيص منه.

فإن قال قـائل: فهل يستحـيل/ عندكم في حكمة الله وطريقـة التكليف أن يأمر الله سبحانه بالفعل عند أسباب تحصل وشرائط يَقع عليها، فيفعل عند أسبابه وعلى شرائطه. ثم يأمر بفعل آخر مثله بعده على صفته وشرائطه. ص٢٠٩

قـيل له: لا يسـتحـيل ذلك في حكمـته تعـالى، ولكن لا يكو ن المفـعول الثـاني بالأمـر بالثـاني لتـرك الأول ولفـواته ولا لخلل المأمـور به الأول على الوجـوه والشـرائط التي ذكرناها ولا لفواته ولا لخلل لحـقه ودخل فيـه يصيـر من أجله قضاء للأول، بل يكونان فرضين مبتدأين لا تعلق لأحدهـما بالآخر[7]، ولا يكون

---

(٥) في هامش المخطوط (الفوات) بدل الأجل.

(٦) في الحالة التي بينها الباقلاني لا يخالف أحد في وصفها بالإجزاء حتى عبد الجبار بن أحمد.

(٧) هكذا العبارة في المخطوط. ويبدو أن فيها تكراراً وتعقيداً. ولكن مراد المصنف أنه يجوز أن يأمر الله سبحانه بأمر مماثلاً لأمر متقدم امتثل فيه المأمور الأمر كاملاً. بشرط أن لا يكون الأمر بالثاني لأجل خلل في الأول من أي نوع، فيكون الأمر الثاني أمراً مبتدءاً.

الثاني مفعولاً لترك فرض قبله وفساده ولسبب عرض فيه.

وأما الواجب الذي لا يدل الأمر به على إجزائه إذا وقع فهو الذي وقع وقد دخل فيه ضرب من الفساد الذي يلحق الواجب، وهذا الفساد يكون بوجهين: أحدهما كسب للعبد، والآخر مدخول عليه بالفساد، لا من قِبَله.

فالأول: نحو إفساده الحج بالوطء، وما يجري مجراه الذي يجب عليه المضي في فاسده وفعل مثله بعده وقضاءه. وليس لأحد أن يقول ما أنكرتم أن يكون المعنى في فاسد الحج غير واجب من حيث[8] وجب قضاؤه، بعده، لأن وجوب قضائه بعده لا يبقى وجوبه. وإنما الذي يبقي وجوبه سقوط الذم والعقاب بتركه. وقد اتفق على أنه قد ورد الذم والعقاب بترك المضي في فاسد الحج، كما يستحق ذلك بإفساده وتركه إذا تضيق وجوبه، فثبت وجوب المضي في فاسده، ولا يجب أن يقال الذي يدل على وجوب المضي في فاسد الحج استحقاق الثواب عليه[9]، لأنه لا يمتنع ثبوت واجب على سبيل القضاء والابتداء. وإن لم يجعل الله عليه ثواباً. وإن أوجب الذم والعقاب بتركه. ولأن النفل من القُرب عليه ثوابٌ وإن لم يكن واجباً. فوجب الاعتماد على ما بدأنا به.

فصل: وأما الفاسد بسبب مدخول على العبد، فنحو الصلاة عند تضييق وقتها وفرضها، مع الظن بكون المصلي متطهراً، ونسيانه الحدث هذا - أيضاً - مما قد اتفق على وجوبه، وأنه إذا ذكر بعد فعلها/ أنه كان محدِثاً غير متطهر لزمه ص٢١٠
قضاؤها. وسبب وجوب القضاء تركه التطهر على سبيل السهو عن ذلك، والسهو ليس من كسبه ومقدوراته. وإن أجري في الحكم مجرى ما يفسد به الحج وغيره

---

(٨) في المخطوط (حنث) بدل (حيث)

(٩) ما دام أننا وصفنا المضي في الحج الفاسد بالوجوب فقواعد الشريعة تدل على ثبوت الثواب لمن مضى في حجه الفاسد، لأنه فعل واجباً، وفعل الواجب رتب عليه الشرع ثواباً. ويظن البعض أن الأمر بالمضي في الحج الفاسد مادام لا يسقط القضاء لا ثمرة له. وأجيب : إن فيه حكمة عظيمة وهي الستر على المسلم، لأن ما أفسد به حجه أمر مشين وباستمراره على إحرامه وحجه ستر له، وبعضهم قال الحكمة في ذلك مراعاة حرمة المكان والزمان والله أعلم، وهو أحكم الحاكمين.

من فرائضه بفعلٍ من كسب معتمدٍ[١٠] مقصود. والذي يدل على وجوب الصلاة على من هذه حاله في ظن التطهر، وإجماع الأمة على أنه عاصٍ ومستحق للذم على ترك الصلاة، وإن كان محدِثاً مع ظنه الطهارة ولو لم تجب عليه. والحال هذه لم يكن عاصياً بتركها فصح ما قلناه.

فصل: واعلموا - رحمكم الله - أنه ليس مرادنا بالقول إن من الأوامر ما لا يدل على إجزاء المأمور به أن منها ما لا يدل على أنه حسنٌ طاعةٌ مثاب فاعله ومتقرب به. وإنما مرادنا بذلك أنه لا يدل فعله على سبيل الوجوب، والحال ما وصفناها على سقوط فرض مثله بعده. وكذلك إذا قلنا أن من النهي ما لا يدل على فساد المنهي عنه. وليس مرادنا بذلك أنه لا يدل على قبحه إذا كان نهي تحريم، وعلى أنه معصية مستحق عليه الذم والعقاب[١١]. وإنما نعني بذلك أنه لا يدل بكونه منهياً عنه على أنه غير مجزئ في الشيء ولا واقعاً موقع الصحيح نحو الصلاة في الدار المغصوبة، وما نذكره في أحكام النهي.

ومراد الفقهاء بقولهم: إن الأمر يدل على إجزاء المأمور به، والنهي يدل على أنه غير مجزئ أن ما وقع مأموراً به سقط فرض مثله بعد فعله. وما وقع منهياً عنه لم يقع مجزئاً ونائباً عن المأمور به[١٢]. وهذا ليس بمستمر لما ذكرناه من قبل.

---

(١٠) هكذا في المخطوط العين قبل التاء، وقد أورد المصنف في مواضع عدة من هذا الكتاب كلمة (اعتمد) بمعنى (تعمد) وبالرجوع إلى لسان العرب في مادة (عمد) ٣٠٢/٣ وجدته يقول : تعمده واعتمده بمعنى قصده. وقال الكفوي في الكليات ص(١٥١): الاعتماد القصد إلى الشيء والاستناد إليه مع حسن الركون. فتكون اللفظة لها وجه صحيح في اللغة.

(١١) ما ذكره الباقلاني من كون المنهي عنه قد يكون حراماً ومع هذا يكون صحيحاً ذكره الغزالي في المستصفى فقال إنه لا تناقض لأن الحكم بالصحة من أحكام الوضع، والحكم بالحرمة من خطاب التكليف، ومثّل له الغزالي بقول المشرع مثلاً لا تطلق زوجتك وهي حائض، فإن فعلت طلقت عليك. ولا تذبح الشاة بسكين مغصوب فإن فعلت حلت ذبيحتك.

(١٢) ذكر جمع من الأصوليين منهم السمرقندي في الميزان ص١٣٧ أن الخلاف في المسألة مبنى على الخلاف في تعريف الصحيح من العبادات، فعند الجمهور الصحيح : «هو ما أجزأ وأسقط القضاء» وعند المتكلمين : «هو ما وافق الأمر» على ما في شرح الكوكب المنير ٤٦٨/١، والمستصفى ٩٤/١ .
وقال الغزالي: صلاة من ظن أنه متطهر صحيحة عند المتكلمين دون الفقهاء لأنها لا تسقط القضاء.

بـــاب

القول في أن الأمر يتناول الذكر والأنثى والحر والعبد والمؤمن والكافر

واعلموا - رحمكم الله - أنه قد اختلف العلماء في كيفية القول في هذا الباب. فذهب المحققون من الذاهبين إلى إثبات صيغة العموم من الفقهاء والمتكلمين إلى وجوب استغراق اللفظ العام لجميع ما يتناوله الإسم إذا قال تعالى:﴿«يا أيها الناس اتقوا ربكم﴾ـ[1]. و ﴿أيها الذين آمنوا﴾ ونحوه/ لأن ص٢١١
الاسم عندهم واقع على جميع هذه الأصناف[2].

وهذا هو الصحيح إن ثبت القول بالعموم لشمول الإسم لجميعهم. فأما إن لم يثبت ذلك ووجب القول بالوقف فالوجه القول بأنه قول صالح لاستغراق جميعهم ولفريق منهم دون فريق، على ما نبينه في باب القول بالوقف[3].

وقال بعض المثبتين[4] للعموم أن العبد لا يدخل في الخطاب بالعبادات مع

---

(١) النساء : ١، والحج : ١، لقمان: ٣٣

(٢) آيات كثيرة منها في البقرة : ١٠٤، ١٥٣، ١٧٢، ١٧٨، ١٨٣، ٢٠٨، ٢٥٤، ٢٦٤، ٢٦٧، ٢٧٨، ٢٨٢.

(٣) ذهبت طائفة من العلماء إلى أنه لا يوجد للعموم صيغ تخصه. وما ذكروه من الألفاظ إنما هي مشتركة بين أقل الجمع وبين الاستغراق. وبالتالي لا تحمل على أحدهما إلاّ بقرينة. وهذا شأنهم في لفظة «افعل» وغيرها، وهؤلاء يسمون بالواقفية وفي مقدمتهم أبو الحسن الأشعري والمصنف، وبعضهم قال تناول اللفظ لأقل الجمع متيقن، ولكن الوقف فيما زاد على أقل الجمع، ونسب ابن قدامة في الروضة ص٢٢٣ هذا القول إلى محمد بن شجاع الثلجي ونسبه إمام الحرمين إلى البرغوث وابن الراوندي المعتزليين.

(٤) الجمهور على أن العبد داخل. ونفى دخول العبد ابن خويزمنداد ، على ما في إحكام الفصول للباجي ص٢٢٣ ونسبه الشيرازي في شرح اللمع ٢٧٢/١، والزركشي في البحر المحيط ١٨١/٣ لبعض الشافعية.

ويوجد قول ثالث في المسألة وهو إن تضمن الأمر تعبداً دخلوا فيه وإن تضمن ملكاً أو عقداً أو ولاية لم يدخل وبعضهم عبَّر عنه بأنه إن كان الخطاب لحق الله شملهم وإن كان الخطاب لحق الآدميين لم يشملهم . ونسب هذا القول للجصاص الحنفي الزركشي في البحر المحيط. ١٨٢/٣، والآمدي في الإحكام ٢٧٠/٢، وابن الحاجب في المنتهى ص ١١٦، وابن النجار في شرح الكوكب المنير ٢٤٢/٣، ونسبه الزركشي لبعض الشافعية وينظر الأقوال في المسألة البرهان ٣٥٦/١، والمعتمد ٢٠٠/١، والمحصول ٢٠١/٢/١، والقواعد والفوائد الأصولية ص٢٠٩، والعدة ٣٤٨/٢، وإرشاد الفحول ص١٢٨.

كونه عبداً.

واعتلوا لذلك بأنه مملوك [٥] ممنوع تصرفه. وليس يصح أن يستحق عليه تصريف خالقه في العبادة له لأجل ملك مالكه لتصرفه عليه، فوجب خروجه من الخطاب. وهذا باطل، لأن ملك سيده لتصرفه لا يخرجه عن استكمال صفة المكلفين من كمال عقله وآلته ودخوله تحت الاسم وسيده لا يملك عليه من تصرفه إلاّ قدر ما يُملكه خالقه تعالى الذي هو أملك به، وهو سبحانه لم يملكه تصرفه في أوقات صلاته. وتضييق فرائض الله عليه بل لا يملك عليه التصرف في هذه الأوقات، هذا اتفاق. وإذا كان ذلك كذلك سقط ما قالوه. فيجب أن لا يخرج العبد عن اللفظ الموضوع له وللحر إلاّ بدليل يوجب ذلك، وهو غير ما قالوه.

وقد يكون من الأدلة على ذلك أن يكون العبد طفلاً أو مجنوناً أو عاجزاً أو بصفة من لا يصلح تكليفه. وكل من هذه حاله من حرٍ أو عبد مستثنى من الخطاب، وخارج عن التكليف.

وقد يكون من الأدلة على ذلك أن يكون الخطاب وارداً بأمر لا يصح ويتأتى من العبد بحكم الشرع فيه، وذلك نحو الإمامة الكبرى وعقدها، وكل ولاية وأمر لا يصح من العبد في حكم الشرع، فهو لذلك مستثنى من الخطاب المراد به أهل هذه العقود والأحكام[٦].

وقد يكون من الأدلة على ذلك أن يكون خطاباً يتعلق بتنفيذ أحكام الأملاك وما يتعلق بالمال، فلا يدخل العبد فيه. عند من رأى من أهل العلم أن العبد لا يملك بحالٍ من الأحوال. ومن لم يقل ذلك وجب أن يدخله تحت الخطاب بحق الاسم.

---

(٥) (مملوك) استدركها الناسخ في الهامش.

(٦) ذكر إمام الحرمين في كتابه غياث الأمم في التياث الظلم ص٢٩٥ أن من شروط الولاية الحرية. وذكر الإيجي طائفة من الشروط ومنها الحرية وعلل ذلك بقوله «لئلا تشغله خدمة السيد، ولئلا يحتقر فيعصى. المواقف ص٣٩٨. و نقل ابن قدامة في المغني ٩/٣٩ الاتفاق على اشتراط الحرية في القاضي.

فأما علل من قال إن الكافر لا يدخل تحت الخطاب العام فيه وفي غيره فسنذكرها ونعترضها[٧] من بعد إن شاء الله.

واعلموا - رحمكم الله - تعالى / أن الخطاب لأهل كل دين وصفةٍ ونعت يختصون به دون من سواهم يجوز ويصح أن يراد به من ليس له ذلك النعت والوصف إذا صار من أهله، وانتقل عن صفته التي كان عليها، نحوأن يصير العبد حراً والمؤمن كافراً. والكافر مؤمناً. فكذلك القول في كل صفة صح خروج الموصوف عنها إلى صفة من يتناوله الخطاب. ص٢١٢

فأما الصفات التي لا يصح خروج الموصوف عنها فليست من هذا الباب في شيء. نحو كون الذكر ذكراً، والأنثى أنثى، والأب أباً والولد ولداً. وسائر أهل الأنساب، لأن هذه صفات لا يمكن الخروج عنها.

وإذا نزل الخطاب في زمن النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: (يا أيها الذين آمنوا، ويا أيها المسلمون، وأتباع النبي صلى الله عليه وسلم وأمثال ذلك، فظاهره يقتضي توجهه إلى من حصل إذ ذاك بهذه الصفات، وإن أريد به من يحدث من بعده ويكون عليها، فبدليل يقترن بالخطاب. وتوقيف يقال فيه إنه متناول للموجودين الحاصلين على هذه الصفات. ومن سيكون ويحصل عليها إلى يوم القيامة، وبهذا التوقيف وأمثاله صار الخطاب بالإيمان والعبادات خطاباً لأهل عصر النبي صلى الله عليه وسلم، وأهل كل عصر إلى حين انقطاع التكليف[٨]. فأما دخول الكافر في قوله : يا أيها الذين آمنوا، وأمثاله فمحال، لأنه ليس ممن يتناوله الاسم مع بقائه على الكفر، فإن صار مؤمناً صح دخوله تحت الخطاب.

---

(٧) بعد فصلين في هذا الكتاب.

(٨) قال الرازي في المحصول /١ /٢/ ٦٣٤ «وذلك لا يتناول من يحدث بعدهم إلا بدليل منفصل يدل على أن حكم من يأتي بعد ذلك كحكم الحاضرين» والأدلة المنفصلة الدالة على الدخول كثيرة ومعلومة من دين محمد صلى الله عليه وسلم بالضرورة ومن ذلك قوله تعالى: (وما أرسلناك إلا كافة للناس) وقوله صلى الله عليه وسلم «بعثت إلى الناس كافة الأحمر والأسود» أخرجه أحمد عن ابن عباس. وذهب بعض الحنفية والحنابلة على ما في البحر المحيط ٣ / ١٨٤ على أنهم يدخلون فيه من اللفظ، لا بدليل منفصل.

بـــــاب[1]

القول في بيان دخول النساء في خطاب الرجال[2]

وقد قال كثير ممن قال بالعموم إنه لا يجوز دخول النساء تحت مجرد خطاب الذكور.

وقال – ايضاً – ذلك من لم يقل بالعموم، وهذا هو الصحيح الذي به نقول[3]. وقد قاله الشافعي وغيره[4] من العلماء وأهل اللغة، وأورده في قوله

---

(١) في المخطوط (فصل) وطريقته تقتضي أن يكون (باب) لأنه موضوع مستقل.

(٢) محل النزاع في المسألة ما اتصل بواو الجماعة مثل افعلوا ويفعلون. وجمع المذكر السالم كالمسلمين. ولكن لا يدخلن في لفظ الرجال قطعاً. انظر ذلك في روضة الناظر لابن قدامة ص٢٣٦ .

(٣) القول بعدم دخول النساء في جمع المذكر السالم وما اتصل بواو الجماعة إلا بدليل قال به الجمهور على ما في البحر المحيط ٣ / ١٧٨ .

وذهب جماعة الى القول بدخولهن ونسبه الشيرازي في شرح اللمع ١ / ٢٧٣ لأبي بكر بن داود من أهل الظاهر، ولأصحاب أبي حنيفة، وبعض الشافعية ونسبه ابن الحاجب في المنتهى ص١١٥ « لبعض الحنابلة. ونسبه في البحر المحيط ٣ / ١٧٨ للإمام أبي حنيفة وبعض اتباعه كالسرخسي ولبعض الحنابلة ولأهل الظاهر ولابن خويزمنداد. ونسبه الآمدي في الإحكام ٢ / ١٠٤ للحنابلة وابن داود الظاهري. ونقله القرافي في شرح تنقيح الفصول ص١٩٨ عن القاضي عبد الوهاب المالكي.

وقال ابن النجار في شرح الكوكب ٣ / ٢٣٥ هو ظاهر كلام أحمد وبه قال أكثر أصحابنا والحنفية وبعض الشافعية خلافاً لأبي الخطاب والطوفي من الحنابلة.

ويوجد قول ثالث: وهو في حقيقته جمع بين القولين وهو أن النساء يدخلن بقضية تغليب الذكور على الإناث جرى في عرف العرب ونزل القرآن عليه، ولا يدخلن بأصل الوضع. والناظر في أدلة من قال بالدخول ومن منع الدخول وجد أنها لا تتوارد على محل واحد، فالذي ينفي الدخول ينفي ذلك بأصل الوضع، والذي يقول بالدخول استدل بالعرف، ولو تقابل الفريقان وجها لوجه لوضع كل منهما سلاحه، وعادت المسألة إلى الوفاق. وممن قال بالقول الثالث إمام الحرمين في البرهان ١ / ٣٥٨ ، وتابعه عليه الغزالي في المنخول ص١٤٣ . وبعضهم يعبر عن القول الثالث بعبارة أخرى وهي: إنهن يدخلن مجازاً لا حقيقة، وهذا على القول بأن الألفاظ العرفية مجازات لغوية، وينظر في المسألة أيضاً إرشاد الفحول ص١٢٨، والعدة ٢ / ٣٥٤، والمحصول ١ / ٢ / ٦٢٣، ونهاية السول مع البدخشي ٢ / ٨٨، والمسودة ص٩٩ .

(٤) قال في البحر المحيط ٣ / ١٧٨ نسبه للشافعي القفال الشاشي وأبو الحسين بن القطان وابو حامد الاسفرائيني والماوردي في الحاوي والروياني في البحر وابن القشيري.

تعالى: ﴿يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال﴾[٥]. قال: وإنما يتناول ذلك الرجال دون النساء.

والحجة لهذا القول اتفاق أهل اللغة على أن للواحدة من النساء والإثنتين منهن، والجمع أسماء تخصهن دون الرجال نحو قوله: مؤمنة ومسلمة ومؤمنات ومسلمات / وفعلت وفعلتا وفعلن. وإذا كان ذلك كذلك كن مخصوصات باسم ص٢١٣
التأنيث، والرجال مخصوصون بأسماء التذكير، ولذلك قال سبحانه: ﴿إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات – إلى قوله – والذاكرين الله كثيراً والذاكرات﴾[٦] في أمثال ذلك من الآيات. كقوله تعالى: ﴿والحافظين فروجهم والحافظات﴾[٧] فلم يقتصر في الجمع بين النساء والرجال في الخطاب على لفظ التذكير، بل فرّق بينهن وبين الرجال بالاسم الموضوع لكل فريق منهم.

وأما من قال: إنهن يدخلن في خطاب الرجال، لأجل اتفاق أهل اللغة على أنه إذا اجتمع التذكير والتأنيث غلب التذكير، فإنه قول صحيح، غير أنه لا يوجب دخول النساء في خطاب الرجال إذا لم يذكرن معهم[٨]. لأن أهل اللغة لم يقولوا إن إطلاق إسم التذكير يجب أن يدخل فيه المؤنث نحو الظاهر من غير أن يتقدم علم باجتماعهما، وحمل ظاهر التذكير على المذكر هو الواجب إلا أن يقوم دليل على أنه قد أريد به المؤنث أيضاً. فإن علم جمعهما في الذكر غلب التذكير، وإذا ذكرن مع الرجال وجب خروجهن من الخطاب بمثل ما يجب خروج بعض الرجال منه، نحو الجنون والعجز والطفولية، والأمور المزيلة للتكليف. وقد يكون الدليل المخرج لهن من الخطاب مع لحوق الاسم بهن أن يكون وارداً بحكم لا

(٥) سورة الأنفال : ٦٥ .

(٦) سورة الأحزاب : ٣٥ .

(٧) سورة الأحزاب : ٣٥ .

(٨) أما إذا ذكرن معهم بلفظ خاص فقطعا لا يدخلن باتفاق. ولذلك قد يعترض على استدلال الباقلاني بقوله تعالى : (إن المسلمين والمسلمات) بأنها خارجة عن محل النزاع .

يصح من النساء في حكم الشرع، نحو ما يجب من ذكر الإمامة والقضاء[٩]، وغير ذلك من الولايات والأمور التي حَكَم الشرع بأنهن ليس من أهلها، أو ورود توقيف بأنهن مستثنيات من الخطاب.

فصل: ولا خلاف - ايضاً - في أنه إذا قال سبحانه: يا أيها الرجال البالغون، والعاقلون وذوي الأبصار والألباب، وماجرى مجرى ذلك لم يدخل فيه الأطفال، لأن الاسم غير جارٍ عليهم، وإن بلغوا بعد الطفولية، واستكملوا صفات التكليف صح دخولهم تحت الاسم على ما بيناه من قبل.

---

(٩) ذكر الإيجي في المواقف ص٣٩٨ أن الذكورية شرط في الإمامة بالاجماع. وأما القضاء فقد خالف في اشتراط الذكورية فيه ابن جرير الطبري، وذهب أبو حنيفة إلى أنه تجوز أن تكون قاضية في غير الحدود. والجمهور استدلوا على عدم جواز توليها القضاء بقوله صلى الله عليه وسلم «ما افلح قوم ولوا أمرهم امرأة» ولعدم تولية الرسول صلى الله عليه وسلم لها ذلك ولا من بعده من الخلفاء في العصور المفضلة.

ص٢١٤

بـــاب /

الكلام في أن النبي صلى الله عليه وسلم داخل في كل خطاب باسم يتناوله وغيره من الأمة

واعلموا - رحمكم الله - أن الواجب في هذا الباب لو ثبت القول بالعموم(١) وجوب دخول النبي صلى الله عليه وسلم في كل خطاب يتناوله وغيره من الأمة،نحو قوله تعالى: ياعبادي، ويا أيها الناس، ويأيها الذين آمنوا، ويا أولي الألباب، ويأهل البصائر، ونحو ذلك، لأنه عليه السلام مستحق لجميع هذه الأسماء، وأحق بأكثرها من جميع أمته، فيجب بحكم الظاهر(٢) دخوله تحت الاسم.

ولا وجه لاعتلال من أخرجه من حكم هذا الخطاب(٣)، لأجل أنه قد خص بفرائض وعبادات فُرق فيها بينه وبين الأمة، لأن تخصصه بذلك بالأدلة التي أوجبت إفراده بها لا يمنع من دخوله معهم، أو صحة دخوله معهم على القول بالوقف في الأسماء العامة أو الصالحة للعموم على قول أهل الوقف.

يبين هذا ويوضحه أنه قد فرق بين الحائض والطاهر والمقيم والمسافر والحر والعبد في كثير من أحكام العبادات، ثم لم يمنع ذلك من دخول الجميع تحت

---

(١) قول الباقلاني «لوثبت القول بالعموم» لأنه لم يثبت عنده أن أهل اللغة وضعوا ألفاظاً خاصة بالعموم، بل هي مشتركة بين أقل الجمع والعموم، فيلزم التوقف حتى يرد الدليل.

(٢) يعني أن الظاهر من هذه الألفاظ تناولها له.

(٣) لم أجد من الأصوليين من سمى القائلين بعدم دخول الرسول صلى الله عليه وسلم فيما هو صالح له ولأمته، بل نسب هذا القول لمجهولين. وذكر إمام الحرمين في البرهان ١ / ٣٦٥ قولاً ثالثاً نسبه للصيرفي والحليمي ولم يرتضه.وهو أنه إذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم مأموراً بتبليغه لم يدخل. ومثل له ابن الحاجب في المنتهى ص١١٧ بقوله تعالى: «قل للمؤمنين» كما نسبه للصيرفي والحليمي الزركشي في البحر المحيط ٣ / ١٨٩ . وحجتهم عدم دخول المخاطب في عموم خطابه، وكونه له خصوصيات.

ونقل ابن النجار في شرح الكوكب ٣ / ٢٤٨ قولاً رابعاً. وهو أنه يدخل في خطاب القرآن دون خطاب السنة. وينظر ما يتعلق بالأقوال في المسألة: إرشاد الفحول ص١٢٩ والإحكام للآمدي ٢ / ٢٧٢، والمحصول ١ / ٢ / ٢٠٠، وشرح تنقيح الفصول ص١٩٧، والمسودة ص٣٣، والقواعد والفوائد الأصولية للبعلي ص٢٠٧. ونهاية السول مع البدخشي ٢ / ٨٩، والمستصفى ٢ / ٨١ .

الاسم العام الشامل لهم عند أصحاب العموم أو صلاح دخول سائرهم فيه عند أهل الوقف، وإنما يعلم إفراده بما أُفرد به من الحكم بخطاب موضوع له دون غيره، نحو قوله سبحان ﴿خالصة لك﴾[4] وقوله تعالى: ﴿محمد رسول الله﴾[5] وقوله تعالى: ﴿بلغ ما أنزل إليك من ربك﴾[6]، وقوله تعال ﴿فاصدع بماتؤمر﴾[7] وقوله تعالى﴿يا أيها النبي حسبك الله﴾[8] وأمثال ذلك، أو بتوقيفه عليه السلام، على أنه مفرد بالحكم، أو على خروجه منه مع لحوق الاسم به، فيجب إذا كان ذلك كذلك دخوله مع الأمة في الخطاب العام فيه وفيهم، أو الصالح لاشتماله عليه وعليهم.

فإن قيل: قد أوجبتم بهذا أن يكون موروثاً بقوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾[9] وقوله تعالى: ﴿إن امرىء هلك﴾[10]، وأمثال ذلك.

قيل له: هذا واجب بحق الظاهر عند القائلين بالعموم. وإنما وجب العدول عنه/ بتوقيفه على أنه وغيره من الأنبياء عليهم السلام لا يورثون. وقد أوضحنا صحة هذه في الكلام في فدك[11] وأن النبي صلى الله عليه وسلم لا يورث في ص٢١٥

(٤) سورة الأحزاب : ٥٠.

(٥) سورة الفتح : ٢٩.

(٦) سورة المائدة : ٦٧.

(٧) سورة الحجر : ٩٤.

(٨) سورة الأنفال : ٦٤.

(٩) سورة النساء : ١١.

(١٠) سورة النساء : ١٧٦.

(١١) فدك: أرض بخيبر. وقصة مطالبة فاطمة رضي الله عنها بميراثها من فدك أخرجها البخاري ومسلم أخرجها البخاري في كتاب الخمس، باب فرض الخمس برقم ٣٠٩٢ ، ٣٠٩٣ ، وفي كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب قرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم برقم ٣٧١١، ٣٧١٢، وفي كتاب المغازي باب غزوة خيبر برقم ٤٢٤٠، ٤٢٤١، وفي كتاب الفرائض برقم ٦٧٢٥، ٦٧٢٦ .

وأخرجه مسلم في كتاب الجهاد، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم «لانورث ماتركناه صدقة» برقم ١٣٨٠، ١٧٥٩، وأحمد في المسند ١ / ١٠ وغيرهم، ولفظ حديث عائشة عند البخاري قالت: أن فاطمة والعباس عليهما السلام أتيا أبا بكر يلتمسان ميراثهما من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهما حينئذ يطلبان أرضيهما من فدك وسهمهما من خيبر، فقال لها أبو بكر سمعت رسول الله صلّى الله عليه وسلم يقول: لا نورث ما تركناه صدقة».

كتب الإمامة[١٢] بما يغني الناظر فيه.

وأما القائلون بالوقف، فإنهم يقولون يصلح توجه هذا الخطاب إليه وإلى غيره. وإنما خرج من صلاح توجيهه إليه بقوله صلى الله عليه وسلم: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركنا فهو صدقة»[١٣]

فصل: وكل خطاب ورد بذكره واسمه عليه السلام الخاص له، أو بالكناية عنه، فإن حكمه ومتضمنه مقصور عليه، بحق الظاهر، إلا أن يدل على مساواة غيره له من الأمة فيه دليل. وهذا نحو قوله تعالى: ﴿يا أيها المزمل قم الليل إلا قليلاً﴾[١٤] الآية. وقوله تعالى: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك﴾[١٥] وقوله سبحانه: يا أيها النبي إذا نكحت أو طلقت فانكح من العدد كذا او طلق كذا ونحوه. وكل ما ورد من هذا الخطاب وأمثاله، فهو مقصور عليه بحق ظاهره، ولا وجه لإدخال غيره من أمته فيه إلا بدليل يوجب التسوية بينهما في الحكم، وبمثل هذا وجب قصر خطاب زيد على زيد دون عمرو. وخطاب المؤمن عليه دون الكافر، وخطاب العبد عليه دون الحر، وخطاب الذكر عليه دون الأنثى. بحق ظاهر الاسم.

فصل: فأما اعتلال من اعتل لوجوب دخول أمته معه عليه السلام في الخطاب والأحكام الواردين على هذا الوجه بأن ما يثبت أنه شرع للنبي صلى الله عليه

---

(١٢) للباقلاني أربع كتب في الإمامة، لا نعلم بوجود شيء منها. وقد أشرت لها في ص٧٩ من المجلد الأول من هذا الكتاب. وقد ذكرها القاضي عياض في ترجمته. واستفاد ابن حزم في الفصل ٤ / ٢٢٥ من كتابه الإمامة الكبيرة.

(١٣) الحديث بلفظ (نحن) غير موجود في شيءمن الكتب الستة على ماقاله ابن كثير في تحفة الطالب ص٢٥٠، وأقرب لفظ موجود «إنا معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة» أخرجه أحمد ٢ / ٤٦٢، والترمذي في الشمائل المحمدية برقم (٣٨٥)، وأخرجه النسائي في كتاب قسمة الفيء ٧ / ١٣٥، أما لفظ البخاري ومسلم فقد تقدم في حاشية (١١) وانظر في تخريجه الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص٨٥، والمعتبر للزركشي ص١٤٧ .

(١٤) سورة المزمل: ١

(١٥) سورة المائدة: ٦٧

وسلم وجب كونه شرعاً للأمة فإنه باطل[١٦] لأنه اعتلال بنفس المذهب. وقد ثبت أن الشرع في الأصل قد ورد بأمور وأحكام خص النبي صلى الله عليه وسلم بها دون أمته، وأحكام خصت الأمة بها دون النبي صلى الله عليه وسلم، فليس لأحد أن يقول: الأصل في هذا الباب دخوله معهم في الحكم إلا أن يستثنيه دليل أولى من قول من قال: الأصل فيه إفراده بالخطاب بالاسم المتناول له وحده إلا أن يدخل غيره فيه بدليل. وفي تقاوم القولين دليل على سقوطهما، وحمل كل لفظ ورد على موجب ظاهره ومقتضاه. وإنما دخلت الأمة في حكم قوله تعالى:
ص٢١٦ ﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء / فطلقوهن لعدتهن﴾[١٧] لأنه تعالى ابتدأ بذكره تعظيما له وتخصصاً، وثنى بذكره باسم الجمع فحمل عليه وعليهم، لأن حقيقة الجمع لا تتأتى فيه وحده عليه السلام.

وأما قوله سبحانه: ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك، ولتكونن من الخاسرين﴾[١٨] فظاهره خطاب له. وإنما حمل على أن المراد به الأمة للعلم بأنه خارج على وجه الوعيد والتحذير لهم مع سبق العلم بأنه عليه السلام لا يشرك لقوله تعالى: ﴿ولقد إخترناهم على علم على العالمين﴾[١٩] وأمثال ذلك. وأما قوله سبحانه: ﴿وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك

---

(١٦) نقل القول بدخول الأمة في الخطاب الخاص بالرسول صلى الله عليه وسلم ابن النجار في شرح الكوكب ٣ / ٢١٨ عن الإمام أحمد وأكثر أصحابه والحنفية والمالكية. وقالوا لا يختص به إلا بدليل يخصه. وقال ابن النجار هؤلاء يقولون بدخولهم بالعرف وليس بوضع اللغة. ونسب القول بعدم الدخول لأكثر الشافعية وبعض الحنابلة. والمعتزلة والأشاعرة. وموضع النزاع فيما لم توجد قرينة تدل على خصوصيته وينبغي أن يخرج عن محل النزاع ما كان موجها إليه وليس هو المراد. بل المراد به أمته دونه مثل قوله تعالى: ﴿لإن أشركت ليحبطن عملك﴾. لأنه لا يتأتى منه الشرك ولكن وجه إليه الخطاب لأنه أقدر على التحمل. فهو من باب «إياك اعني واسمعي ياجارة». وينظر الأقوال في المسألة البحر المحيط ٣ / ١٨٦، ونهاية السول مع البدخشي ٢ / ٨٨، والمستصفى ٢ / ٦٥، والبرهان ١ / ٣٦٧، والعدة ١ / ٣١٨، وارشاد الفحول ص١٢٩، والمحصول ١ / ٢ / ٦٢٠، والإحكام للآمدي ٢ / ٢٦٠.

(١٧) سورة الطلاق : ١

(١٨) سورة الزمر : ٦٥

(١٩) سورة الدخان : ١٨

من دون المؤمنين﴾[٢٠] فقول ظاهره يوجب إفراده عليه السلام بجعل المرأة زوجة له بلفظ الهبة وقولها وهبتُ نفسي لك يا رسول الله، لأنه لا يمكن أن يكون أراد بقوله خالصة لك أنها زوجة لك دون غيرك. لأن هذا حكم كل زوجة لمؤمن في أنها ليست بزوجة لغيره، فثبت أن مثل هذا الخطاب لا يحتمل دخول غيره فيه، فلا وجه لحمل من حمل قوله تعالى: ﴿خالصة لك﴾ من أهل العراق[٢١] على أن المراد به أنها خالصة لك بغير مهرٍ أو خالصة لك: أي أنها لا تحل لأحد من بعدك، لأنه لم يجرِ للصداق ذكر في الخطاب. وإنما جرى ذكر الهبة في قوله: وهبت نفسها للنبي، فوجب أنها تحل له وحده بلفظ الهبة. وكذلك فلا معنى لقولهم إن المراد بقوله خالصة لك أنها لا تحل لأحد بعدك، لأن هذه حال جميع أزواجه بلفظ الهبة كن أزواجاً أو بلفظ النكاح. وهذه جملة كاشفة عن الواجب في هذا الباب.

---

(٢٠) سورة الأحزاب : ٥٠

(٢١) أجمعت الأمة على أنه لا نكاح إلا بمهر حتى ولو توافق الزوجان على نفي المهر وإنما النزاع في جواز انعقاد النكاح بلفظ الهبة هل هو خاص بالرسول صلى الله عليه وسلم أو عام له ولأمته. فذهب الجمهور وأبو بكر الرازي الحنفي إلى أن انعقاد النكاح بلفظ الهبة خاص به صلى الله عليه وسلم. وذهب الحنفية إلى أنه عام له ولأمته، وإنما كانت الخصوصية في الآية للرسول صلى الله عليه وسلم في استباحة البضع من غير بدل. وقال ابن قدامة في المغني ٦ / ٥٣٣: وقال الثوري والحسن بن صالح وأبو حنيفة وأصحابه وأبو ثور وأبو عبيد وداود ينعقد بلفظ الهبة والصدقة والبيع والتمليك. وقال مالك ينعقد بذلك إذا ذكر المهر. وانظر أيضاً اللباب في الجمع بين السنة والكتاب للمنبجي ٢ / ٦٦٢ ، والمحلى ٩ / ٤٦٤، والمهذب للشيرازي ٢ / ٤١، وتحفة الفقهاء للسمرقندي ٢ / ١٧٦، ١٩٩ .

بـــاب
القول في أن الكافر مخاطب بالعبادات أم لا ؟

واعلموا ـ رحمكم الله – أنه لاخلاف بين سلف الأمة وفقهائها والدهماء من خَلفِها في أن الكافر مخاطب مأمور بمعرفة الله جلَّ وعزَّ وتصديق رسله عليهم السلام والإيمان بهم.

ص٢١٧ وقد قال قوم بعد هذا الإجماع أن العلم بالله تعالى وصدق رسله / يقع إضطراراً وابتداء في النفس. فالمكلف لذلك غير مأمور به.

وزعم آخرون من أهل الأهواء أن العلم بذلك اكتساب،ولكنه غير مأمور به لشبهٍ ليس هذا موضع ذكرها(١).

وزعم الجاحظ(٢) أن العلم بذلك يقع اضطراراً في طباع نامية بعد النظر والاستدلال. وان من لم يقع له العلم بالتوحيد والنبوة بعد نظره فإنه معذور غير كافر ولا ملوم، وليس بذي طبع نامٍ.

---

(١) نقل الإجماع على وجوب معرفة الله عزَّ وجل وتصديق رسله ابن النجار في شرح الكوكب المنير ١ / ٥٠١، والزركشي في البحر المحيط ١ / ٣٩٧، والبعلي في القواعد والفوائد الأصولية ص ٤٩، والباجي في إحكام الفصول ص٢٢٤، والسمرقندي في الميزان ص١٩٠ . وحكى المازري عن قوم من المبتدعة أن الكفار غيرمخاطبين بهذه المعارف، وبعضهم قال إنهم غير مخاطبين لأنها ضرورية. وبعضهم اعترف أنها كسبية نظرية، ولكنه غير مخاطب بها. على مافي البحر المحيط. واختلف في أول واجبٍ على المكلف، فالأكثر على أنه معرفة الله سبحانه، وقيل هو النظر فيها لأنه واجب وهو قبلها، وقيل أول جزء من النظر، وقيل القصد إلى النظر. وثبوت وجوب معرفة الله عند المعتزلة هو العقل، وعند الجمهور هو السمع. وينظر في ذلك المواقف للإيجي ص٢٨، والإرشاد لإمام الحرمين ص٢٩ .

(٢) هو عمرو بن بحر بن محبوب الكناني، أبو عثمان، كان قبيح الخلقة، وسمي بالجاحظ لجحوظ عينيه. كان أديباً ذكياً، درس مؤلفات الفلاسفة اليونانيين وتأثر بها. أصبح على رأس طائفة من المعتزلة تسمى باسمه. أصيب بالشلل النصفي في آخر حياته. ولد بالبصرة وتوفي بها سنة ٢٥٥ هـ له عدة مؤلفات منها: البيان والتبيين، والبخلاء وسلوة الحريف في المناظرة بين الربيع والخريف، والحيوان، والتاج، والفتيا، والمحاسن والأضداد الذي نشره المستشرق فلوتن سنة ١٣١٥ هـ. والعرجان والبرصان والقرعان، له ترجمة في فرق وطبقات المعتزلة ص٧٣، وشذرات الذهب ٢ / ١٢١، ووفيات الأعيان ٣ / ١٤٠.

وزعم عبيد الله بن الحسن العنبري البصري(٣) أن كل من أداه اجتهاده إلى شيء من المذاهب في أصول الدين وفروعه فقد أصاب.

واختلف في معنى قوله أصاب اختلافاً سنذكره في باب الكلام في الاجتهاد من هذا الكتاب إن شاء الله(٤).

والصحيح من هذه الجملة أن الكافر مكلف لمعرفة الله تعالى وصدق رسله ومأمور بذلك وغير مضطر إليه لا ابتداء وإلهاماً، ولا بعد نظر. وقد دللناعلى هذه

---

(٣) هو عبيد الله بن الحسن بن حصين بن أبي الحر العنبري القاضي المحدث. قال عنه أبو داود: كان فقيها وقال النسائي: فقيه بصري ثقة. قال ابن سعد: ولي القضاء بالبصرة وكان ثقة عاقلاً. وثقه غير واحد. ولد سنة ١٠٥هـ وتولى القضاء سنة ١٥٧هـ وتوفي سنة ١٦٨هـ روى له مسلم في صحيحه حديثاً واحداً في ذكر موت أبي سلمة بن عبد الأسد. كان يقول: دل القرآن على القدر والإجبار وكلاهما صحيح، فمن قال بأيهما أصاب. وقال عن نفاة القدر ومثبتوه: هؤلاء قوم عظموا الله، وأولئك نزهوا الله. وكان يقول عن قتال طلحة والزبير لعلي كله طاعة. وكان ابن قتيبة لايقبل أقواله لأجل هذه الآراء. له ترجمة في تهذيب التهذيب ٧ / ٨ .

(٤) الصحيح أن العنبري لا يقول إن كل مجتهد في الأصول مصيب مطلقاً بل يريد به.

(أ) الخلاف بين الفرق الإسلامية فقط دون الكفار من يهود ونصارى ووثنيين.

(ب) المخطىء معذور فيما أخطأ، ولكن الحق في جهة واحدة. وذلك بإرجاع ما ورد فيه النقل مطلقاً إلى ماورد مقيداً مفصلاً. وهذا هو العدل في نسبة الأقوال وهو المسلك الذي نتبعه عند تعارض النصوص الشرعية. وخاصة وأنه قد تقدم في ترجمته أنه خرج له مسلم ووثقه جمع من أهل العلم، وتولى القضاء عشر سنين. ومما نقل عنه مقيداً.

أولاً: قال ابن برهان في الوصول إلى الأصول ٢ / ٣٣٨: والصحيح ما حكاه عنه الجاحظ أنه قال: كل ما يتعلق بخلاف أهل الملل لنا فهو مما يعتقد أن الحق فيه في جهة واحدة، والمخالف مبطل قطعا كمخالفة اليهود والنصارى، وأما الخلاف الجاري بين أهل الملة كالمعتزلة والخوارج فإنه يزعم أن الحق في جهة واحدة غير أن المخطىء معذور فيما أخطأ»

ثانياً: قال ابن حجر في تهذيب التهذيب ٧ / ٨: «كان يقول: دل القرآن على القدر والإجبار وكلاهما صحيح، فمن قال بأيهما أصاب. وقال هؤلاء قوم عظموا الله وأولئك نزهوا الله. وكان يقول عن قتال طلحةوالزبير لعلي كله طاعة».

ثالثاً: قال أبو الحسين في المعتمد ٢ / ٩٨٨ إن العنبري يقول: إن المجتهدين في الأصول من أهل القبلة كالموحدة والمشبهة وأهل العدل والقدرية مصيبون»

رابعاً: قال إمام الحرمين في كتاب المجتهدين من تلخيص التقريب ص٢٧: وأشهر الروايتين عنه أنا أصوب كل مجتهد في الذين تجمعهم الملة، وأما الكفرة فلا يصوبون».

الجملة في أصول الديانات بما يغني الناظر فيه إن شاء الله.

فصل: وقد اختلف الناس بعد هذه الجملة في تكليف الكافر العبادات، نحو الصلاة والزكاة والحج، وترك المحظورات.

فقال الجمهور منهم: إنه مخاطب بالصلوات(٥) وجميع فرائض الدين وترك جميع المحظورات. ومخاطب بذلك كخطاب المؤمن، ولكنه مخاطب بفعل ذلك على شرط ما تصح مما سنذكره. وهذا هو الصحيح الذي نذهب إليه.

وقال كثير من الفقهاء والمتكلمين: إن الكافر غير مخاطب بالعبادات، وإن كان مخاطباً بالمعرفة والإقرار(٦).

وقد قلنا من قبل إن الكافرين لا يجب أن يدخلوا مع المؤمنين، (ولا)(٧) يصلح أن يدخلوا إلا في خطاب واسم موضوع لهم وللمؤمنين أو صالح لهم جميعاً نحو

---

(٥) في الهامش العبادات بدل الصلوات.

(٦) نسب القول بدخول الكفار أبو يعلى في العدة ٢ / ٣٥٨ للمتكلمين من الأشعرية والمعتزلة، وقال هو أصح الروايتين عن أحمد واختاره، وكذلك تلميذه أبو الخطاب في التمهيد ١ / ٢٩٩ . ونقله أبو الحسين في المعتمد ١ / ٢٩٤ عن الشيخين يعني أبا علي وأبا هاشم الجبائيان. ونسبه إمام الحرمين في البرهان ١ / ١٠٧ لظاهر مذهب الشافعي. ونسبه السمرقندي في الميزان ص ١٩٤ إلى أهل الحديث والمعتزلة وحنفية العراق. ونسبه الزركشي في البحر ١ / ٣٩٨ الى الشافعي وأكثر أصحابه وللكرخي والجصاص ولظاهر مذهب مالك. ونقل القول بعدم الدخول الباجي في إحكام الفصول ص٢٢٤ عن ابن خويزمنداد. ونقله السمرقندي عن حنفية ما وراء النهر إلا ما استثني في عهودهم كحرمة الربا ووجوب الحدود والقصاص. ونقله الزركشي عن جمهور الحنفية وعبد الجبار بن أحمد والشيخ أبي حامد الاسفرائيني. ونقله أبو يعلى وأبو الخطاب عن الجرجاني من الحنفية. وينظر في هذه المسألة أيضاً المحصول للرازي ١ / ٢ / ٣٩٩، وروضة الناظر ص٥٠، والمسودة ص٢٦، وأصول السرخسي ١ / ٧٤، والمستصفى ١ / ٩١، وشرح الكوكب المنير ١ / ٤٩٩ .

ويوجد قول ثالث وهو أنهم مخاطبون بالنواهي والمعاملات دون العبادات. وهو رواية عن أحمد كما في التمهيد والعدة. ونقل بعض الأصوليين عدم وجود خلاف في تكليفهم بالنواهي على ما في البحر المحيط. ويوجد قول رابع وهو أن المرتد مكلف دون الكافر الأصلي على ما في البحر المحيط. ١ / ٤٠٢ ويوجد قول خامس وهو أنهم مكلفون بما عدا الجهاد نقله القرافي في شرح التنقيح ص١٦٦ وقال لا أدري أين وجدته.

ويوجد قول سادس وهو الوقف حكاه الشيخ أبو حامد الاسفرائيني عن الأشعري على ما في البحر المحيط ١ / ٤٠٢ .

(٧) في المخطوطة (أو) بدل (ولا).

قوله: يا أيها الناس، وياعبادي، ويا أولي الأبصار والألباب، وأمثال ذلك.

واعلموا - رحمكم الله - إننا لم نوجب خطاب الكافر بالعبادات بقضية العقل وإيجابه لخطابهم بذلك، لأنه قد كان يجوز فيه وضع هذه العبادات عنهم إذا كانوا كافرين وإلزامها المؤمنين، ويجوز - أيضاً - اختلاف عبادات المؤمنين
فيها، وقد ورد الشرع / فيهم بهذا الجائز فخولف بين فرض الحائض والطاهر ص٢١٨
والمقيم والمسافر والحر والعبد والذكر والأنثى مع تساويهم في فرض الإيمان والتصديق على جميعهم. ولاشك - أيضا - أنه قد كان جائزاً إسقاط العبادات عن الكافرين وإلزامها للمؤمنين[٨]. وإنما يوجب تعبدهم بها من ناحية السمع والتوقيف فقط.

فإن قال قائل: وما الدليل على ذلك من جهة السمع؟

قيل له: قوله تعالى: ﴿ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين، ولم نك نطعم المسكين﴾[٩]. وأخبر سبحانه عنهم بحصول العذاب عليهم بترك الصلاة والإطعام، والخوض في لغو[١٠] القول تحذيراً للمؤمنين من مواقعة مثل ما سلكهم في سقر.

فإن قالوا: ما أنكرتم أن لا يكون في الآية دليل على ما قلتم، لأجل أنه لم يخبر هو سبحانه عن نزول العذاب بهم لترك الصلوات. وإنما أخبر عنهم أنهم قالوا ذلك، وقولهم ليس بحجة ولا دليل.

يقال لهم: هذا باطل، لأن الأمة متفقة، وجميع أهل التأويل على أن الله تعالى مصدق لهم في هذا القول، وأنه إنما أخبرنا به عنهم تحذيراً لسائر المكلفين من تروك الصلوات والإطعام، والخوض بالباطل، وترغيباً في فعل ذلك، ولو كانوا

---

(٨) يعني أنه يجوز عقلا عدم تكليف الكفار بفروع الشريعة، لأن المشرع قد أسقط بعض التكاليف عن الحائض والمسافر والعبيد مع استوائهم في وجوب الإيمان عليهم.

(٩) سورة المدثر : ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ .

(١٠) وهو الذي تشير إليه الآية: ٤٥ من المدثر ﴿وكنا نخوض مع الخائضين﴾.

كاذبين في قولهم هذا لوجب[١١] تكذيبهم فيه، وبيان خطئهم، ولم يكن في ذكره ترغيب في فعل الصلاة. لأنهم إن لم يكونوا معاقبين بترك هذه العبادات المذكورة كانوا مظلومين بالعقاب على ما ليس بذنب من أفعالهم، وكأنهم قالوا إنما سَلَكَنا في سقر ما ليس يحرم. ومثل هذا لا يقع به ترغيب للمؤمنين ولا ترهيب، بل هو حقيق بالرد والنكير على أن الله تعالى أخبر عنهم بالعقاب على نسق تروك جميع هذه العبادات إلى قوله تعالى: ﴿وكنا نكذب بيوم الدين﴾[١٢] فيجب أن يكونوا غير معذبين على ذلك، لأن هذا قول لهم، لا لله تعالى[١٣]. وذلك باطل باتفاق، فسقط ما قالوه.

فإن قال: ما أنكرتم أن يكون العقاب إنما يستحق على التكذيب بيوم الدين فقط، فلمَّا ضامه ترك الصلاة غلَّظ العقاب(عليهم.

قيل لهم: لا يجوز تغليظ العقاب)[١٤] بفعل مباح وترك صلاة لا تجب لأنه تغليظ لعقاب الذنب بما ليس بذنب، وكذلك لا يجوز العقاب على المباح من ص٢١٩ الأفعال./

فصل: فإن قالوا: ما أنكرتم أن يكونوا إنما عوقبوا على ترك الصلاة والإطعام، والخوض بالباطل لإخراجهم أنفسهم بالكفر الذي فعلوه عن صحة العلم بقبح ترك الصلاة والإطعام.

يقال لهم: هذا باطل لأمرين:

أحدهما: أنه خلاف الظاهر، لأن الخبر ورد عنهم بأن العذاب كان على ترك الصلاة والإطعام، لا على ترك العلم بقبح ذلك، لأن ترك العلم بقبح ترك الصلاة، ليس هو نفس ترك الصلاة. ولا وجه لترك الظاهر بغير حجة.

---

(١١) وقع الباقلاني فيما ينكره بشدة على المعتزلة وهو قولهم بوجوب الأصلح على الله، ولو قال (لكذبهم فيه) لكان أسلم

(١٢) المدثر : ٤٦ .

(١٣) في المخطوط (له) بدل (لله) والإضمار هنا يتنافى مع ما يجب لله سبحانه.

(١٤) ما بين القوسين استدركه الناسخ في الهامش.

والوجه الآخر: إنه كان يجب أن يكون عقاب الكافر الذي يفعل القتل والخوض بالباطل، مثل عقاب الكافر الذي لم يفعل ذلك، لأنهما جميعاً قد أخرجا أنفسهما بفعل الكفر عن صحة العلم بقبح القتل، وترك الصلاة، وقبح كل قبيح، وفي الاتفاق على تفاصيل عقاب من فعل هذه الأمور على عقاب من لم يفعلها ممن لم يقتل ولم يزن أقوى دليل على سقوط ما قالوه.

ويقال لهم: ويجب - أيضا - على اعتلالكم هذا أن لا يستحق الكافر العقاب على ترك الصلاة، لأنها لا تصح منه مع كفره، ولا على ترك فعل العلم بقبحها، لأنه مع الجهل بالله سبحانه وصدق رسله عليهم السلام قد أخرج نفسه عن صحة فعل العلم بقبح ترك الصلاة، لأن قبح ذلك لا يعلم إلاّ من جهة السمع باتفاق، دون قضية العقل. فإذا جهل خالقه سبحانه خرج عن صحة فعل العلم بقبح تركها. ومتى خرج عن ذلك خرج عن كونه مكلفاً للعلم بقبحه،كما أنه لمَّا خرج بكفره عن صحة فعل التقرب بالصلاة خرج عن صحة التكليف بفعلها، ولا جواب عن ذلك.

(وكذلك فيجب على موضوع هذه العلة أن يكون من ترك النظر والاستدلال على التوحيد والنبوة معذوراً في ترك المعرفة لذلك، لأنه بترك النظر قد أخرج نفسه عن صحة كونه عالماً بما فرض عليه من معرفة التوحيد وصدق النبوة، وإذا أجمع المسلمون قاطبة على بطلان ذلك بطل ما اعتلوا به)[١٥].

وإن قال منهم قائل: ما أنكرتم أن يكونوا إنما أرادوا بقولهم لم نك من المصلين أي لم نك من المؤمنين المصدقين بوجوب الصلاة، وإن يجري ذلك مجرى قوله عليه السلام: «نهيت عن قتل المصلين»[١٦] ولم يرد بذلك النهي عن قتل من

---

(١٥) ما بين القوسين استدركه الناسخ في الهامش.

(١٦) رواه بهذا اللفظ الطبراني في الكبير ١٨ / ٢٦ ، وعزاه له الهيثمي في مجمع الزوائد ١ / ٢٩٦، وقال الهيثمي: فيه عامر بن يساف وهو منكر الحديث. وعزاه أيضاً للبزار، وفيه موسى عبيدة وهو متروك. ورواه أبو يعلى في مسنده ٤ / ١٦٢ برقم (٤١٢٨ ، ٤١٢٩) عن أنس بلفظ «نهيتُ عن ضرب المصلي»، وكذلك أخرجه بهذا اللفظ البخاري في الأدب المفرد برقم (١٦٣)، وأورده الألباني في صحيح الأدب =

فعل الركوع والسجود. وإنما أراد نهيت عن قتل المؤمنين المقرين بجملة الشرع الذي منه الصلاة.

يقال لهم: هذا - أيضاً - غير جائز المصير إليه، لأنه خلاف الظاهر، لأن جمع المصلين اسم لفاعلي الصلاة دون المصدقين بوجوبها، وكذلك لا يقال في

ص٢٢٠ المصدق بوجوب الشرع والصلاة إنه مصلي وإن ترك الصلاة، فَعلم بهذا أن / تسمية العالم بوجوب الصلاة مصلياً ومن أهل الصلاة إنما يجري عليه مجازاً واتساعاً، ولا وجه لترك الظاهر إلى المجاز بغير دليل، فسقط ما قالوه.

ومما يدل على ذلك - أيضاً - قوله تعالى: ﴿والذين لا يدعون مع الله إلهً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلاّ بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق آثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة - إلى قوله - إلا من تاب﴾(١٧) فأخبر سبحانه بتضاعف عقاب الجامع بين الشرك والقتل والزنا، ولو لم يكن الكافر مأموراً بترك القتل والزنا ومتقرباً بالترك لهما إلى الله تعالى واجتنابهما لوجهه سبحانه لم يتضعف عذابه على عذاب مشركٍ لا قَتَل ولا زنا، ولما كان نص هذه الآية وإجماع الأمة بخلاف ذلك ثبت أنه عاصٍ بالقتل والزنا مع المقام على كفره، ولن يعصي إلا بفعل ما نهي عنه وطولب بتركه وإجتنابه. وقد علم أنه لايصح التقرب منه بترك الزنا وتجنبه لوجه الله تعالى إلا بعد معرفته وتصديق رسله، فعلم أنه مأمور بتركه على هذا الوجه بشريطة تقديم فعل الإيمان والتصديق، وكذلك هو مأمور بترك جميع المحظورات، وفعل العبادات بهذه الشريطة. وهذا واضح.

= المفرد برقم ١٢١ / ١٦٣ وحسنه، وله شاهد من حديث أبي هريرة في مسند أبي يعلى ٤ / ١٤٥٥ . وذكره الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة برقم (٢٣٧٩) وذكره السيوطي في الجامع الصغير برقم (٩٢٨٩) بلفظ «نهيت عن المصلين» وعزاه للطبراني في الكبير. ورمز له بالصحة. وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير برقم ٦٧٨٥. وينظر في تخريجه: الفتح الكبير ٣ / ٢٦٥، وفيض القدير ٦ / ٢٩٠.

(١٧) سورة الفرقان : ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠ .

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون المراد بقوله تعالى: ﴿يضاعف له العذاب يوم القيامة﴾[18] أنه يضاعف له العذاب على كل ذنب فعل مما ذكر في الآية. ولم يرد تضاعفه على الجمع بينها[19].

يقال له: هذا باطل من قِبَل أن ظاهر هذه الآية يقتضي تضاعف العذاب على الجمع بين الشرك والزنا والقتل وتعاظم عذاب الجامع بين ذلك. ولو أراد تضاعف العذاب على كل واحد من ذلك لأفرده بالذكر، وتضاعف العذاب عليه،[20] فكان يجب أن يقال: والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر، ومن يفعل ذلك يضاعف له العذاب. وينسق عليه الزنا والقتل، ليعلم بذلك تضاعف العذاب على كل ذنبٍ منها. وإذا جمعها في الذكر وقال: ومن يفعل ذلك يلق آثاماً يضاعف له العذاب. اقتضى الظاهر أن يضاعف العذاب على الجمع بينهما المعطوف عليه بقوله: ومن يفعل ذلك بعد ذكرها بهذا، فبطل ما قالوه على أن الظاهر يعطي إن كان الأمر على ما قالوه أن المنفرد بفعل كل واحدٍ منها يضاعف له العذاب. والجامع بينها يضاعف – أيضاً – له ذلك، وهو أحق به لعظم جرمه. وإذا كان ذلك كذلك ثبت ما قلناه. / ص٢٢١

فإن قالوا: ما أنكرتم أن يكون إنما يضاعف العذاب على الجامع بين هذه الذنوب من أهل الشرك، لإخراجه نفسه عن صحة العلم بقبح القتل والزنا، لا لأجل مقامه على الشرك والإنكار.

يقال لهم: لو كان ذلك كذلك لتضاعف العذاب بنفس الكفر، وإن لم يفعل المشرك قتلاً ولا زنا لإخراجه نفسه بالشرك عن صحة العلم بقبح ذلك حتى لا يكون بين الجامع بين هذه الذنوب من أهل الشرك وبين المنفرد بالشرك فرق،

---

(١٨) سورة الفرقان: ٦٩ .

(١٩) في المخطوط (الجميع) بدل (الجمع).

(٢٠) أي لأفرد تضاعف العذاب عليه بالذكر.

وهذا باطل بما قدمناه[٢١].

ومما يدل على ذلك إجماع الأمة على أن الكافر مأثوم ومعاقب ملوم على تكذيب الرسل عليهم السلام، وجحد نبوتهم وقتلهم وقتالهم ومعذب بذلك، كما أنه معذب على الكفر بالله عزَّ وجلَّ. وهذا مما لا اختلاف فيه. ولا يمكن أحداً أن يقول إنهم غير مأمورين بتصديق الرسل عليهم السلام ولا معذبين ولا عاصين بتكذيبهم وقتالهم وقتلهم[٢٢] وإن استجاز بعضهم أن يقول إنهم غير معذبين ولا عاصين بترك الصلاة والصيام وشرائع الاسلام. وإذا ثبت أنهم عصاة بتكذيب الرسل وقتلهم وقتالهم، وثبت باتفاق أنه لا يصح منهم العلم بصدق الرسل وصحة معجزاتهم وتحريم قتالهم إلا بعد معرفة الله سبحانه، وكونه منفرداً بالقدرة على ماظهر من آياتهم[٢٣] وجب أن يكونوا مأمورين بالعلم بصدقهم وصحة آياتهم بشريطة تقديم معرفة الله تعالى. وماهو مختص بالقدرة عليه. وكذلك هم مأمورون بالعبادات وترك المحظورات بهذه الشريطة. وهذا مما لا سبيل لهم إلى دفعه. وهذه النكتة مبطلة لشبههم التي يعتمدون عليها في إحالة تكليف الكافر للعبادات مع المقام على الكفر.

فصل:ذكر ما تعلق به المخالفون في هذا الباب والجواب عنه.

وقد اعتمدوا في إحالة تكليف الكافر العبادات بأنها لا تصح منه على وجه القربة إلى الله سبحانه مع المقام على كفره، فاستحال لذلك أمره بها، وهذا ساقط ومنتقض بالاتفاق على أن المحدث مأمور بفعل الصلاة. وقد اتفق على استحالة وقوع الصلاة منه على وجه القربة مع كونه محدثاً، ولكنه لما صحَّ منه

---

(٢١) أضاف إمام الحرمين في تلخيص التقريب ل: ٤٧ للاستدلال على تكليف الكفار بفروع الشريعة قوله تعالى: ﴿وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة﴾ وقوله تعالى: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة﴾ وقوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾

(٢٢) تقدم في أول الباب نقل الإجماع على أن الكافر مكلف بالإيمان بالله ورسله.

(٢٣) أي آيات الرسل التي أظهرها الله على أيديهم كمعجزات.

إزالة الحدث بالطهارة. وكان له إلى ذلك سبيل صح تكليفه فعلها بشريطة إزالة الحدث، وأمثال هذا في الشرع كثير، وكذلك الكافر مأمور بفعل العبادات بهذه الشريطة، وله إلى معرفة الله عز وجل وإزالة الكفر سبيل، فبطل ما قالوه / ص٢٢٢

ويدل على فساد هذا الاعتلال أنه يوجب إسقاط فرض تصديق الرسل وقتالهم ورد شرائعهم، لأجل أنه لا يصح باتفاق منهم معرفة صدق الرسل وصحة آياتهم وتحريم تكذيبهم والرد عليهم مع الكفر والجهل بمُرسلهم تبارك وتعالى. وهذا خروج عن الاجماع. وقد بينا أن الأمة متفقة على أنهم مأمورون بتصديقهم بشريطة تقديم المعرفة، وذلك صحيح متأتٍ منهم، فسقط ما قالوه سقوطاً ظاهراً.

واستدلوا - أيضاً - على سقوط العبادات عن الكافرين بأن قالوا: لو كانت واجبةً عليهم في حال الكفر لوجب عليهم قضاؤها إذا أسلموا، كما يجب ذلك على تارك الصلاة من المسلمين المخاطبين بها إذا تركها، وأكدوا هذا الدليل بأن قالوا: إنما يجب قضاء الفرض لأنه لم يفعل فقط. ولذلك تساوت حال تارك الصلاة من المسلمين عامداً وساهياً، وكذلك يجب إذا ترك الكافر الصلوات وغيرها أن يلزمه قضاؤها. قالوا: على أن تارك الصلاة جاحداً لوجوبها بالكفر أسوأ حالاً وأعظم جرماً من تاركها من المسلمين مع العلم بوجوبها. فإذا وجب قضاؤها على المسلمين عامداً أو ساهياً كان وجوب ذلك مع الكفر والجحد بالترك لها أولى[٢٤].

فيقال لهم: ما قلتموه غير لازم، لأننا نبين فيما بعد أن القضاء لكل عبادة وجبت بخروج وقتها على المسلم والكافر فرض مبتدأ ثانٍ غير واجب بحق الأمر الأول. وإذا كان ذلك كذلك لم يجب القضاء على مسلم ولا كافر فيما فرَّطا فيه متى لم يرد أمر ثاني بوجوب قضاء ما مضى وقته. ومما يوضح ذلك ويبين أن القضاء لم يجب لأجل ترك المقضي، وإنما يجب بفرض ثان أن القضاء قد

---

(٢٤) في متن المخطوط (له آكد) بدل (لها أولى).

يسقط مع تقدم وجوب المقضي، ويجب وإن لم يجب المقضي. فلهذا قالت الأمة: إن قضاء الصيام واجب على الحائض وأن يلزمها الصيام مع الحيض. وأن قضاء الجمعة غير واجب على من فاتته، أو اعتمد تركها مع الاتفاق على وجوبها عليه. فثبت بهذا أنه ليس القضاء لأجل ترك فعل المقضي. ولا تقدم وجوبه، وإنما يوجبه أمر ثان.

ص٢٢٣ وإن اعتل معتل منهم في سقوط العبادات عن / الكافر بأنها لو كانت واجبة عليه لوجب عليه الزكاة مع إسلامه. فلما اتفق على سقوطها دلّ ذلك على أنه غير مخاطب بها في حال كفره. وهذا باطل، لأننا قد دللنا بما سلف على أنه مخاطب بالزكاة وسائر العبادات وإخراجها، وأداؤها مع إسلام الكافر ممكن مثاب باتفاق الكل. ولو بقي عليه الوجوب للزمه للإخراج. ولكان ذلك صحيحاً منه باتفاق. وإنما لم يلزمه ذلك لأن الله تعالى خفف محنته[٢٥] وأسقط ذلك عنه. ولو لم يسقطه لكان واجباً.

فإن قالوا: الاجماع على سقوطه يدل على أنه كان غير مخاطب به.

قيل لهم: هذا باطل، وفي هذه الدعوى وقع النزاع، وليس بين الأمة خلاف في أنه يجوز ورود السمع بإسقاط ما كان وجب وتقدم فرضه. وهذا منه، فبطل ماقالوه.

فإن قيل: فبأي دليل أسقطتم عنه ما علمتم تقدم وجوبه عليه؟

قيل لهم: بإجماع الأمة على سقوط ذلك عنه، وكونه غير واجب عليه. فعلمنا بتلك الأدلة كونه مخاطباً بها. وبهذا الاجماع علمنا سقوطها عنه، ولا جواب عن ذلك، وعلى هذا الذي قلناه دلّ قوله تعالى: ﴿قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم

---

(٢٥) يعني الباقلاني بتخفيف محنته. بأنه لو أوجب على الكافر قضاء ما فاته من الواجبات من يوم بلوغه إلى يوم إسلامه لشق ذلك عليه مع علمنا بكثرة التكاليف البدنية والمالية. وبعضهم يقول إنما أسقط عمن أسلم قضاء ما فاته ترغيباً له في الدخول في الإسلام. لأنه لو كان الشرع يطالبه بقضاء ما فاته. وهو لا يزال يفكر في الدخول في الاسلام فإنه ينفر من الدخول في الدين بسبب إلزامه بقضاء ما فاته، والذي قد يكون واجباً عليه لعديد من السنوات.

ما قد سلف﴾[٢٦] وعموم هذا عند مثبتي العموم يقتضي غفران جميع ما سلف وسقوط كل ما كان واجباً عليهم وكذلك قوله عليه السلام: «الاسلام يجب ما قبله»[٢٧]. ومعناه أنه يقطع وجوب ما كان وجب من الفرائض والعقاب والذم إلا ماقام دليله، لأن الجب إنما هو القطع، فثبت بذلك ما قلناه وسقط ما اعتلوا به. وأما الكافر إذا أسلم مع بقاء الوقت، فهو مخاطب بالصلاة لبقاء وقتها، وبمثابة الطفل إذا بلغ والحائض إذا طهرت. وليس ذلك بمشبهٍ لوجوب الزكاة وتعلقها في ذمته وصحة إخراجه لها، لأن الإخراج لما وجب منها لا وقت له محصور، وإنما يجري ذلك مجرى الواجب من قضاء الدَيْن، فافترق الأمران.

واستدل بعضهم على ذلك ممن يقول إن المرتد يجب عليه قضاء العبادات من الصيام والصلاة وغير ذلك إذا رجع إلى الإسلام مما تركه أيام ردته بأنه لو كان الكافر الأصلي واجباً عليه هذه العبادات لجرى مجرى المرتد في وجوب القضاء عليه، ولمَّا افترقا في هذا الباب علم أن المرتد مخاطب مع ردته بها. وأن الكافرالأصلي غير مخاطب بها.

يقال لهم: أما هذا الاعتلال فساقط / على قول من لا يوجب على المرتد ص٢٢٤
قضاء شيء من ذلك. ومن قال من هذا الفريق بوجوب الحج عليه إذا عاد إلى الإسلام لا يجعل هذا الحج قضاء، وإنما يجعله حجة الإسلام وفرضاً مبتدأ، لأنه قد أبطل حجه وعمله بردته، واستؤنفت عليه الفرائض عند إسلامه فزالت المعارضة عنهم بالحج[٢٨].

---

(٢٦) سورة الأنفال : ٣٨.

(٢٧) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب الإسلام يهدم ما قبله وكذا الحج والعمرة في حديث طويل يحكي ما قاله عمرو بن العاص عندما حضرته الوفاة، وفيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمرو بن العاص عندما أسلم: «أما علمت أن الإسلام يهدم ما كان قبله.» برقم (١٢١) والنووي على مسلم ٢ / ١٣٨، وأخرجه احمد في المسند عن عمرو بن العاص ٤ / ١٩٨، ٢٠٤، والحاكم ٣ / ٤٥٤ بلفظ: الإسلام يجب ما قبله من الذنوب. وصحح إسناده الألباني في إرواء الغليل برقم (١٢٨٠)، وأخرجه أبو عوانة في صحيحه: ١ / ٧٠ وفيه (يهدم) بدل (يجب).

(٢٨) ذهب مالك وابو حنيفة الى أن المرتد إذا عاد إلى الإسلام لزمه إعادة الحج لأن ردته أحبطته =

ثم يقال لهم: قد بيَّنا فيما مضى أن القضاء فرض ثانٍ على كل من وجب عليه من كافر أصلي ومرتد ومسلم سها أو فرط أو اعتمد، وإذا كان ذلك كذلك سقط ما قلتموه. ولو أن الله عزَّ وجلَّ سوَّى بين الكافر الأصلي عند إسلامه وبين المرتد عند إسلامه ومفارقته ردته في وجوب القضاء لوجب عليهما وجوباً متساوياً، ولا يجب عليه تعالى متى تفضل على الكافر الأصلي باسقاط قضاء العبادات اسقاطها عن المرتد. ولا وجه لقول من قال من أصحاب الشافعي إن المرتد إنما وجب عليه قضاء العبادات التي تركها في حال ردته، لأنه قد كان مسلماً ملتزماً لأحكام المسلمين فلزمته لذلك وإن ارتد لالتزامه ذلك، لأن هذا باطل، ولا يلزم العبد الفرض لالتزامه له، وإنما يلزمه لإيجاب الله سبحانه ذلك عليه. ولو لم يلتزم العبد ما ألزمه الله لم يخرج بذلك عن أن يكون لازماً له. ولو التزم ما لم يُلزمه الله تعالى لم يلزمه ذلك. فلا وجه لقولهم إن المرتد إلتزم أحكام المسلمين،(٢٩) هذا على أن المرتد لم يلتزم العبادات في حال ردته وتركه لها،

= لقوله تعالى: ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر، فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة﴾. وذهب الشافعي إلى أنه لا حج على المرتد إذا رجع للإسلام لأنه سبق له الحج ولا يبطل بالردة. وينظر في ذلك أحكام القرآن لابن العربي ١ / ١٤٨ وروح المعاني للألوسي ٢ / ١١٠، وتفسير القرطبي ٣ / ٤٨، والكشاف للزمخشري ١ / ١٩٦ .

(٢٩) هذه العبارة وردت في المهذب للشيرازي ١ / ٢٠٢. وما ذكره الباقلاني من التفريق بين الكافر الأصلي والمرتد من هذا الوجه قد لا يكون وجيهاً، وقد فرق بعض أهل العلم بين الكافر الأصلي والمرتد من وجه آخر، وهو أن ردة المرتد تُحدث من الفتنة في الدين ما لا يحدثه كفر الكافر الأصلي، حيث تكون ردته سبباً لتجرؤ غيره على الخروج من الدين، وقد وضح الله ذلك فيما حكاه عن اليهود بقوله تعالى: ﴿آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره﴾ فكون الإنسان يؤمن ثم يكفر يكون فتنة =

وإنما التـزم ذلك في حـال إسـلامـه وخـرج عن التـزامـه في حـال ردته وتركـه لها.فسقط ما قالوه.

ثم يقال لهم: إنكم قد نقضتم بهذا القول اعتلالكم في أن الكافر غير مخاطب بالعبادات نقضاً ظاهراً، لأنكم إذا زعمتم أن المرتد قد لزمته العبادات مع ردتهم وهو في حال الردة مشرك بالله تعالى وغير عارف به. وإنما يخاطب بها بشرط مفـارقـة الردة والعـود إلى الإيمان وجب - أيضـاً - أن يكون الكافـر الأصلي مخاطباً بها بهذه الشريطة. فهذا نقض منكم ظاهر، وتسليم لما قلناه. / ص٢٢٥

= للآخرين بعدم الدخول في الدين، لأن هذا يدعوهم أن يقولوا لو لم يكن في هذا الدين عيب لما خرج منه من آمن به. وقد يكون سبب التفريق أنه مادام دخل في الدين وعرف ما فيه من خيرتكون الحجة قد قامت عليه بوجه قطعي.

بـــاب

القول في الأمر بالشيء نهي عن ضده أم لا؟

اختلف الناس في هذا الباب:

فقال جميع أهل الحق النافين لخلق القرآن: أن أمر الله سبحانه بالشيء على غير وجه التخيير بينه وبين ضده هو نفس النهي عن ضده وغير ضده - أيضا - مما نهي المكلف عنه. وهو أمر بكل ما أمر الله عزَّ وجل به على اختلافه وتغاير أوقاته وأمر لكل مكلف، وأنه شيء واحد ليس بمتبعض. ولا متغاير. وقد ذكرنا هذه الجملة، وما يتصل بها في الكلام في أصول الديانات.

وقال - أيضا - جميع أهل الحق: أن الأمر بالشيء على وجه الإيجاب والمنع من التخيير هو نفس النهي عن ضده[1].

---

(١) القائلون بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده صنفان:
الأول منهما يقول إن الأمر بالشيء عين النهي عن ضده. وهذا هو مسلك القائلين بأن كلام الله نفسي، وأن الأمر لا صيغة له خاصة به. وبهذا قال أبو الحسن الأشعري وكثير من أتباعه، ومنهم الباقلاني حيث صرح به بعد صفحتين بقوله (ولا وجه لقول من قال إنه نهي عنه في المعنى دون اللفظ، لأنه لا صيغة ولا لفظ للأمر والنهي). وينظر قول أبي الحسن الأشعري في جمع الجوامع ١ / ٣٨٥، وشرح الكوكب المنير ٣ / ٥٢، ونسبته للأشعرية عموماً القواعد والفوائد الأصولية ص١٨٣، والعدة ٢ / ٢٧٠، والبرهان ١ / ٢٥٠، والمسودة ص٤٩ . ونقله الغزالي في المنخول عن الأستاذ أبي اسحاق والكعبي.
الثاني منهما: يقول إن الأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة المعنى. وبعضهم يعبر عن ذلك بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده. ونسب إبن النجار هذا القول للأئمة الأربعة وجمهور اتباع المذاهب وبعض المعتزلة مثل أبي الحسين البصري والكعبي. واختار هذا القول الشيرازي في شرح اللمع ١ / ٢١٦، والباجي في إحكام الفصول ص٢٢٨، والرازي في المحصول ١ / ٢ / ٣٣٤، وما نسبه له ابن النجار في شرح الكوكب ٣ / ٥٣ فيه نظر. وأبو الحسين البصري في المعتمد ١ / ١٠٦، وأبو الخطاب في التمهيد ١ / ٣٢٩، وأبو يعلى في العدة ١ / ٢٦٨، والآمدي في الإحكام ٢ / ١٧١ ولكنه علقه على القول بعدم التكليف بما لا يطاق، والبعلي في القواعد والفوائد الأصولية ص١٨٣، وابن برهان في الوصول إلى الأصول ١ / ١٦٤، وانظر البحر المحيط ٢ / ٤١٩، ونسب هذا القول إمام الحرمين في البرهان ص٢٥٠ للباقلاني، وقال إنه قوله في آخر مصنفاته، وتابعه على هذا النقل جماعة.

ومنهم من لم يشترط في كون الأمر بالشيء نهياً عن ضده كونه أمراً واجباً، لأجل قوله إن الأمر بالشيء على وجه الندب نهي عن ضده على سبيل ماهو أمر به. وهذا هو الذي نقوله ونذهب إليه. وقد دللنا من قبل على ذلك في باب أن الندب مأمور به بما يغني عن رده.

ويجب على كل من قال إن الأمر بالشيء نهي عن ضده أن يشرط فيه أنه نهي عن ضده وضد البدل منه، الذي هو ترك لهما، إذا كان أمراً على غير وجه التخيير. وإنما يجب اشتراط ذلك لأجل أنه قد ثبت بما بينته آنفاً. وما ذكرنا منه طرفاً سالفاً أن الأمر بالشيء على جهة التخيير بينه وبين البدل منه، ليس بنهي عن تركه[٢] الذي هو مخيَّر بينه وبينه، نحو الكفارات الثلاث، لأنه مخيرٌ فيها. وكذلك حكم الصلاة الموسع وقتها، الذي المكلف عند كثير من الناس مخيَّر بين تقديمها وبين فعل العزم على أدائها إن بقي بشريطة التكليف، والأمر بما هذه حاله من الواجبات نهيٌ عن ترك المأمور به وترك البدل عنه. ولو لم يكن في الواجبات ما يسقط إلى بدل يقوم مقامه لم يحتج إلى هذا الشرط. وهذه الزيادة في اللفظ[٣]، وليس يمكن أن يقال في هذا أن ترك الصلاة في أول الوقت هو نفس الترك للعزم على أدائها فيما بعد. ولذلك ما صحَّ أن يترك الصلاة في أول الوقت مَن يترك العزم على أدائها فيكون عاصياً مأثوماً وأن يتركها من لا يترك هذا العزم. فلو مات قبل تضييق الوقت لم يكن مأزوراً ولا مأثوماً مع فعل العزم على أدائها[٤].

فصل: وقد اختلف القائلون بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده هل هو نهي عنه من جهة اللفظ أو من جهة المعنى؟

---

(٢) في المخطوطة كلمة هذه صورتها (مهى) وما اثبته يقتضيه السياق.

(٣) يعني أنه لابد من هذا الشرط حتى يخرج الأمر بالواجب المخيَّر والواجب الموسع، فإن الأمر فيهما ليس نهياً عن ضده.

(٤) ونقل الغزالي في المستصفى ١ / ٧٠ الاجماع على ذلك. وقال في الرد على من ادعى انه عاصٍ: «وهو خلاف إجماع السلف. فإنا نعلم أنهم كانوا لا يؤثمون من مات فجأة، وكانوا لا ينسبونه إلى تقصير».

ص٢٢٦ فقال جميع من قال إن للأمر صيغة وللنهي صيغة تخالفها / إنه نهي عنه من جهة المعنى دون اللفظ.

وقال من أنكر صيغتهما: إنه نهي عنه على الحقيقة.

ولا وجه لقول من قال إنه نهي عنه في المعنى دون اللفظ، لأنه لا صيغة ولا لفظٍ للأمر والنهي(٥).

وقالت القدرية وكل قائل بخلق القرآن(٦): إن أمر الله تعالى بالشيء غير نهيه عن ضده. وكذلك أمر الآمر منا ونهيه، وأنه ليس بنهي عنه في لفظ ولا معنى. هذا جملة الخلاف في هذا الباب(٧).

فصل: وأما النهي عن الشيء، فإنه لابد أن يكون أمراً بالدخول في ضده إن كان ذا ضدٍ واحد، أو بعض أضداده إن كانت له أضداد. ويكون أمراً بضده أو ببعض أضداده على سبيل ما هو نهي عنه إما على وجه الإيجاب أو الندب، ولا بدَّ - أيضاً - أن يكون الأمر بالشيء على غير وجه التخيير نهياً عن جميع أضداده وتروكه المخرجة عنه. ولا يجوز أن يقال: إن الأمر بالشيء نهي عن

---

(٥) هذا تصريح بقول الباقلاني وبما بنى عليه قوله، وهو القول بأن كلام الله نفسي. وقد ذكر إمام الحرمين في البرهان ص٢٥٠ أن قوله في آخر مصنفاته «إن الأمر في عينه لا يكون نهياً ولكنه يتضمنه ويقتضيه» وتابعه على هذا النقل الآمدي في الإحكام ١ / ١٧٠، وابن الحاجب في المنتهى ص٩٥، والزركشي في البحر المحيط ٢ / ٤١٩ . بل نسب ابن النجار للباقلاني قولاً ثالثاً وهو ليس نهياً عن ضده.

(٦) هذا القول نسبه جمهور الأصوليين لمعظم المعتزلة، وقال ابن النجار في شرح الكوكب ٣ / ٥١ . وقد بنوه على اشتراطهم الإرادة في الأمر، وهي غير معلومة. وقد خص السمرقندي في الميزان ص ١٤٦ بالذكر منهم أباها شم. ونسبه في المعتمد ١ / ١٠٦ لعبد الجبار بن احمد وقال به من غيرهم امام الحرمين في البرهان ١ / ٢٥٠، والغزالي في المستصفى ١ / ٨١، وابن الحاجب في المنتهى ص٩٥، ونسبه في البحر المحيط: ٢ / ٤١٩ للنووي على مافي كتابه الروضة في كتاب الطلاق ونسبه الشيرازي في شرح اللمع لبعض الشافعية.

(٧) ونقل إمام الحرمين قولاً رابعاً وهو أن الأمر بالشيء نهي عن ضده ولكن النهي عن شيء ليس أمراً لضده، وعلل قولهم بالتفريق أنهم فروا من أن يلزمهم ما لزم الكعبي من القول بعدم وجود مباح في الشريعة. البرهان ١ / ٢٥٤ .

جميع أضداده من غير أن يقال إذا كان أمراً به على غير وجه التخيير، لأجل أننا قد بيَّنا فيما سلف أنه قد يُخيَّر المأمور بين فعل الشيء وضده، كما يخيَّر بين فعله وفعل خلافه. ولا يمكن أن يكون الأمر بالشيء على وجه التخيير بينه وبين ضده نهياً عن ضده، على ما بيناه سالفاً.

وليس لما يهذون به في هذا الباب من قولهم لو أمكن أن يكون الأمر بالشيء نهياً عن جميع أضداده لصح وأمكن أن يكون النهي عنه أمراً بالدخول في جميع أضداده أو في ضدين منها، بل إنما يجب أن يكون النهي عنه أمراً بالدخول في ضده الواحد أو بعض أضداده وجه، فالعكس في هذا باطل غير واجب[8]. والفصل بين الأمرين إنه إنما جاز أن يكون الأمر بالشيء على غير وجه التخيير نهياً عن جميع أضداده تحريماً أو ندباً، لأجل حصول العلم بالإجماع لجواز خلو الفاعل للفعل في حال كونه متلبساً به من جميع أضداده وامتناع وجود فعله معها أو مع شيء منها، وذلك نحو الفاعل للكون في المكان التارك بفعله جميع الأكوان المضادة له في الجهات والأماكن المتغايرة. ولا يمكن إذا ترك الكون في المكان المعين دخوله في فعل الكون في مكانين والمصير إلى جهتين. هذا باطل ومعلوم فساده بأولٍ في العقل. فلم يجب قياس الأمر على النهي في هذا الباب. وهذا الذي ذكرناه هو المفسد لقول من قال: إنه لو كان الأمر بالشيء نهياً / عن ضده لوجب أن يكون الأمر بمأمور به من ثلاثة أشياء ص٢٢٧
متضادة نهياً عن ضده. وأن يكون النهي عن الضد الثاني أمراً بالضد الثالث، لأنه إذا وجب أن يكون الأمر بالشيء نهياً عن جميع أضداده لم يجز أن يكون الآمر به والمستدعي لفعله آمراً بشيء من أضداده مع الأمر به فبطل، ما قالوه.

---

(٨) نسب السمرقندي في الميزان ص ١٤٤ القول بكون النهي عن الفعل أمراً بأضداده كما هو في جانب الأمر إلى بعض الحنفية وبعض أصحاب الحديث. ولكنه نسب لعامة الحنفية وعامة أصحاب الحديث أنه أمر بضد واحد. ونقل عن أبي منصور الماتريدي أن الأمر والنهي لكل منهما ضد واحد حقيقة وهو تركه، ولكن قد يتحقق الترك بفعل واحد متعين، وقد يكون تركه بأفعال كثيرة.

وبهذا - أيضاً - يبطل قول من قال لو كان ذلك كذلك لوجب إذا كان المأمور به واحداً من ثلاثة أضداد أن يكون الأمر به نهياً عن ضده الثاني. وأن يكون النهي عن الضد الثاني أمراً بالثالث، وأنه يجب أن يكون الثالث من الأضداد مأموراً به بالنهي عن ضده، ومنهياً عنه بالأمر بفعل ضده، لأن هذا بعُد ممن ظنه، لأننا قد بيّنا أن الأمر بالشيء ليس بنهي عن ضد واحد من أضداده أو عن جملة منها. وإنما يجب أن يكون نهياً عن جميعها، فكيف يظن أنه نهي عن واحدٍ منها دون الثالث، ويعتقد أن الثالث له ضدان، أحدهما مأمور به والأمر به يوجب النهي عن الثالث، والآخر منهي عنه والنهي عنه يقتضي الأمر بالثالث. هذا كله فاسد، لأنه مبني على أن الأمر بالشيء نهي عن بعض أضداده(٩). وليس الأمر على ما توهموه.

فصل: والذي يدل على أن الأمر بالشيء من كلام الله سبحانه خاصة هو نفس النهي عن ضده وغير ضده ما أقمناه من الأدلة، على أن كلام الله سبحانه شيء واحد(١٠) ليس بأشياء متغايرة. فوجبت فيه هذه القضية.

وما يدل على ذلك - ايضا - أنه إذا ثبت أن الآمر منا بالشيء يجب عند أمره به كونه ناهياً (عن ضده وتركه، ولو خرج عن كونه ناهياً)(١١) عن تركه لخرج عن كونه آمراً به، ولم يقم مع ذلك دليل يُلجيء إلى جعل النهي عن ضد الشيء معنى غير الأمر به ومقترنا إليه، وجب لذلك أن يكون نفس الأمر بالشيء هو النهي عن ضده، كما أنه إذا وجب متى وجد الفعل للشيء أن يكون الفاعل له تاركا لضده. ومتى وجد كون الجسم في مكانٍ وجب أن يكون مفرغاً لغيره.

---

(٩) منذ البداية قيد الباقلاني الأمر بالشيء الذي يقتضي النهي عن أضداده انه يكون أمراً بمعين وليس مخيّراً أو موسعاً. وما أورده عليه الخصم انفصل عنه الباقلاني بما شرطه في أول المسألة وأكد عليه، فلا يلزمه ما قاله. كما أن خصمه ظن بأن الباقلاني يقول: إن الأمر بالشيء نهي عن ضده وليس عن أضداده.

(١٠) ينظر رأي الأشاعرة عموماً ومنهم الباقلاني قولهم إن كلام الله واحد الإرشاد لإمام الحرمين ص١٣١، والمواقف للإيجي ص٢٩٣ .

(١١) ما بين القوسين علقه الناسخ في الهامش.

ومتى كان قريباً مما دنا منه كان بعيداً مما نأى عنه، وجب لذلك أن يكون القرب من الشيء هو نفس البعد عن غيره. وأن يكون الكون / في المكان هو الخروج عن غيره، وأن يكون الفعل للشيء هو بعينه ترك لضده. هذا مستمر لا شبهة فيه. ولو أمكن أن يقال أن النهي عن الشيء معنى يقارن الأمر بضده، وهو غيره من غير حجة توجب ذلك والحال ما ذكرنا لجاز أن يقال إن فعل الشيء غير ترك ضده. وأنه معنى يقارن الترك لضده. وكذلك الخروج عن المكان ليس هو نفس الكون في غيره ولكنه معنى يقارنه. ولما بطل هذا بطل ما قالوه. ص٢٢٨

وبهذه الطريقة يعلم أن ماهو علة للحكم فهو وحده علته دون معنى يقارنه، لأننا إذا كنا قد علمنا أنه متى وجدت القدرة وجب كون القادر قادراً. ولو عدمت لخرج بعدمها عن هذا الحكم، ولم يقم مع ذلك دليل يلجيء إلى كونه قادراً لمعنى يقارن القدرة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها وجب أن يكون وحدها هي العلة في كون القادر قادراً، وهذه طريقة مستمرة، فصح ما قلناه.

ويدل على ذلك - أيضاً - إنه لو كان للأمر بالشيء معنى غير النهي عن ضده لم يخل من أحد ثلاثة أمور: إما أن يكون مثل الأمر به أو ضده أو خلافه وليس بضده(١٢).

فإن كان مثله استغنى الأمر به عن نهي عن ضدٍ هو مثله ومن جنسه أو خلافه، لأن مثله سادٌ مسده ونائب منابه.

---

(١٢) المثلان مثل سواد وسواد فهما متضادان إن نظر الى أشخاصهما. وغير متضادين إن نظر الى نوع أشخاصهما.

والضدان: هما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف، فلا يجتمعان، وقد يرتفعان مثل السواد والبياض.

والخلافان هما ما كان بينهما تباين باعتبار ذاتهما إلا أنه يمكن الجمع بينهما في محل واحد كالبياض والبرودة يجتمعان في الثلج. وقد يكون الخلافان متلازمين يتوقف تعقل كل منهما على الآخر، كالمتضايفين مثل الأبوة والنبوة.

وإن كان ضده استحال أن يكون الآمر بالشيء ناهياً عن ضده في حال أمره به. لأنه لا يجتمع ذلك له إلا باجتماع ضدين. وهذا باطل، لأننا قد علمنا أن كل آمر بشيء فإنه ناهٍ عن ضده لا محالة. فكيف يكون الأمر بالشيء ضد النهي عن ضده.

وإن كان خلافه وليس بمثل له ولا ضدٍ صح وجود كل واحد منهمامع ضد الآخر أو وجود أحدهما مع ضد الآخر. لأن هذا حكم كل خلافين ليسا بمثلين ولا ضدين. وذلك يوجب صحة وجود الأمر بالشيء مع وجود ضد الأمر بضده. وضد الأمر بضده هو الأمر به. فيكون الأمر بالشيء أمراً بضده مع الأمر به،
ص٢٢٩ وذلك محال، لأنه يوجب أن يوجد الأمر بالشيء مع ضد الأمر به / وضد الأمر به هو النهي عنه، حتى يكون الآمر بالشيء ناهياً عنه. وهذا محال، فثبت أن الأمر بالشيء هو نفس النهي عن ضده(١٣).

ويبين هذه الجملة أنه إذا كان السواد والحركة والحياة والقدرة خلافين ليسا بضدين ولا مثلين أمكن وجود السواد مع ضد الحركة وهو السكون. ووجود الحركة مع ضد السواد من الألوان. وأمكن وجود الحياة مع ضد القدرة، وهو العجز. وإن لم يجز وجود القدرة مع ضد الحياة من الموت. فبان بهذا أن هذه سبيل كل خلافين من الأجناس ليسا بضدين ولا مثلين.

فصل ذكر شبه المخالفين في هذا الباب

وقد اعتمدوا في ذلك على أنه لما كانت صيغة الأمر بالشيء خلاف صيغة النهي. وكان الأمر هو القول إفعل القيام. وصيغة النهي عن ضده أن لا يفعل

---

(١٣)أورد الآمدي في الإحكام ٢ / ١٧٣ دليل الباقلاني هذا. ولكنه لم يرتض منه إبطال كونهما خلافين، فقال: «فالمختار منه إنما هو قسم التخالف، ولا يلزم من ذلك جواز انفكاك أحدهما عن الآخر لجواز أن يكونا من قبيل المختلفات المتلازمة، كما في المتضايفات، وكل متلازمين من الطرفين، وبه يمتنع الجمع بين وجود أحدهما وضد الآخر، ولا يلزم من جواز ذلك في بعض المختلفات جوازه في الباقي، وإذا بطل ماذكره من دليل الاتحاد بطل ماهو مبني عليه.

القعود استحال أن يكون الأمر بالشيء نهياً عن ضده. وهذا باطل من وجهين:

أحدهما: ما بيناه فيما سلف من أنه لا صيغة لهما، فبطل ما قالوه.

والوجه الآخر: إنه لو ثبت لهما صيغة يصح أن يقال إن الأمر بالشيء هو نفس النهي عن ضده من جهة المعنى لا من جهة اللفظ(١٤). لأن أهل اللغة قد وضعوا قولهم قد أمرتك بالشيء وأوجبته عليك لإفهام وجوبه، وإفهام النهي عن تركه معقول من قولهم أوجبت عليك القيام ما يعقل من قولهم وحظرت عليك القعود، وكل ضدٍ للقيام. فإن قال ذلك على أثر قول أوجبت عليك القيام فمن جهة التأكيد. وذلك نحو قوله تعالى:﴿ فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾(١٥) لأنه لو جرده عن قوله: وذروا البيع، لفهم منه تحريم كل ماضاد السعي إلى الصلاة من بيع وغيره. وإنما خص البيع بالذكر، لأنه معظم الشغل وأكثره.(١٦) وإلا فهو وغيره في هذا بمعنى قوله: «وذروا ما يشغل عنه ويمنع منه» فبطل ما قالوه. وهذا جارٍ مجرى مفهومات الخطاب التي لم تذكر بأخص أسمائها، نحو ماذكرنا من قوله عزَّ وجل ﴿فلا تقل لهما أف﴾(١٧) وقوله تعالى: ﴿ولا يظلمون فتيلا﴾(١٨). وقوله تعالى: ﴿ومن يعمل مثقال / ذرة خيراً يره﴾(١٩). ومفهوم هذا ص٢٣٠
غير منطوق به(٢٠).

---

(١٤) لعل من نسب للباقلاني أنه يقول إن الأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة المعنى اعتمد على عبارة الباقلاني هذه. ولكنه قالها على سبيل التسليم جدلاً بوجود صيغة للأمر، وهو لم يتغيَّر رأيه في نفي وجود صيغة للأمر وأن كلام الله نفسي. ولكن إمام الحرمين قال هو قوله في آخر مصنفاته ولا نعلم على وجه التحديد ماهو آخر مصنفاته. ولكن أحال داخل هذا الكتاب الى كتابيه الكبير والأوسط في عدة مواضع مما يدل على أنهما صنفا قبل هذا الكتاب.

(١٥) سورة الجمعة: ٩

(١٦) في المخطوط (كثره) بدل (أكثره)

(١٧) سورة الإسراء: ٢٣ .

(١٨) سورة النساء: ٤٩ والاسراء: ٧١ .

(١٩) سورة الزلزلة: ٧

(٢٠) هذه الآيات الثلاث كلها تدل على غير المنطوق به من باب مفهوم الموافقة الأولى، وهو مايسمى عند جمهور الأصوليين بفحوى الخطاب.

ويقال لسائر المعتزلة ومن وافقهم على أن كلام الله سبحانه وكلام خلقه ليس بشيء أكثر من الأصوات والصيغ التي منها صيغة الأمر والنهي. وأن الآمر بالشيء على طريق الإيجاب ناهٍ عن ضده لا محالة فهو يقارنه.

خبرونا إذا قال القائل: قد أوجبت عليك القيام وحتمته أليس قد نهى عن ضده لا محالة؟ فلا بُدَّ من الإقرار بذلك.

فيقال لهم: فما هو النهي عن ضده، ولم نسمع من الأمر سوى الأمر به أهو معنى في النفس أم نفس الأمر به؟

فإن قالوا: هو نفس الأمر به وافقوا. وإن قالوا هو معنى في النفس تركوا مذهبهم في حقيقة الكلام(٢١). وإن قالوا: هو معنى غير هذه الأصوات، وليس بمعنى في النفس لم يجدوا إلى ذكر شيء سبيلاً. وإن قالوا: هو الكراهة لضد المأمور به أبطلوا باتفاق، لأن النهي قول والكراهة ليست بقول باتفاق. وهذا ما لا جواب لهم عنه.

وقد استدلوا على ذلك بأنه لو كان الأمر بالشيء نهياً عن ضده لكان له متعلقان: أحدهما مأمور به والآخر منهي عنه، ولوجب أن يتعلق بشيئين على جهة العكس. وهذا زعم(٢٢) باطل، لأن كل ماله تعلق من الصفات لا يصح أن يتعلق إلا بمتعلق واحد على وجه واحد. وهذا - أيضاً - باطل، لأننا قد بينا في الكلام في أصول الديانات بطلان هذا الذي بنوا عليه. وأن صفات القديم سبحانه خاصة تتعلق بكل ما يصح أن تتعلق به صفاتنا. وبينا ذلك - أيضاً - بأنهم قد نقضوا هذا بقولهم: إن القدرة الواحدة تكون قدرة على الشيء وعلى

---

(٢١) مذهب المعتزلة في كلام الله هو أنه أصوات وحروف يخلقها الله في غيره. فوافقوا أهل السنة بقولهم صوت وحرف ولكن خالفوهم بقولهم أنه مخلوق في غيره. فأهل السنة يقولون كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وصفة من صفاته غير مخلوق. انظر في ذلك شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص٥٢٨ وما بعدها، وشرح العقيدة الطحاوية ١ / ١٧٢ .

(٢٢) في المخطوط (زعموا).

مثله وضده وخلافه. وأوضحنا أن نفس الإرداة للشيء كراهة لضده، وأنها تتعلق بشيئين. وتكون متعلقة بأحدهما على العكس من تعلقها بالآخر، فبطل ما قالوه.

واستدلوا – أيضاً – على ذلك بأن قالوا: لو جاز أن يكون الأمر بالشيء نهياً عن ضده لوجب – أيضاً – أن يكون العلم بالشيء جهلاً بضده، والقدرة على الشيء عجزاً عن ضده. وهذا باطل، لأنه / معارضة اللفظ باللفظ دون اعتبار ص٢٣١
معنى. وإنما قلنا إن الأمر بالشيء نهي عن ضده لعلمنا بأن كل آمر بشيء فهو ناه عن ضده. فلو كان العلم بالشيء جهلاً بضده، والقدرة عليه عجزاً عن ضده لاستحال أن يعلم الشيء من يعلم ضده، وأن يقدر عليه من يقدر على ضده. ولمَّا بطل ذلك بطل ما قالوه.

ويقال لهم: أو ليس كل آمرٍ بالشيء ناهياً عن ضده، ولا يجب أن يكون كل عالم بالشيء جاهلاً بضده، وكل قادر عليه عاجزاً عن ضده؟

فإذا قالوا: أجل. قيل لهم: فقد بطل ما عولتم عليه.

بـــاب

القول في الأمر هل هو على الفور أو على التراخي؟ أو يصح أن يقال فيه بالوقف، وإن كان على التراخي، هل لتراخيه غاية محدودة أم لا؟ وما يتصل بذلك

اعلموا - رحمكم الله - أن أول مايجب في هذا الباب أن يقال إن الأمر المختلف في وجوب تعجيل مضمونه أو تأخيره أو جواز الوقف في ذلك إنما هو الأمر الذي ليس على الدوام والتكرار، وإنما يكون أمراً بفعل واحدٍ أو جملةٍ من الأفعال، لأنه قد اتفق على أن ما يجب على الدوام والتكرار فإنه واجب في جميع الأوقات من عقيب الأمر إلى ما بعده(١).

فصل: وقد ذكر عن بعض من يقول بالوقف في الألفاظ المحتملة أن القول بالوقف في الأمر المتعلق بالفعل الواحد أو جملة من الأفعال واجب، وأنه يحتمل الفور والتراخي، وأنه بمنزلة سائر الألفاظ المحتملة.

والوجه عندنا في ذلك القول بأنه على التراخي دون الفور والوقف(٢).

---

(١) بدأ الباقلاني بتحرير محل النزاع حيث حصر النزاع في حمل الأمر على الفور أو القول بجواز تأخيره عن أول وقت الإمكان في الأمر الذي لم يحمل على التكرار، بل على المرة الواحدة.

(٢) يقول ابن برهان في الوصول إلى الأصول ١ / ١٤٩ «لم ينقل عن الشافعي ولا عن أبي حنيفة نص في ذلك،ولكن فروعهم تدل على ذلك. وهذا خطأ في نقل المذاهب، فإن الفروع تبنى على الأصول، ولا تبنى الأصول على الفروع، فلعل صاحب المقالة لم يبنِ فروع مسائله على هذا الأصل، ولكن بناها على أدلة خاصة». نقلت نص كلام ابن برهان لنتعرف على السبب في اضطراب النقل في الأقوال. والذي هذه المسألة نموذج له. ولهذا تجد بعض المصادر تنقل عن الشافعي وجمهور الشافعية القول بالفور، وأخرى تنقل عنهم جواز التراخي، وكذلك بالنسبة للإمام أبي حنيفة والحنفية.

وعلى العموم يوجد في المسألة أربعة أقوال هي:

الأول: الفور. نسبه في البحر المحيط ٢ / ٣٩٦ للحنفية والحنابلة وجمهور المالكية والظاهرية. واختاره المزني والصيرفي والدقاق والقاضي حسين من الشافعية، والكرخي والبزدوي وأبو عبد الله البصري من الحنفية. ونقله ابن برهان عن الشافعية، وهو مخالف لنقل الأكثرين عنهم. ونسبه الشيرازي في شرح اللمع ١ / ٢٣٤ إلى أبي حامد المروزي وأبي بكر الصيرفي وأكثر الحنفية، ونسبه ابن النجار في شرح =

والدليل على فساد القول بالوقف في ذلك أمور:

أحدهما: إن المتوقف إنما يتوقف في ذلك لطلب الدليل على جواز تأخيره وزوال المأثم بذلك. وليس يتوقف لطلب الدليل على سلامة تقديم الفعل من المأثم والعقاب، والقول بأن تقديم إيقاعه حرام، لأن من قال بالفور والتراخي جميعاً يقول إن تقديم فعله حسن جميل. والقائلون بوجوب تقديمه يقولون يأثم بالتأخير. والقائلون بالتراخي يقولون: إنه إذا قدمه فقد أدى الواجب وبرئت ذمته. والأحوط له في إحازة / الثواب تقديمه، لأنه لا يأمن الموت إن أخره. وإذا ص٢٣٢
كان ذلك كذلك ثبت أن مقدم فعله فاعل للمأمور به بإجماع الأمة قبل القائل[٣] بهذا، فبطل ما قالوه.

= الكوكب ٣ / ٤٨ للحنابلة والحنفية والمالكية وبعض الشافعية، ونسبه الباجي في إحكام الفصول ص٢١٢ للمالكية البغداديين دون المغاربة.

الثاني: الواجب إما الفور أو العزم ونسبه في البحر المحيط للجبائيين وعبد الجبار بن أحمد، ونسبه ابن الحاجب في المنتهى ص٩٤ للباقلاني.

الثالث: جواز التأخير. وبعضهم اشترط أن يغلب على ظنه أن لا يموت، ونسبه في البحر المحيط للشافعي وجمهور الشافعية ولبعض المعتزلة والأشعرية، ونسبه في المعتمد ١ / ١٢٠ للجبائيين، واختاره ابن برهان في الوصول إلى الأصول ١ / ١٤٨، واختاره ابن الحاجب في المنتهى ص٩٤، ونقله أبو الخطاب في التمهيد ١ / ٢١٦ رواية لأحمد، واختاره الباجي في إحكام الفصول ص٢١٢ .

الرابع: الوقف: إما لعدم العلم بمدلوله أو لأن اللفظ مشترك بينهما. وقالوا من فعل في أول الوقت هو ممتثل قطعاً. وإن أخر عن الوقت الأول لا يقطع بخروجه عن العهدة. واختاره إمام الحرمين في البرهان ١ / ٢٣٢ . ولكنه في تلخيص التقريب ل: ٣٥ تابع الباقلاني فقال عن القول بجواز التراخي (وهو الأصح). ونسبه في البحر المحيط للشريف المرتضى، ونقله ابن الحاجب في المنتهى ص٩٤ عن الشيعة، ونسب الشيرازي التوقف للباقلاني، وهو مخالف لقوله هنا.

وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في المحصول ١ / ٢ / ١٩٨، والإحكام للآمدي ٢ / ١٦٥، وشرح الإسنوي مع البدخشي ٢ / ٤٧، والعدة ١ / ٢٨١، وروضة الناظر ص٢٠٢، وأصول السرخسي ١ / ٢٦، و شرح تنقيح الفصول ص١٢٨، والمنخول ص١١١، والتبصرة للشيرازي ص٥٢، والمستصفى ٢ /٩، والقواعد والفوائد الأصولية ص١٨٩، وإرشاد الفحول ص٩٩، واللمع للشيرازي ص٨.

(٣) هذا القول أشار له أيضاً إمام الحرمين في البرهان ١ / ٢٣٢، والزركشي في البحر ٢ / ٣٩٧ وغيرهما. ولكن لم يسم أحد القائل به مع أن الدواعي داعية لمعرفة قائله. نظراً لشدة نكارة هذا القول ولمخالفته الإجماع.

ويبيِّن هذا - أيضاً - أنه لو وجب الوقف في ذلك لكان المقدِّم لفعله عقيب الأمر مع اعتقاد وجوبه وبراءة ذمته به مخطئاً ملوماً مأثوما، لأنه لا يعلم ذلك، بل يجوز أن يكون المراد به التأخير. وهذا - أيضاً - خلاف الإجماع، فلو احتمل الأمر في أصل الوضع الفور والتراخي لكان هذا الاجماع من الأمة، على أن تقديم فعله ليس بمحظور ولا حرام موجباً لحمله بدليل السمع، على أن سائر الأوقات وقت له من عقيب الأمر إلى ما بعده.

ويقال لمن ركب أن تقديم فعله حرام لموضع الاحتمال فيه فأنت إذاً قائل بأنه إنما يجب أن يفعل لا محالة في وقت يكون بعد عقيب الأمر.

فإن قال: أجل خالف الاجماع الذي وصفناه.

وقيل له - أيضاً - أفيجوز أن يتعرى الأمر طول عمر المكلف من بيان وقته أم لا يجوز ذلك؟

فإن قال ذلك جائز. قيل له: فهو إذاً حرام على المكلف فعله في سائر الأوقات، لأنه عارٍ فيها من دليل وجوب فعله في كل وقت منها، كما أنه عارٍ من ذلك في حال عقيب الأمر. وهذا يوجب التوقف عن فعله في كل حال. وأن يكون إيقاعه فيها حراماً وبمثابة إيقاعه عقيب الأمر به، وذلك خلاف الإجماع وإسقاط للتكليف، وجعل الأمر محرماً. - أبدا - لإيقاع الفعل. وذلك باطل.

وإن قال: لا يجوز أن يؤخر بيانه في الحال التي تلي عقيب الأمر، وأنه واجب في الذمة إلى حين موت المكلف، أو واجب إيقاعه في وقت محدود معين.

قيل له: فما معنى الوقف مع البيان لحال المأمور به وأنه في الذمة أو مؤقت بوقت محدود. والوقف لا يسوغ مع البيان مع أن هذا البيان يجب أن يكون مع الأمر وحين وروده ليتبين به حال عقيب الأمر. وأنه حال له أم لا، كما يجب عنده
ص٢٣٣ أن يبين في الحال التي تلي عقيب الأمر ليعلم حكمه من تعلقه / في الذمة أو

توقيته، ولا مخرج من ذلك.

وإن قال قائل: يجوز تأخير بيان ذلك أوقاتاً[٤] كثيرة.

قيل له: فجوز ذلك الشهور والسنين الكثيرة، وإلا فما الفصل، وهذا يوجب صحة الوقف فيه أبداً، وتحريم الإقدام عليه في كل وقت، وذلك باطل.

ومما يبين فساد هذا القول ودعواه على أهل اللغة في أصل الوضع علمنا باتفاق أهل اللغة على مدح المسارع إلى ما يؤمر به واعتقادهم فيه امتثال المأمور به. هذا معلوم من حالهم وحكم مواضعتهم قبل مجيء الشرع، وقولهم: فلان ممن يسارع إلى المرسوم وإلى امتثال المأمور به ولا يبطئ ولا يتأخر عما يؤمر به، ولأجل هذا قال كثير من الناس بوجوبه على الفور دون التراخي. وإن لم يقصد أهل اللغة عندنا إلى ما ادعوه، ولكنهم قصدوا إلى زيادة مدح من يسارع إلى امتثال المأمور به ويُبادر إليه. وإن كان له تأخيره. وعلى هذا دلَّ قوله تعالى: ﴿وسارعوا إلى مغفرة من ربكم﴾[٥] وقوله سبحانه: ﴿يسارعون في الخيرات وهم لها سابقون﴾[٦] في أمثال هذه الآي، فوجب بذلك بطلان القول بالوقف، وأنه على التراخي من عقيب الأمر إلى ما بعده أو الفور. فإذا دللنا على فساد القول بالفور صح القول بالتراخي[٧].

ونحن نذكر من بعد إقامة الدليل على فساد القول بالفور بذكر حال الواجب

---

(٤) في أصل المخطوط (أياماً) والتعديل من الناسخ.

(٥) سورة آل عمران: ١٣٣ .

(٦) سورة المؤمنون: ٦١

(٧) نبه إمام الحرمين في تلخيص التقريب ل : ٣٥ على استعمال كلمة القول بالتراخي فقال: «ونرى المحققين من الأصوليين يتسامحون في عبارة لانرتضيها، وهي أن نفاة الفور ربما يعبِّرون عن أصلهم فيقولون: الأمر يقتضي التراخي، وكثيراً ما يطلقه القاضي في مصنفاته. ووجه الدُّخل فيها أن ظاهر قول القائل الأمر على التراخي ينبيء عن إقتضاء الأمر تأخيراً في الامتثال، وهذا لم يصر إليه صائر، والأحسن في العبارة أن نقول: الأمر يقتضي الامتثال من غير تخصص بوقت». وكذلك فعل الشيرازي في شرح اللمع ١ / ٢٣٥، واقترح أن تكون العبارة (الأمر هل يقتضي الفور أم لا؟).

على التراخي وما يتضيق منه، وما لا يتضيق، وحال ماله وقت متسع ممتد. وهل يجب بأول الوقت أو في آخره. وهل له بدل إذا ترك وقت التوسعة أم لا؟ وما يتصل بهذه الفصول والأبواب إن شاء الله.

فصل: والذي يدل على أنه على التراخي أنه إذا قال: صل أو افعل إن كان للأمر صيغة[8] أو علم أنه أمر بالفعل ولم يذكر وقتاً له. فكل الأوقات تصلح أن تكون وقتاً له من عقيب الأمر إلى ما بعده. ولم يكن في نفس الأمر توقيت للفعل بوقت معجل ولا مؤجل، ولا كان / العقل يقتضي تعجيله دون تأخيره، أو لتأخيره دون تعجيله، وإنما يقتضي أن لا يقع إلا في وقت ما أو ماتقرر تقدير الوقت وجب لذلك أن تكون سائر الأوقات وقتاً له في وقت الأمر إلى ما بعده، ولم يكن قول من قال هو على الفور والتعجيل بأولى من قول من قال هو على المهلة والتأخير. أو واجب في الخامس أو العاشر من حال الأمر، مع أن ذلك أجمع مما لم يقتضه مجرد الأمر ولا قضية عقل ولا سمع. وفي تكافؤ[9] هذه الدعاوي دليل على فسادها وصحة ما قلناه. ص٢٣٤

ويكشف هذا ويوضحه إنه إذا قال: صل، أو اضرب رجلاً وكان الفعل لا بدَّ أن يقع عند المخالف في مكان، وكان كل شخصٍ يصلح ويصح إيقاع الضرب عندهم فيه، ولم يعيِّن بقوله إضرب شخصاً من شخص، وجب أن يكون سائر الأشخاص[10] محلاً للضرب، وأن يكون المأمور مخيراً في إيقاعه في أيهم[11] شاء. وكذلك إذا قال له صل، ولم يعرِّفه توقيتاً له، وسائر الأوقات صالحة له وجب لا محالة أن يكون كلها وقتاً له. ولم يتعيَّن وجوبه والاقتضاء له في بعضها

---

(٨) في أصل المخطوط صورة بدل صيغة، والتعديل من الناسخ.

(٩) في المخطوط (تكافي) ورجعت للسان العرب في مادة (كفأ) ١ / ١٣٩ فوجدته ذكر تكافأ الشيئان بمعنى تساوياً، والكفؤ والكفيء النظير، والتكافؤ الاستواء، ولم يذكر التكافي.

(١٠) في أصل المخطوط الأجسام، والتعديل من الناسخ.

(١١) في المخطوط (أيها) ويبدو أن الناسخ لما أبدل كلمة (الأجسام) بكلمة (الأشخاص) غفل عن تبديل كلمة (أيها).

دون بعضٍ إلا بدليل(١٢).

فإن قالوا: إذا قال اضرب ولم يعيِّن له شخصاً من شخص، فكأنه قال: اضرب من شئت.

قيل لهم: وكذلك إذا قال: صل، ولم يُعين له وقتاً، فكأنه قال: صل أي وقت شئت، ولا مخلص من ذلك.

وإن قالوا: الفعل يختص الزمان، فلا يصلح أن يكون سائر الأزمان وقتاً له، وتخيير المكلف لإيقاعه فيها.

قيل لهم: هذا باطل، لأنه ليس في الحوادث ما يختص زماناً بعينه لما قد بيناه في أصول الديانات. فبطل ما قالوه. بل لو قيل إن الفعل الموقع في المكان يختص المكان، ومحال وجوده مبتدأ ومعاداً في غيره لكان أولى، وذلك هو الصواب لما بيناه في غير هذا الكتاب. وإذا ثبت ذلك لم يجز أن يكون / ص٢٣٥ الأشخاص كلها مكانا للفعل الواحد، وإن خيِّر المكلف في فعلها في أيها شاء، فسقط ما قالوه.

وإن قالوا: ما أنكرتم أن يكون العقل قد عيَّن وقت الفعل، ووجوب تعجيله، والسمع أيضاً من حيث دلاّ على أن الأمر على الوجوب، والواجب لا يجوز تأخيره، لأن تجويز ذلك فيه يدخله في باب الندب.

يقال لهم: ما قلتموه باطل من وجوه:

أحدها: إنه ليس الأمر على ما ادعيتم، لأننا قد بينا فيما سلف إنه لا دليل

---

(١٢) قياس الباقلاني الأمر المطلق من زمن محدد على الأمر لشخص مطلق بدون تعيين إثبات لحكم لغوي بالقياس، وهو قد أفسده على غيره في أكثر من موضع.

في عقلٍ ولا سمعٍ يدل على أن مجرد الأمر على الوجوب فأغنى ذلك عن رده[١٣].

والوجه الآخر أنه لو سلِّم لكم ذلك لم يوجب العقل تقديم فعل الواجب من حيث كان واجباً. لأن الواجب قد يكون معجلاً ويكون متراخياً ومؤجلاً ويكون مضيقاً وموسعاً بوقت ممتد. وقد يُنص على توسعته على ما سنشرحه فيما بعد. وإذا ثبت ذلك لم يكن الوجوب موجباً للتعجيل.

والوجه الآخر: إننا إنما نمنع أن يكون موجب اللغة والوضع يوجب تعجيل المأمور به ولم ننكر قيام دليل على ذلك من عقل أو سمع. وإن قام على ذلك دليل قلنا به، ولم يُبطل ذلك ما قلناه من أن مجرد الأمر لا يوجب ذلك في اللغة فزال ما قالوه من كل وجه.

وإن قال قائل منهم: ما أنكرتم أن يكون مجرد الأمر بالفعل مقتضياً للفور والتقديم بدليل أنه يقتضي فعلاً واحداً، والفعل الواحد لا يقع في وقتين وإنما يقع في وقت واحد. وقد اتفقت الأمة على أنه إذا قدمه برئت الذمة[١٤] بفعله. وفعل المأمور به، فوجب أن يكون ما يقع بعده غير المأمور به. وأن يكون غير مجزىء، وأن لا يحل تأخيره.

يقال لهم: ليس الأمر في هذا على ما قلتم، وأن مطلق الأمر يقتضي فعلاً معيناً. وإنما يقتضي إيقاع واحد من الجنس غير معين، فلا وجه لدعواكم تعيينه، وهو بمثابة أن يقال قد أمرتك بفعل ركعة واحدة أو ركعة في يومك هذا، وأنت مخيَّر في فعلها / في أي وقت شئت من ساعاته. وقد اتفق على صحة أمره على هذا الوجه، ثم لم يوجب ذلك أن يكون المأمور به معجلاً لأجل أنه فعل ص٢٣٦

---

(١٣) عقد المصنف في بداية هذا المجلد باباً خاصاً بيّن فيه دلالة الأمر المجرد عن القرائن استغرق خمسين صفحة من المخطوط، واختار فيه ما اختاره أبو الحسن الأشعري أنه مشترك بين الوجوب والندب.

(١٤) في أصل المخطوط (ذمته)، والتعديل من الناسخ.

واحد، لأنه وإن كان واحداً فهو واحد من الجنس غير معين، وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قالوه.

وإن قالوا: قد أجمعوا على أن المقدم منه واجب مأمور به، فوجب أن لا يكون ما يقع في الثاني مأموراً به.

قيل: إجماعهم على أن الأول مأمور به ليس بدالٍ على أن ما بعده ليس بمأموربه. وخلاف من خالف في ذلك غير قادح فيما قلناه، لأنه مخطىء فيه، ولو كان ما قالوه واجباً لوجب أن تكون الكلمة والركعة واجبة بأول النهار، وإن جعل له في ذلك الخيار لإجماعهم على أنه إذا قدمها في أول النهار كان مؤدياً للواجب، ولَّما فسد هذا باتفاق سقط ما قالوه.

ومما يدل على ما قلناه أيضاً اتفاقهم على أن الخبر عن إيقاع الفعل من المخبر أو غيره لا يتضمن توقيت وقوعه وتعجيله، وإن تأخر كان الخبر كذباً، وكذلك الحالف ليقومنَّ وليضربنَّ لا يتوقت عليه تعجيل الفعل إذا لم يوقته. وإذا فعله ولو بعد أعوامٍ بَرِىء من حكم اليمين. فكذلك الحاكم بإيقاع الفعل من حيث لا يمكن الفصل بين الخبر عن وقوعه والأمر بذلك.

ويدل على ذلك - أيضاً - أن مدعي اقتضاء الأمر للفور في حكم اللغة يحتاج إلى توقيف منهم، ونقلٍ له عنهم يحج مثله وقد بينا في غير فصل سلَفَ تعذر نقل توقيف على هذه الدعوى وأمثالها، والجواب عن عكس المطالبة بأن ننقل نحن عن أهل اللغة بأن الفعل على التراخي بما ينبه على الجواب.

ويدل على ذلك - أيضاً - أن لو كان مجرد الأمر يقتضي الفور والتعجيل لوجب أن يكون ما يقارنه من الدليل على أن لنا تأخيره، أو على توقيته بوقت معين مخرجاً له عن حكم مقتضاه، وأن يكون أمراً على وجه المجاز. وذلك باطل باتفاق. وقد بينا في فصول الخطاب في الحقيقة والمجاز(١٥) أن كل قرينة

---

(١٥) في المجلد الأول من هذا الكتاب ص٣٥٢ .

ص٢٣٧ تصرف الخطاب عما وضع له إلى سواه فقد أخرجته / عن الحقيقة إلى المجاز بما يغني عن رده، فبطل ما قالوه.

فصل : ذكر ما يتعلق به المخالفون(١٦) والجواب عنه

وقد استدلوا على ذلك بأن لفظ الأمر اقتضى إيجاب الفعل وكونه واجباً مقتضٍ لإيقاع موجبه، فوجب إيقاع الفعل مع الوجوب، ولم يجب تأخيره. قالوا: وكما أنه لما اقتضى وجوب اعتقاد وجوبه، وكان اعتقاد وجوبه الذي هو أحد موجبيه على الفور وجب - أيضاً - لزوم الفعل على الفور.

يقال لهم: أما قولكم إن لفظ الأمر اقتضى الوجوب مع حصوله فإنه قول باطل، لأنه لا لفظ للأمر لما قدمناه. ثم لو سلمنا ذلك لم يجب إيقاع الفعل في حال حصول لفظ الأمر وكونه واجباً، لأن ذلك يوجب إيقاع الفعل في حال سماع الأمر وسماع لفظه وكونه موجباً، وذلك محال. وإنما يجب عندكم في الثاني، وليس يستقر عندكم لفظه وكونه واجباً إلاّ في الثاني، فبطل ما قلتم. وإذا وجب انفصال وقوع الفعل عن استقرار لفظ الأمر ووجوبه بحال جاز بحالين وأكثر، وفسد ما عولتم عليه.

وأما قولكم: إن الأمر اقتضى تعجيل فعل الاعتقاد الذي هو أحد موجبيْه. فإنه غلط من وجوه:

أحدهما: إننا لم نقل إن الاعتقاد إنما وجب تقديم فعله، لأجل حصول الأمر به فقط. وإنما قلنا ذلك، لأن الدليل أوجبه. فإن وجد في تقديم(١٧) الفعل وما

---

(١٦) المخالفون للباقلاني في هذه المسألة أكثر من فئة. ومن إجابته يعرف أنه يعني القائلين بحمل الأمر على الفور.

(١٧) في أصل المخطوط (وجوب) والتعديل من الناسخ. ويعني بالعبارة: فإن وجد دليل سمعي في تقديم الفعل أو ما يقوم مقام الدليل السمعي ثبت وجوب تقديم الفعل. وإلا لم يصح إثبات وجوب التقديم بالقياس.

يقوم مقامه، وإلا بطل الجمع بينهما.

وشيء آخر: وهو أنه لو كان الأمر المقتضي لفعل الاعتقاد وإيقاع الفعل موجباً لتقديم فعل الأمرين لإيجابه تقديم أحدهما لوجب لا محالة إيجاب تقديم الفعل المؤقت لما يقتضي تأخيره لإيجاب الأمر به تقديم اعتقاد وجوبه. فلما اتفق على أنه لو قال قد أوجبت عليك إيقاع الصلاة في رأس الشهر أو الحول لم يجز له تقديم فعلها عقيب الأمر وإن لزمه تقديم فعل اعتقاد وجوبها، فسقط ما قلتموه. هذا على أنه إذا وجب عندهم إيقاع الفعل عقيب الأمر امتنع وجود العزم على أن سيفعل، لأن العزم عزم على المستقبل وتوطين للنفس على فعله. وذلك لا يصح في الواقع الموجود / فلا وجه لقولهم يجب تقديم الفعل، كما يجب ص٢٣٨
تقديم العزم.

فإن قالوا: فما الدليل الموجب لتقديم فعل الاعتقاد على الفور؟

قيل لهم: أمور: أحدها: الاتفاق على وجوب فعل الاعتقاد على التكرار في جميع الأوقات التي يذكر فيها الأمر، وأن الأمر بذلك ليس بأمر باعتقاد واحد من الجنس واقع في زمن واحد، وإنما هو أمر بالاعتقادات على الدوام. فإذا كان ذلك كذلك لزم إيقاعه على الفور وفيما بعده، وفي كل وقت ذكر الأمر بالفعل الذي يجب فعله[١٨] على التكرار، ولما لم يجب الفعل المعتقد وجوبه على التكرار لم يلزم إيقاعه على الفور وما بعده. وهذا واضح في الفعل بين الأمرين.

فإن قيل: ولم لم يجب الفعل على التكرار كما وجب الاعتقاد لوجوبه.

قيل: لأن الله لم يوجب ذلك، ولو أوجبه للزم تكراره، وقد يمكن أن يقال إنه إنما لم يجب الفعل على التكرار لكونه مضراً وقاطعاً للحرث والنسل والمصالح، وليس كذلك فعل الاعتقاد لوجوبه كلما ذكر الأمر، لأنه غير قاطع عن هذه الأمور.

---

(١٨) في أصل المخطوط (ليتم كونه) بدل (الذي يجب فعله) والتعديل من الناسخ.

ومما يقتضي الفرق بينهما أيضاً أن الاعتقاد بما يتضمنه العلم بوجوب الفعل لا محالة والتصديق للمخبر عن وجوبه. وترك الإصرار على معصيته. وذلك أن الأمر لا يستقر وجوبه إلا مع العلم بأنه واجب، أو التمكن من العلم بذلك. فإذا أُمر بإيقاع الفعل والتقرب به معجلاً أو مؤجلاً فلا بُدَّ من إعلامه وإشعاره بذلك، ومتى علم وجوبه حصل معتقداً لذلك ، لأن الاعتقاد لوجوبه ليس بمعنى أكثر من العلم بوجوبه. فصار إفهام الوجوب متضمناً لاعتقاد الوجوب. وهذا الاعتقاد علمٌ من فعل الناظر المستدل على وجوب ما أُمر به. وليس لا يصح له العلم بوجوب الفعل إلا بعد إيقاعه فضلاً عن تقديمه، لأنه لو علم وجوبه واعتقد ذلك لصح أن يتركه جملة ويعصي بتركه. فإذا علم وجوب ما وقت بوقت متأخر وجب اعتقاد الوجوب معجلاً وتأخر الفعل، ومحال كونه عالماً بوجوب الواجب عليه مع تأخر اعتقاد وجوبه، لأن نفس الاعتقاد لوجوبه هو العلم بالوجوب، فافترق الأمران، ولأن الله سبحانه إذا أوجب على العبد فعلاً فقد أخبره باستقرار وجوبه عليه، ولزمه عند ذلك / اعتقاد كونه واجباً لكي يكون ص٢٣٩
بذلك مصدقاً لخبر الله عزَّ وجل عن إيجابه عليه، وإلا وجب كونه مكذباً له أو شاكاً في خبره، وذلك محرم باجماع المسلمين، وهو لا يحتاج في تصديق الخبر عن إيجاب الواجب إلى إيقاع فعل الواجب. ولا بُدَّ متى علم وجوب الفعل عليه واعتقاد ذلك وتصديق المخبر عن وجوبه أن يكون عازماً على أداء ما اعتقد وجوبه، أو تاركاً لهذا العزم، وقد اتفق على تحريم ترك هذا العزم في كل وقت، لأنه لا يتركه مع ذكر العبادة إلا بالعزم على ترك الواجب، وذلك عصيان من المكلف باجماع الأمة[19]، وليس في تأخير الفعل عصيان، فافترق الأمران.

فصل:واستدلوا على ذلك بأن قالوا الدليل عليه إنه لا يخلو الأمر المطلق بغير توقيت من أحد ثلاثة أمور: إما أن يكون أمراً بفعل الشيء على الدوام والتكرار،

---

(١٩) اتضح بهذه العبارة أن الباقلاني لا يقول بجواز التراخي مطلقاً، كما هو ظاهر عبارته في بداية الباب، بل يجوز التراخي بشرط العزم على الفعل. وبذلك فارق قوله قول المعتزلة.

أو أن يكون أمراً بالفعل على البدل، أو يكون أمراً بفعل غير معين يوقعه المكلف أي وقت شاء، أو أن يكون أمراً بفعل واحدٍ لاعلى الجمع ولا على البدل.

قالوا: وقد اتفق على أن ذلك لا يصح أن يقال فيما يلزم على التكرار، وإنما يختلف في فعل واحد أو جملة يصح أن يقدم ويصح أن يؤخر، فسقط هذا الوجه.

وإن كان أمراً بفعل واحد على البدل غير معين شائع في جميع الأوقات، فذلك باطل، لأن ما هذه حاله إنما هو أمر بأفعال مخيَّر فيها، كل شيء منها غير صاحبه يقع في أزمان متغايرة. والأمر إنما اقتضى لفظه تعلقه بفعل واحد دون أفعال كثيرة تقع على الضم أو على البدل والتخيير، فلا سبيل إلى حمل الأمر على غير موجبه ومقتضاه،

أو أن يكون أمراً بفعل واحد معين، فإن كان كذلك وجب أن ينظر أي الأزمان زمانه الذي يجب أن يقع فيه. فإذا عرفنا أن ذلك الزمان وحده هو وقته، وأنه هو المراد بإيقاعه فيه وجب أن يكون إيقاعه فيه هو المصلحة وإيقاعه في غيره مفسدة غير مراد.

قالوا: وقد اتفق الكل على أن الأمر المطلق بالفعل إذا فعل عقيب الأمر فقد أُدي به الواجب وبرئت به الذمة وحصل مصلحة ومراداً. وإذا ثبت ذلك من حكم الوقت / الأو ل علم أن الوقت الثاني وما بعده ليس بوقت له، لأن ما يقع في ص٢٤٠
الوقت الأول من أفعال العباد لا يصح تقديمه على وقته، ولا تأخيره عنه ولا إعادته بعد عدمه. وأن ما يقع في غير وقته فهو غيره من جنسه. وإذا كان غيره وجب لزوم الفعل على الفور.

يقال لهم: أما دعواكم أنه لا يجوز أن يكون أمراً بفعلٍ غير معيَّن. فإن ذلك الفعل قد خُيِّر المكلف بين فعله وفعل مثله في غير وقته، فإنه نفس الخلاف، فلم قلتم ذلك؟.

فإن قالوا: لأن أمره بالفعل ليس في ظاهره أنك مُخيَّر بينه وبين غيره.

قيل لهم: وليس في ظاهره أنك مأمور بفعل واحد من الجنس معين بوقت مخصوص دون مثله، فلا يجب أن يقولوا بذلك.

ويقال لهم: ما أنكرتم من أنه متى قيل له: صلِّ أو اضرب أو صم، ولم يعيِّن له وقتاً من وقت. فقد دلَّ بذلك على أنه أمرٌ له بفعل من الجنس غير معين، ولم يلزم إيقاعه في وقت مخصوص. ولا أريد من الجنس جزءاً مخصوصاً. وإنما أريد أن يفعل جزءاً من الجنس يقع عليه اسم الفعل في أي وقت شاء إن علم أنه سيوقع المأمور به، كما أنه إذا قيل له: اضرب رجلاً، وتصدق على فقير، ولم يخص رجلاً من رجل، علم بذلك أنه قصد إلى إيجاب الفعل بغير تعيين في أحدٍ بعينه، وإن كنا نعلم أن كل ضرب يُفعل في شخص فإنه غير الضرب المفعول في غيره، أو ما من سبيله أن يفعل في غيره، وإن لم يرد بلفظ التخيير بأن يقال له: اضرب من شئت. وهذا بيِّن في سقوط ما اعتمدوا عليه.

وأما قولهم: إن الاجماع قد حصل على أن تقديم الفعل مصلحة وأداء للواجب، وتبرأ به الذمة، وأن ذلك دليل على أن ما يقع بعد ذلك ليس بواجب ولا مصلحة / فإنه قول ظاهر البطلان لأنه ليس في الإجماع على أن تقديمه ص٢٤١
مصلحة وأداءً للواجب دليل على أن فعله متأخر[٢٠] ليس بواجب ولا مصلحة. وهذا هو الذي يحتاجون إليه، ولا إجماع فيه، فبطل ما قالوه.

واعتمدوا - أيضاً - في ذلك على أن قالوا يدل عليه أنه لو كان على

---

(٢٠) في أصل المخطوط (فعل مثله وتأخيره) والتعديل من الناسخ.

التراخي لم يخل من أحد أمرين، إما أن يكون له تأخير الفعل إلى غاية معلومة أو إلى غير غاية. فإن كان إلى غاية محدودة فذلك يوجب توقيته، وأن يكون كالصلاة الموسع وقتها بحدٍ مضروب، وذلك خلاف القول بالتراخي، ولأنه لا وقت يشار إليه. فيقال إن إطلاق الأمر يقتضي توقيته به إلا ويمكن الزيادة عليه والنقصان منه، فبطل القول بذلك.

وإن كان له تأخيره أبداً إلى أن يموت بغير توقيت. ولا وقت إلاّ وله ترك الفعل فيه فهذا يوجب ضروباً من المحال.

أحدها: أن يكون الفعل نفلاً، وكلامنا في حكم أمرٍ واجب، إما وجب بلفظه أو بدليله، وأما إخراج[21] الواجب عن كونه واجباً باطل بإتفاق، وليس للنفل صفة يختص بها إلا أن له فعله وله تركه. فإذا كان هذا صفة الواجب على التراخي وجب أن يكون نفلاً، وذلك[22] باطل.

والوجه الآخر: إن كثيراً ممن قال بالتراخي يجعل المكلف لموته قبل إيقاع فعله مأثوماً حرجاً، وذلك باطل، لأنه تركه مع أنه له تركه، فلم يجب تأثيمه.

والوجه الآخر: إنه يوجب أن يكون الله تعالى قد فرض فرضاً معلوم العين مخصوصاً في زمن مجهول الآخِرِ لا تُعرف غايته، وذلك بمثابة تكليف المحال، وما لا يطاق، وإذا فسد ذلك بطل القول بالتراخي. وصح أنه على الفور[23].

يقال لهم: جميع ما قلتموه باطل، غير صحيح إلا قولكم إنه إن مات المكلف قبل فعله مات غير مأثوم.

وقولكم إنه لا يجوز أن يكون / التراخي إلى غاية محددة. فإنه صحيح، لأنه ص٢٤٢

---

(٢١) في المخطوط (اخرج)

(٢٢) في أصل المخطوط (هذا) والتعديل من الناسخ.

(٢٣) انتهى دليل القائلين بحمل الأمر على الفور.

لا حدَّ له ولا غاية يشار إليها، وإن مات قبل امتثاله، فهو عندنا غير مأثوم ويخطيء من قال إننا نتبيَّن بموته إنه كان مفرطاً.

وأما قولكم إنه لو كان له فعله في كل وقت وله تركه إلى أن يموت لَلَحِقَ بالنفل، وإنه باطل من قبل أن النفل الذي يحل تركه له لم يكن نفلاً، لأنه حلال تركه لأن المباح يحل تركه وليس بنفل. ولا كان - أيضاً - نفلاً، لأنَّ فعله خير من تركه مع تحليل تركه، لأن الواجب الموسع، والساقط إلى بدلٍ فعله خير من تركه وحلال تركه في وقت التوسعة وليس بندب لو فعل فيه، بل واجب، فلم زعمتم أن الندب إنما يكون ندباً لأجل ما وصفتم. وما أنكرتم أن يكون إنما صار ندباً لما قلتم ولأمر آخر زائدٍ عليه.

فإن قيل: وما ذلك الأمر؟. قيل: لا يلزمنا ذكره[٢٤].

ثم يقال لهم: ما أنكرتم أن يكون الندب، إنما كان ندباً، لأن فعله قربة خير من تركه لا بشرط ولا على صفة، بل لجواز تركه على كل حال، وأن يكون كلُّ قربة فعله خير من تركه مع جواز تركه بشرط مخصوص إن تُرك على خلافه حَرُمَ الترك، فليس بندب، وهذه صفة الواجب على التراخي والواجب الموسع وقته والساقط إلى بدل. وذلك أنه لا يجوز ترك الواجب على التراخي إلا بأحد شرطين، إما أن يترك بفعل العزم على أن سيفعله في المستقبل، ولا يحل تركه وترك العزم على فعل مثله فيما[٢٥] بعد، أو بأن يتركه بشريطة أن يفعل مثله فيما بعد، ولا يحل تركه إلا على أن يفعل في المستقبل مثله، وكذلك حكم الواجب الموسع والساقط إلى بدل، إنما يسوغ تركه على صفة وبشرط يفارق بهما ترك

(٢٤) قواعد المناظرة والجدل تلزم المعارض بيان وجه المعارضة. وما دام أن الباقلاني ادعى أنه أصبح ندباً لأمر آخر زائد فمن حق المستدل أن يبين له المعترض وجه معارضته. ثم على المستدل نفي ما عارض به أو التسليم. فلا وجه لقول الباقلاني (لا يلزمنا ذكره)

(٢٥) هذا تأكيد لما أشرنا له سابقاً من اشتراط الباقلاني العزم مع القول بالتراخي وهو ما نسبه له ابن الحاجب.

الندب. وإذا كان ذلك كذلك وضح الفرق بين الأمرين، وبطل ما قالوه في حد الندب.

فإن قال قائل منهم: هذان الشرطان باطلان لا سبيل إلى إثباتهما، لأجل اتفاقنا جميعاً على أن الأمر اقتضى وجوب الفعل إما بنفسه أو بقرينته. وأن ما يقتضي وجوب فعل معين لا يوجب(فعل عزمٍ على فعل مثله بدلاً منه، ولا يوجب)[٢٦] فعل مثله فيما بعد، ولا شيئاً غيره من سائر الأجناس / وإنما يوجب فعله بعينه. وإذا كان هذا مقتضى الأمر بالفعل، وكان الكلام في مقتضاه سقط ما وصفتم، لأن ما قلتموه يوجب التخيير بين الفعل وبين مثله فيما بعد، وبينه وبين العزم على فعل مثله فيما بعد، وهو لا يقتضي التخيير بينه وبين مثله أو بين خلافه، ولا دلَّ – أيضاً – على ذلك دليل فيصار إليه. ولو دلَّ عليه لم يكن ذلك من مقتضى الأمر. وإن كان من مقتضى الدليل، وليس الكلام في مقتضى الدليل، وإنما هو في مقتضى الأمر فبطل ما قلتم.

(ص٢٤٣ في الهامش بجانب السطر الرابع من الفقرة)

يقال لهم: ما قلتموه ساقط من وجهين:

أحدهما: أن إطلاق الأمر بالفعل لا يقتضي إيقاع فعل معين من ذلك الجنس المذكور في زمن معين، وإنما يقتضي إيقاع واحد من الجنس بغير عينه وغير معين من الوقت[٢٧]، كما أن قول الآمر اضرب رجلاً لا يقتضي ضرباً معيناً في رجل معين. وإنما يقتضي فعل جزء من الجنس في أي الرجال شاء المكلف. وليس لأحد أن يدفع هذا بأن يقول: ليس للتخيير بين فعل أي أجزاء الضرب شاء، وفي أي الرجال شاء لفظ. والأمر إنما اقتضى ضرباً معيناً في رجل معين فلا وجه للتخيير، لأننا قد بيَّنا فيما سلف إنه إذا لم يعين جزءاً من الفعل ولا وقت له، فقد خيَّرَه في أي جزء شاء، وأن يفعله في أي وقت شاء بغير وجه،

---

(٢٦) ما بين القوسين استدركه الناسخ في الهامش.

(٢٧) في أصل المخطوط (تعيين بالوقت)، والتعديل من الناسخ.

فبطل ما قالوه.

وأما قولهم: إن الدليل لم يدل على إثبات العزم بدلاً من الفعل، فليس الأمر كذلك، بل قد قام الدليل عليه، وإن كان الأمر به لا يقتضي إثبات بدلٍ منه. وهو أنه إذا ثبت بما قدمناه إن الأمر بالفعل لا يقتضي تعجيله، ولا يوجب تأثيم المؤخر له. ولا يقتضي أن يكون أمراً بفعل جزء من الجنس في وقت معين، وجب أن يكون أمراً بفعل واحد من الجنس بغير عينه. ومتى ثبت ذلك وجب تخيير المكلف بين الفعل في كل وقت وبين تركه وفعل مثله فيما بعد. وإذا كان له تركه
ص٢٤٤ في كل وقت لم يكن بُداً من أن يكون / له تركه على خلاف ترك الفعل حتى يفارق تركه ترك الفعل ولا صفة ولا شرطٍ[٢٨] يصح في ذلك إلا تركه بفعل العزم على أدائه في المستقبل.

ومن الناس من قال ليس هذا العزم بدلاً من الفعل، وإنما له تركه بشرط أن يفعله فيما بعد.

ومنهم من قال: يجب هذا العزم لنفسه عند ترك الواجب على التراخي، والواجب الموسع وقته، وليس ببدل من الفعل. وهذا هو الأولى[٢٩] على ما نبينه من بعد. فبهذه الدلالة وجب مفارقة الواجب للندب.

ويقال لهم – أيضاً –: إن وجب[٣٠] إذا كان لا وقت له إلاّ وللمأمور ترك الفعل فيه إلى ما بعده أن يكون الفعل ندباً لا واجباً. فما أنكرتم من أن يكون الأمر بضرب رجلٍ منكَّر لا يكون أبداً إلا ندباً، لاتفاقنا على أنه لا رجل من الناس إلا وله ترك ضربه إلى ضرب غيره، فيجب أن يكون ضرب جميعهم نفلاً. فإن مروا

---

(٢٨) في المخطوط (وشرط) ولكن العبارة غير مستقيمة.

(٢٩) هذا تأكيد آخر على أن الباقلاني يشترط العزم، ولكن هنا أضاف أن العزم ليس بدلاً عن الفعل، إنما هو بدل عن تقديمه. وسيبين ذلك بأكثر تفصيلاً في الباب التالي عند الكلام على الواجب الموسع إن شاء الله.

(٣٠) أي وجب العزم.

على ذلك تركوا قولهم. وإن أبوه ناقضوا اعتلالهم. وكل شيء يرومون به الانفصال من هذا الإلزام، فهو بعينه فصل لنا فيما ألزموه.

وأما قولهم: إنه إذا كان الفعل واجباً على التراخي. ولم يكن لآخر مدته وقت معلوم صار الفعل المأمور به معيناً معلوماً ومؤقتاً بوقت مجهول، فإنه قول باطل. لأننا لا نقول أولاً إن آخر أوقاته مجهول، بل هو معلوم في الجملة. وهو آخر وقت حياة المكلف، وإن لم يعرف ذلك الوقت بعينه، وذلك غير محال، لأن الشيء قد يعلم على الجملة تارة وعلى التفصيل أخرى، على ما بيناه في الكلام في أصول الديانات.

ومعنى قولنا إن آخر أوقاته الوقت الذي يليه الموت إنه وقت لو أوقع الفعل فيه لبرئت ذمته، كما تبرأ بإيقاعه فيما قبله، ولا نعني بذلك إنه محدود للمكلف، لأنه غير عالم به، ولا متميز له، ومحال أن يُحد له وقت غير متميز لا سبيل له إلى علمه. ولأننا وإن قلنا إن آخر أوقات حياة المكلف غير معلوم / ولا محدود، فإننا ص٢٤٥
نقول إن جميع الأوقات التي تأتي على المكلف وقت للفعل، ولو أوقع فيه لبرئت به الذمة. وإنما كان يكون ذلك محالاً لو كان لا وقت للفعل إلاّ آخر الأوقات الذي يليه الموت، وهو غير معروف. فأما وجميع ما قبله من الأوقات وقت للفعل، وهو غير مجهول فما ظنوه ساقط.

فأما من قال بالتراخي، فزعم أن المأمور إذا مات قبل فعله تبيَّن تفريطه وكونه مأثوماً. فإنه خطأ منه ظاهر، لأنه تركه مع أن له تركه، وكيف يكون مأثوماً وهو لم يتعيَّن عليه وجوبه(٣١). ولو كان ذلك واجباً لوجب أن يكون المكلف

---

(٣١) هذا الدليل من أدلة القائلين بحمل الأمر على الفور تتعذر الإجابة عنه بجواب مقنع، ولذا قال إمام الحرمين في تلخيص التقريب ل: ٣٧ مع تحمسه لرأي الباقلاني: «وهذا من أعظم شبه القوم، وقد زلَّ في الانفصال عنها معظم الصائرين للتراخي» ومع هذا حاد عن الإجابة عن دليلهم، فلم يرو غليلاً ولم يشف عليلاً. ونفي الإثم عمن اخترمه الموت فمات ولم يمتثل الأمر لا يسلَّم له. فقد نقل الشيرازي في شرح اللمع ١ / ٢٤٤ خلافه فقال: ومن أصحابنا من قال إنه يأثم إذا فاته الفعل بالموت»

مأثوماً إذا مات قبل فعل الفرض الموسع وقته. وأن يقال: إنه لو مات عقيب الأمر أو في وسط الوقت تبين كونه مفرطاً مأثوماً، وإن كان له الترك. فإن مروا على ذلك فارقوا الاجماع. وإن أبوه واعتلوا في إزالة الإثم عنه بشيء كان هو الجواب لنا عما قالوه[٣٢].

والذي يمكن أن يقال في ذلك إنه إنما يسقط الإثم عنه بترك الفرض الموسع وقته لأنه تركه إلى فعل العزم على آدائه أو على أن يفعل مثله فيما بعد. وهذا هو الذي أجبناهم به، فبطل ما قالوه.

وإن قيل: فهل للواجب على التراخي في بعض الأحوال وقت معيَّن وجوبه فيه.

قيل له: أجل، وهو الوقت الذي يغلب على ظن المكلف اخترامه دون امتثاله. فإن لم يغلب على ظنه ذلك لم يتعيًن عليه، ويكون هذا جارياً مجرى إباحة التعزير للامام وتأديب الصبي وضرب المرأة عند النشوز ورمي الغرض[٣٣] في إطلاق ذلك أجمع ما لم يغلب على الظن التلف والضرر العظيم، وتحريمه أجمع إذا غلب على الظن إصابة النفس. وكذلك القول في شرب الأدوية، وحمل الثقيل، وما جرى مجرى ذلك مما يحرم عند غلبة الظن للضرر والتلف، ويحل عند فقد ذلك[٣٤].

---

(٣٢) قياس الواجب المطلق عن الوقت على الواجب الموسع قياس مع الفارق. حيث إن الواجب الموسع قد أجاز المشرع تأخيره صراحة. فلا يترتب الإثم على الترك إلا إذا خرج جميع الوقت. أما الواجب المطلق لا يوجد فيه إذن صريح بالتأخير، فكيف يكون معذوراً بالتأخير.

(٣٣) مراده برمي الغرض أي رميّ الهدف على مافي مختار الصحاح ص٤٧٢، ورمي الغرض مشروط بغلبة الظن في عدم وجود ماهو محرم إتلافه.

(٣٤) يتبين بقول الباقلاني هذا إنه لا يجوز التراخي مطلقاً. فتقدم أنه اشترط العزم. وهنا يشترط جواز التأخير إذا ظن سلامة العاقبة وعدم الموت أما مع ظنه عدم سلامة العاقبة فلا يجوز له التأخير. ولكن يبقى إعتراض من اعترض على هذا الشرط أن سلامة العاقبة أمر لا يصح التعويل عليه لأنه ليس من فعله ولا في علمه، بل هو في علم الله سبحانه وحده.

بـــاب
الكلام في أن الواجب الموسع وقته هل يجب بأول الوقت أو في آخره أو في جميعه. / ص٢٤٦

قد أجمعت الأمة على أن الفرض الموسع وقته بوقت لا يستغرقه إذا فعل في أول الوقت سقط عنه الفرض، ثم اختلف هؤلاء:

فـقـال فـريق منهم: إنه يجب فـي أول الوقت، وإنما ضـرب آخـره لكي يكون الفعل إذا فعل بعد آخره قضـاءً لا أداء. وأنه إذا فـعل قبل آخره كان أداءً، ولم يكن قضاءً[(١)].

وقـال الكل غـيـر هـؤلاء: إنه واجب في أول الوقت ووسطه وآخـره. وإنه إنما ضرب آخر الوقت له لتكون الأوقات التي بين أوله وآخره بأسرها وقتاً له. وهذا هو الصحيح[(٢)].

واخـتلف القـائلون بأنه واجب في جـمـيع أجزاء الوقـت، وأن له تقـديمه، وله تأخيره، هل له تركه في أول الوقت إلى وسطه وآخره ببدل يقوم مقامه أم لا؟

---

(١) قال الإسنوي في نهاية السول ١ / ٩٠ نسب هذا القول الإمام الرازي في المعالم لبعض الشافعية، ونسبه الشافعي في الأم ٢ / ١١٧ لبعض أهل الكلام وغيرهم، ونسبه الرازي في المحصول ١ / ٢ / ٢٩٠ لبعض أصحابهم، ونسبه لبعض الشافعية القرافي في شرح تنقيح الفصول ص ١٥٠، وكذلك الأنصاري في فواتح الرحموت ١ / ٧٤، والبخاري في كشف الأسرار ١ / ٢١٩، وأنكر محققو الشافعية نسبة هذا لبعضهم. انظر الإبهاج ١ / ٩٦ .

(٢) نسب الرازي في المحصول ١ / ٢ / ٢٩١ هذا القول لجمهور الشافعية ولأبي علي وابنه أبي هاشم وأبي الحسين البصري، ونسبه ابن النجار في شرح الكوكب ١ / ٣٦٩ للحنابلة والمالكية والشافعية وأكثر المتكلمين، ونسبه ابن الحاجب في المنتهى ص٣٥ للجمهور، ونسبه البعلي في القواعد والفوائد الأصولية ص ٧٠ للحنابلة والجبائيين ومحمد بن شجاع، ونسبه الباجي في إحكام الفصول ص٢١٥ للمالكية، ونسبه السمرقندي في الميزان ص٢١٨ لمحمد بن شجاع من الحنفية وإحدى الروايات عن الكرخي، وهو مذهب الشافعي. وهو مذهب متقدمي الحنفية. نقله عنهم السرخسي ١ / ٣٠، والبخاري في كشف الأسرار ١ / ٢١٩، والأنصاري في فواتح الرحموت ١ / ٧٣، ونسبه للحنابلة أيضاً أبو يعلى في العدة ١ / ٣١٠، وابن قدامة في الروضة ص١٦٥، وأبو الخطاب في التمهيد ١ / ٢٤٠ .

فقال منهم قائلون: إنه ليس له تركه في أول الوقت، وما يليه إلى حين وقت التضييق إلا ببدل يقوم مقامه، وأنه لا شيء يصح أن يكون بدلاً له إلا فعل العزم على أدائه في المستقبل إن بقي بصفة من يلزمه الفعل(٣). وقد بينا نحن وجوب القول بهذا إذا جعلنا له بدلاً فيما سلف بما يغني عن رده.

وقال آخرون: إنه مراعى إذا فعل في أول الوقت، لا يقال إنه فرض ولا نفل. فإن دخل آخر، الوقت على المكلف. وهو بصفة من يلزمه الفعل تبيّن أن ما كان فعله في أول الوقت فرض واجب. وإن لم يبق إلى آخر الوقت، أو لم يبق بصفة من يلزمه الفعل كان ما وقع منه في أول الوقت نفلاً لا فرضاً(٤).

وزعم قوم من أهل العراق إنه نفل إذا فعل في أول الوقت، وأنه نائب عن الفرض إذا بقي المكلف بصفة من يلزمه الفعل في آخر الوقت(٥).

وقد قلنا نحن من قبل إن جميع أجزاء الوقت وقت له. وأن له تأخيره إلى وقت التضييق إما ببدل هو العزم على أدائه، أو على أن يفعل مثله فيما بعد. فمحال على هذا القول أن يكون نفلاً إذا فعل في أول الوقت، أو مراعى لأنه لا يعلم أنه فرضٌ أو نفلٌ إلى دخول آخر الوقت.

---

(٣) وقال بهذا القول إمام الحرمين في تلخيص التقريب ل: ٤٠ واشترطه الغزالي في المستصفى ١ / ٦٩، والآمدي في الإحكام ١ / ١٠٥، وأبو يعلي في العدة ١ / ٣١٢، ونقله أبو الحسين في المعتمد ١ / ١٣٤ عن الجبائيين وعبد الجبار بن احمد، واشترطه الشيرازي في شرح اللمع ١ / ٢٤٦، والقرافي في شرح تنقيح الفصول ص١٥٢، وحكاه الزركشي في البحر المحيط ١ / ٢١١ عن المازري المالكي وجمهور المتكلمين وابن فورك والنووي، وينظر في ذلك إرشاد الفحول ص٦.

(٤) هذا القول نقله السمرقندي في الميزان ص٢١٨ رواية عن الكرخي، ونقله في شرح الكوكب المنير ١ / ٣٧٠ عن أكثر الحنفية. ونقله الآمدي في الإحكام ١ / ١٠٥، عن الكرخي، وكذلك فعل البعلي في القواعد والفوائد الأصولية ص٧١، وانظر أصول السرخسي ١ / ٣٢، وفواتح الرحموت ١ / ٧٤، وكشف الأسرار ١ / ٢١٦، ونهاية السول مع البدخشي ١ / ١١٤، وشرح اللمع ١ / ٢٤٦، والمحصول ١ / ٢ / ٢٩١، والمعتمد ١ / ١٣٦، وشرح تنقيح الفصول ص ١٥١، والبحر المحيط ١ / ٢١٥.

(٥) نقله السمرقندي في الميزان ص٢١٨ رواية عن الكرخي، وقال إنها رواية مهجورة، وحكاه البخاري في كشف الأسرار ١ / ٢١٩، وابن عبد الشكور في مسلم الثبوت ١ / ٧٤، والسرخسي في أصوله ١ / ٣١ والبصري في المعتمد ١ / ١٣٦ والشيرازي في شرح اللمع ١ / ٢٤٦ وأبو الخطاب في التمهيد ١/٢٤٥.

فأما ما يدل على فساد قول من زعم أنه يجب بأول الوقت فأشياء:

أحدها: إن هذه دعوى مجردة لا حجة لقائلها، ويدل عليه أن جميع / أجزاء ص٢٤٧
الوقت كأوله. فالقائل بأنه يجب بأوله بمنزلة القائل لا، بل يجب في وسطه وآخره الذي يلحق الإثم بالترك له فيه.

فإن قيل: فأنتم إذا جعلتم آخر الوقت وقتاً له دون ما بعده حددتم ما لم يدل عليه دليل.

يقال: لا بُدَّ من ذلك، وإلا صار واجباً على التراخي بغيرتوقيت، ولا نص على توقيته يمنع من ذلك.

ويدل على فساد هذا القول - أيضاً - إجماع الأمة على أن المكلف لا يأثم بتأخيره عن أول الوقت. ولو كان واجباً فيه لكان مأثوماً بتأخيره كالواجب على الفور بالنص عليه إذا أُخر، وذلك باطل، فسقط ما قالوه(٦).

فأما ما يدل على فساد قول من قال: إنه موقوف على آخر الوقت. فهو أن تعليق الوجوب بالشرط يفيد أنه إذا حصل الشرط حصل الوجوب. وإذا تيقنا أن الشرط معدوم لم يحصل علمنا بذلك، واستحال أن يقول إن إيجاب الصلاة قد حصل وثبت، وشرطه الذي علق وجوبه بوجوده لم يوجد. وإذا كان ذلك كذلك بان أن تعليق وجوب الفعل على المكلف بشرط يوجد بعد وجوده محال مع القول باستقرار الوجوب قبل الشرط.

ويقال لهم: إذا كان جميع أجزاء الوقت منصوصاً على أن للمكلف فعله فيها

---

(٦) اكتفى الباقلاني ببيان فساد مذهب من قال بأن الوجوب متعلق بأول الوقت، وكان من الإنصاف ذكر ما لهم من شبه على ما ذهبوا إليه، ومما استدلوا به قوله تعالى: ﴿فاستبقوا الخيرات﴾ وقوله تعالى: ﴿وسارعوا إلى مغفرة من ربكم﴾. وقوله صلى الله عليه وسلم: «الصلاة في أول الوقت رضوان الله وفي آخره عفو الله». ومن جهة المعنى إن تأدية الواجب في أول الوقت خروج من العهدة بيقين. وللجمهور إجابات عن هذه الأدلة مقنعة إن شاء الله.

لم يجز أن يكون وقوعه في بعضها واجباً مراعى، لأنه خلاف موجب النص، فبطل ما قالوه(٧).

فأما قول من زعم أنه نفل إذا فعل في أول الوقت، ونائب مناب الفرض إن أدرك آخره. فإنه قول باطل، لأجل أن النص قد ورد بأن جميع أجزاء الوقت وقت له. فكيف يكون نفلاً في أوله، وهو جزء من الموسع أولى أن يكون نفلاً في آخره، وإن كان جزءاً منه.

فإن عادوا يقولون: الذي فرق بين فعله في آخره وبين إيقاعه في أوله ووسطه هو أنه لا يأثم بالترك في كل وقت قبل آخره، ويأثم به في آخر الوقت كان الجواب عن ذلك ما سلف من أنه لا يجب أن يكون الفعل نفلاً من حيث كان للمكلف تركه.

ويقال لهم: لو كان ما قلتموه صحيحاً لوجب أن يكون لو نوى الصلاة في أول الوقت على ماهي به بزعمكم أن تكون مجزئة. وقد اتفق على أنه لونواها نفلاً لم تجزئه حتى ينويها فرضاً وظُهراً، فبطل ما قلتموه.

---

(٧) لم يذكر الباقلاني دليل هؤلاء. ولعل من أقوى أدلتهم أنه لما تم الاتفاق على أن المكلف يجوز له عدم الفعل في أول الوقت ووسطه، ولكن لا يجوز له خروج الوقت عن الفعل كان واجباً في آخر الوقت لعدم جواز تركه، فهو داخل في آخر الوقت تحت حد الواجب دون أول الوقت ووسطه.

بـــاب

القول في معنى فوات الفعل المؤقت والموسع. ومعنى الإعادة والقضاء.

اعلموا - وفقكم الله - إن الفوات لا يستعمل باتفاق إلا في فعل وُقتَ بوقت خرج وتمَّ / بفعله المأمور مع إمكان وقوعه. فأما أن يستعمل فيما أوجب الدليل ص٢٤٨ كون جميع الأوقات وقتاً له، فإنه باطل، فلهذا لم يجز أن يقال: لما كان على التراخي والمتروك في وقت التوسعة فائت. والفوات مضي وقت العبادة المحدودة، والفائت الفعل المأمور به.

وقد يتوقف الواجب على التراخي عند غلبة الظن بحصول الإخترام قبل أدائه. ويكون المؤخر له عن ذلك الوقت مأثوماً، ويكون فعله فيما بعد واقعاً على سبيل القضاء، لا على وجه الأداء، لأنه قد تعيَّن وجوب فعله بغلبة الظن للاخترام، فيجب أن يكون ما يفعل بعد ذلك مع بقاء الظان المكلف مفعولاً على وجه القضاء(٨).

فصل: فأما الإعادة فإنه اسم لمثل ما بطل وفسد من العبادات على وجه البدل منه، إما بسببٍ من قبله أفسد به على نفسه ما شرع فيه، أو بسببٍ يطرأ عليه غير متعلق به وليس من كسبه. ولا يوصف هذا الفعل في غالب الاستعمال بأنه قضاء، لأن القضاء اسم لفعل مثل ما فات وقته من المؤَقَت المحدود. والإعادة اسم لمثل ما فسد. لأن ما لم يفعل مع مضي وقته لا يكون معاداً. وإنما المعاد فعل مثل الفاسد على حد ما ذكرنا.

---

(٨) ونقله عن الباقلاني ابن السبكي في الإبهاج ١ / ٨٠، ونقل ابن الحاجب في المنتهى ص٢٦ عن الجمهور أنه أداء، وبقول الجمهور قال الغزالي في المستصفى ١ / ٩٥، وابن السبكي في الإبهاج ١/ ٨٠، والآمدي في الإحكام ١ / ١٠٩، والجمهور اعتمدوا على القاعدة وهي (لا عبرة بالظن البين خطؤه).

فأما الأداء فهو كل فعلٍ (فُعِلَ)[9] في وقت له إما موسع أو مضيق على ما قدمنا القول فيه[10].

---

(٩) (فُعِلَ) إضافة من المحقق.

(١٠) ينظر المراد بالكلمات الثلاث (الإعادة والأداء والقضاء) عند الأصوليين شرح الكوكب المنير/١ ٣٦٣، ونهاية السول مع مناهج العقول ١ / ٨٥ وشرح تنقيح الفصول ص٧٣، واللمع ص٩، والقواعد والفوائد الأصولية ص٣١، وميزان الأصول ص٦٢، وفواتح الرحموت ١ / ٨٥، والبحر المحيط١ / ٣٣٢ . ١/٩٥. .٢٣١والمستصفى ١/٩٥.

بـــاب

القول في أن قضاء الفائت فرض ثانٍ

اعلموا - وفقكم الله - أنه لا مدخل للقضاء إلا في محدود وقته ترك فعله فيه لعذرٍ أو غير عذر، أو عَرَضَ في وقته ما منع من إيجابه كالحيض، وما جرى مجراه من علة أو نومٍ.

وقد اختلف الناس في هذا الباب:

فقال قائلون: إن قضاء الفائت يجب بنفس الأمر به، فإن لم يفعله في الأول وجب فعله به في الثاني، ثم كذلك أبداً، كلما خرج عنه وقت لم يفعل الفائت فيه. ولا بُدَّ له فيما بعده(١).

وقال محصلو علم هذا الباب: إنه لا يجب القضاء إلا بأمر ثان. وهذا هو الصحيح، وبه نقول(٢).

---

(١) نقل ابن النجار هذا القول في شرح الكوكب المنير ٣ / ٥٠ عن أبي يعلى والحلواني وابن قدامة وابن حمدان والطوفي ونسبه الآمدي للحنابلة وكثير من الفقهاء، واختاره أبو الخطاب في التمهيد ١ / ٢٦٠، ونسبه البعلي للحنابلة وللجمهور في القواعد والفوائد ص١٨٠ . ونقل السمرقندي في الميزان ص٢٢٢ عن الحنفية القولين، وصحح هذا القول السرخسي في أصوله ١ / ٤٦ ونسبه لأكثر الحنفية. ونقله القرافي في شرح تنقيح الفصول ص ١٤٤ عن أبي بكر الرازي الحنفي، واختاره أبو يعلى في العدة ١ / ٢٩٢، وانظر تفصيل الأقوال في المسألة البحر المحيط للزركشي ٢ / ٤٠٢ .

(٢) وقال بهذا القول إمام الحرمين في البرهان ١ / ٢٦٥، ونسبه الآمدي في الإحكام ٢ / ١٧٩ للمحققين من أصحابه وللمعتزلة واختاره، واختاره الرازي في المحصول ١ / ٢ / ٤٢٠، وقال به الباجي في إحكام الفصول ص ٢١٧، ونقله عن ابن خويزمنداد والقاضي أبي جعفر منهم ونسبه أبو الخطاب في التمهيد ١ / ٢٦١ إلى الكرخي، ونسبه البعلي في القواعد والفوائد ص١٨٠ للكرخي ولأبي الفرج المالكي. ونسبه السرخسي ١ / ٤٥ لحنفية العراق. وصححه الشيرازي في اللمع ص٩ وفي شرح اللمع ١/٢٥٠، واختاره القرافي في شرح تنقيح الفصول ص١٤٤، ونقله أبو الحسين في المعتمد ١/١٤٦ عن أبي عبدالله البصري وأبي الحسن الكرخي، واختاره في المسودة ص٢٤، وأخطأ في نسبة هذا القول لأبي الخطاب، واختاره ابن برهان في الوصول إلى الأصول ١/١٥٥، والغزالي في المستصفى ٢/١١، ونقله ابن التلمساني في المفتاح ص ٤٢ عن الجمهور.

ص٢٤٩ والدليل على ذلك / أن الأمر المؤقت مخصوص بما هو أمر به وبإيقاعه في ذلك الوقت بعينه، وليس بأمر بايقاعه في غيره، ولا بإيقاع مثله في غير وقته، ولا تخيير بينه وبين فعل مثله في غير وقته. وقصر الأمر بالفعل على وقت بعينه كقصره على إيقاعه في شخص بعينه ومكان بعينه ومكلف بعينه. وقد يكون إيقاعه في ذلك الوقت هو مصلحة للمكلف عند من علق التكليف بالمصالح(٣) وإيقاعه فيما قبله أو بعده مفسدة. وإذا كان ذلك كذلك كان المفعول في غير ذلك الوقت غير المأمور به، وخارجاً عما تضمنه الأمر، كما أن الصيام في غير رمضان، والوقوف بغير عرفة، وإيقاع الفعل في غير الشخص المأمور بإيقاعه فيه غير المأمور به. فكذلك فعل عمرو غير فعل زيد الذي أُمر زيد به. وما لم يتضمنه الأمر فلا يجب به، وإنما يجب بغيره، ولو ساغ أن يجب بالأمر بعض ما لم يتناوله ويدخل فيه لساغ أن يجب به كل غيرٍ له لم يتناوله. فصح بذلك أن القضاء هو غير المقضي، ولا يجب بالأمر الماضي، وإنما يجب أن يوجب بغيره.

والفائت والمتروك على ضربين:

---

(٣) ذهب من هم على منهج السلف والمعتزلة والماتريدية والشيعة إلى القول بأن أحكام الله سبحانه وتعالى معللة بالمصالح على خلاف في تفصيل ذلك.

قال ابن تيمية في منهاج السنة ١ / ٤٣ «والقول بإثبات هذه الحكمة ليس هو قول المعتزلة ومن وافقهم من الشيعة فقط، بل قول جماهير طوائف المسلمين. فأئمة الفقهاء متفقون على إثبات الحكمة والمصالح في أحكامه الشرعية».

ويقول الشاطبي في الموافقات ٧/٢ «أما التعليل لتفاصيل الأحكام من الكتاب والسنة فأكثر من أن يحصى» والذي يشوب مذهب المعتزلة أمران هما: أنهم يستعملون كلمة الفرض بدل المصلحة. وهي مشعرة بشئ من النقص في حق الله، كما أنها لم ترد في شئ من النصوص. والثاني: الحكمة عندهم مراعاته لمصالح خلقه. والسلف يقولون هي صفة ذاتية له غير مخلوقة. كما أن المعتزلة أوجبوا على الله أموراً بناء على إثبات الحكمة له، خلافاً للجمهور في أنه لا يجب عليه سبحانه شيء.

وذهب الفلاسفة الإسلاميون للقول بعدم التعليل، وينسبون تدبير العالم إلى العقل الفعّال. وذهب الأشاعرة لعدم تعليل أفعال الله. قال فخر الدين الرازي في الأربعين في أصول الدين ص٢٤٩ «المسألة السادسة والعشرون في أنه لا يجوز أن تكون أفعاله تعالى معللة بعلة البتة. واتفقت المعتزلة على أن أفعال الله تعالى وأحكامه معللة برعاية مصالح العباد، وهو اختيار أكثر المتأخرين من الفقهاء، وهذا عندنا باطل.

وينظر في هذا الأمر شفاء العليل لابن القيم ص٤٠٠ وما بعدها، والأشارات والتنبيهات لابن سيناء ١٥٠/٣، والملل والنحل والشهرستاني في ٣٢/٣.

فمنه ما يجب قضاؤه، ومنه ما لا يجب ذلك فيه.

فالذي يجب قضاؤه كثير، والذي لا يجب ذلك فيه كالعبادات الواجبة على الكافر، التي لا يجب عليه قضاؤها إذا أسلم، وإن وجب مثلها على المرتد إذا أسلم عند من يقول بذلك، وكالصلاة المتروكة في أول الوقت ووسطه إذا عرض الحيض والغلبة، وما يمنع من إيقاعها في باقي الوقت. وأمثال ذلك من سقوط قضاء فرض الجمعة والأضحية ورمي الجمار، عند من لم يوجب قضاء هذه الفوائت بمضي أوقاتها من أهل المدينة والعراق(٤).

فأما اعتلال المخالف في ذلك بأن القربة نفس الفعل، ولا معتبر بالوقت، فإنه منتقض بالقربة في المكان، كالوقوف بغير عرفة، والصلاة إلى غير القبلة، وقبل دخول الوقت، والصيام في غير الشهر، إلى أمثال ذلك مما يطول تتبعه، فسقط ما قالوه.

وأما اعتلالهم بأنه لمّا ثبت وجوب الفعل لم يجز إسقاطه بمضي الوقت، كما لم يجز سقوط الدين المؤجل عند انقضاء أجله. فإنه باطل، لأن التأخير والتأجيل في الديون لا يدخل لإسقاط المال. وإنما دخل لتأخير المطالبة به. فإذا انقضى الأجل / حلت وعادت المطالبة كما كانت، ولأنه لا بُدَّ من إيصال الدين إلى ص٢٥٠
مالكه، وانقضاء مدة التأجيل لا تمنع من إمكان ذلك. وتعليق العبادة بالوقت

(٤) لعله يريد بأهل المدينة بعض المالكية. قال الشريف التلمساني في مفتاح الأصول ص٤٣: «وابن حبيب من أصحابنا يرى أنه لاقضاء، عليه يعني تارك الصلاة متعمداً لأن الأمر الأول لا يوجب القضاء، وليس عندنا أمر جديد إلا في النوم والنسيان، ولولا أنه صلى الله عليه وسلم أوجب القضاء على النائم والناسي لما وجب» وقال ابن عبد البر في الكافي ص٥٨٤ «ولا يؤخذ بشيء من صلاة ولا صيام ولا غير ذلك مما تركه في ردته». وقال أيضاً في الكافي ص٧٢ «وكل ما فاتته الجمعة بعذر أو بغير عذر صلى الظهر أربعاً». وقال أيضاً في الكافي ص١٧٦: «ولا يضحي في اليوم الرابع عند مالك وأكثر أهل المدينة، وقد روي عن بعضهم إجازة ذلك». أما السمرقندي من فقهاء ما وراء النهر من الحنفية فقد أوجب القضاء في تحفة الفقهاء ١ / ٥٤٣ على من أفسد صومه مطلقاً سواء كان بعذر أم بدون عذر. وبهذا قال محمد بن الحسن في الأصل: ١ / ١٣٥، وهو من حنفية العراق.

كتعليقها بالمكان والشخص. وقد تكون المصلحة له فعلها في الوقت دون ما قبله وبعده. فافترق الأمران من كل وجه(٥)

---

(٥) الأمر المؤقت متردد في الإلحاق بالأمر المحدد بمكان كالوقوف بعرفة. فهو لا يجزىء في غير عرفة وبين الحقوق التي شغلت بها الذمة فلا تبرأ منها إلا بأداء أو إبراء وهو لم يؤدها ولا ورد نص يبرئه منها، فتبقى ذمته مشغولة بها حتى ولو خرج وقتها. ولأجل ذلك اختلف في أقربهما شبها فيما نحن فيه حتى يلحق به. ولو قلنا لابدَّ من دليل جديد على وجوب القضاء، فباب القياس واسع. فيلحق بمن نام عن صلاة أو نسيها كل من ترك واجباً بعذر. ولذا فإن الجمهور على وجوب القضاء إلا إذا كان الزمن شرطاً في ذلك العمل.

بـــاب

القول في أن المريض والحائض والمسافر هل يلزمهم فرض صوم شهر رمضان وهل يكون ما يفعلونه من الصيام بعده إذا أفطروا قضاء أو فرضاً مُبْتَدءاً؟

والذي نقوله في ذلك: إن المريض الذي يجهده الصيام والحائض لا يلزمهما فرض صيامه. وأن ما يفعلانه من الصيام بعد تقضيه فرض مُبتدأ، وإن سمي ذلك قضاءً اتساعاً ومجازاً.

فأما المسافر فإنه مكلف لصيامه[1] ومخيَّر بين الصيام فيه وفي غيره، فإن صامه أدى فرضه وبرئت ذمته. وإن صام شهراً بعده قام ذلك مقامه. وسبيل فرضه سبيل فرض الكفارات المخيَّر فيها. وإنما رخص له في التخيير لمشقة السفر، ولو خُيِّر في ذلك المقيم لكان ذلك جائزاً. ولذلك ما لو صام المسافر لأدى فرضه، ولا معتبر بخلاف من يذكر عنه غير هذا من أهل الظاهر[2]، لأنه خلاف السابق من الإجماع وما تظاهرت به الأخبار من أنهم كانوا يسافرون مع النبي صلى الله عليه وسلم فمنهم الصائم ومنهم المفطر، فلا ينكر ذلك عليهم، ولا

---

(١) اختار الباجي في إحكام الفصول ص٢٢١ أن المسافر والمريض مخاطبان بالصوم لأنه يصح منهما دون الحائض فإنها غير مخاطبة. ونقل عن الباقلاني وعن أبي جعفر المالكيان أن المسافر مخاطب دون المريض ونقل عن بعض المالكية أن الحائض مخاطبة بالصوم. وذهب الكمال بن الهمام على مافي التقرير والتحبير ٢ / ١٨٨ . إلى أن نفي الوجوب على الحائض أقيس وأقره ابن أمير الحاج بقوله، بل هو الوجه الذي لا معدل عنه. وذهب أبو يعلى في العدة ١ / ٣١٥ إلى أنه يجب الصوم على المريض والحائض والمسافر. ونقل عن الحنفية القول بعدم وجوب الصوم على الثلاثة. ونقل عن الأشعرية وجوبه على المسافر دون الحائض والمريض كما هو قول الباقلاني هنا. وقال في المسودة ص٢٦ صوم رمضان لازم للمريض والمسافر والحائض ونسبه للحنابلة، ونقل عن الحنفية عكسه، ولكن الشيرازي نقل عن الحنفية لا يجب على الحائض والمريض ولكن يجب على المسافر ومثله نقل عن الأشعرية. ولكنه اختار وجوبه على الثلاث في شرح اللمع ١ / ٢٥٤ .

(٢) نسبه لداود الظاهري إلكيا الهراسي في أحكام القرآن ١ / ٦٨ في تفسير قوله تعالى: ﴿ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ وقال إن هذا المذهب يروى عن أبي هريرة رضي الله عنه. ونسبه لداود الماوردي في النكت والعيون ١ / ١٩٩ .

يوجب على الصائم منهم القضاء[٣]. وإنما الخلاف في أيهما أفضل للمسافر الصيام أو الإفطار، [٤] فبطل هذا القول.

وقد زعم الكرخي[٥] أن حال المريض والمسافر سيَّان في لزوم الصيام لهما[٦]. وهذا خطأ، لأن من أجهده الصيام غير مكلف له، بل مخفف عنه لموضع الضرر الشاق، وكون الدين حنيفياً سهلاً، وقوله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾[٧]. وليس على المسافر في الصيام من الخوف عليه والاجهاد له والمشقة مضرة مثل الذي على المريض، فافترقت حالاهما.

فإن قيل: لو كان المسافر مخيراً بين صيام رمضان وغيره لم يوصف صيامه بعد تقضيه بأنه قضاء، بل يجب أن يكون فرضاً مُبْتدأ كالكفارات المخيَّر فيها، التي لا يقال في كل شيء منها إنه قضاء لما ترك.

ص٢٥١ قلنا: هذا باطل / لأنه إنما سمي قضاء مجازاً، وعلى معنى أن المسافر ترك صياما لو فعله لكان مؤدياً لفرضه تشبيهاً بمن ترك صيام شهر رمضان عامداً

---

(٣) هذا معنى حديث في الصحيحين عن أنس وغيره. أخرجه البخاري في كتاب الصوم. باب لم يعب أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بعضهم بعضاً في الصوم والإفطار برقم (١٩٤٧) ولفظ البخاري«كنا نسافر مع النبي صلى الله عليه وسلم، فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم».

(٤) ذهب عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه إلى أن أفضلهما أيسرهما على المرء. وذهب أبو حنيفة والشافعي ومالك إلى أن الصيام أفضل لمن قوي عليه وإلا كان الفطر أفضل، وذهب احمد إلى أن الفطر أفضل أخذاً بالرخصة ونسبه ابن قدامة في المغني (٣ / ١٥٠) لابن عمر وابن عباس وابن المسيب والشعبي والأوزاعي وإسحاق.

(٥) هو أبو الحسن عبيد الله بن الحسن بن دلال بن دلهم الكرخي البغدادي الحنفي، درس عليه المبرزون من العلماء ومنهم أبو بكر الرازي وأبو عبد الله البصري. ولد سنة ٢٦٠ هـ وتوفي ليلة النصف من شعبان سنة ٣٤٠هـ. له من الكتب: كتاب المختصر في الفقه، ومسألة في الأشربة وتحليل نبيذ التمر. له ترجمة في الفهرست لابن النديم ص ٢٩٣، وتاريخ بغداد ١٠ / ٣٥٣، وتاج التراجم ص٣٩، والفوائد البهية ص ١٠٨، والكامل ٦ / ٣٣٩.

(٦) نسب هذا للكرخي الباجي في إحكام الفصول ص٢٢١ ولعله اعتمد على الباقلاني.

(٧) سورة البقرة: (١٨٥).

مع تعين فرضه عليه، وإن لم يكن كذلك في الحقيقة. ولم يوصف فعل إحدى الكفارات قضاءً لما ترك فعله منها للاتفاق على منع ذلك. وهذه مناظرة ومشاحة في عبارة وتسمية.

ولو قال قائل: لا أسمي صيامه قضاء. ولكن أقول صيامٌ آخر، كما قال الله تعالى: ﴿فعدة من أيام أخر﴾[8] ولم يقل فقضاء أيام أخر لكان له ذلك.

ويدل على فساد التعلق بهذا وصف صيام الطاهر بعد الحيض عن رمضان بأنه قضاء[9]. وإن لم يلزمها صيامه مع الحيض المانع من صحة صومه. فلو كان القضاء لا يجري إلا على فعل بدل من فرضٍ تُرِك مع تعين وجوبه واستقراره لامتنع وصف صيام الطاهر بعد الحيض وخروج الشهر بأنه قضاء، فبطل ما قالوه.

فصل: وذكر عن الكرخي – أيضاً – أنه قال: إن المسافر والمريض غير مخاطبين بصيام رمضان، بل فرضهما أيام أخر. وأنهما إذا فعلا الصيام ناب عن فرضهما، وأنهما في ذلك بمثابة معجل زكاة ماله في أنه أخرج غير واجب ينوب عن واجب إن بقي بصفة من يجب عليه الزكاة. وهذا باطل في المسافر، لأنه مخاطب بالصيام على ما بيَّناه، وهو صحيح في المريض، لأنه غير مكلف للصيام. فإذا صام ناب ذلك عن فرضه في أيام أخر كما تصح الزكاة قبل وقت وجوبها عند من رأى ذلك[10]. وكما تجزىء صلاة الظهر عمن لم يبلغ ثم بلغ

---

(٨) سورة البقرة:(١٨٤).

(٩) وقد ورد تسميته قضاء في حديث عائشة رضي الله عنها الذي أخرجه مسلم في كتاب الحيض. وأبو دواد في كتاب الطهارة باب في الحائض لا تقضى الصلاة. والترمذي في كتاب الصوم. باب ما جاء في قضاء الحائض الصيام. والنسائي في باب وضع الصيام عن الحائض بلفظ «كنا نؤمر بقضاء رمضان»

(١٠) الجمهور على جواز تعجيل الزكاة إذا وجد سببها وهو النصاب، ومنعه مالك وداود والحسن البصري وربيعة الرأي. أما إذا لم يملك النصاب فلا يجوز التعجيل باتفاق. ينظر في ذلك المغني ٢ / ٦٣٠ وقال ابن عبد البر في الكافي ص١٠٠ «ولا يجوز عندنا إخراج الزكاة قبل أي يحول عليها الحول إلا بالأيام اليسيرة، ومن فعل ذلك كان عند مالك كمن صلى قبل الوقت»

والوقت باق إذا نواها ظهراً عند من قال ذلك في أمثال هذا(١١). ويجب أن ينوي المريض -إذا صامه - صيام رمضان، ويتعذر عليه نية فرضه ووجوبه مع العلم بأنه غير واجب. ويلزم على هذا صحة قول من قال إن الفرض الموسع يجب بآخر الوقت، وإن فعل في أوله كان نفلاً، فإن نواه ظهراً أجزأه، وإن نواه نفلاً لم يجزئه، ولا تصح منه نية وجوبه(١٢). وإن لم يقل بذلك وجب القول بأن المريض مخاطب بالصيام وإن أجهده. وإنما رخص له في إفطاره، وخيِّر بين الصيام فيه وفي غيره، وأنه كالمسافر في ذلك سواء، ولذلك يكون مؤدياً لفرضه إذا صامه.

ص٢٥٢ **فصل**: وأما الحائض فإنها غير / مكلفة للصيام مع الحيض. والدليل على ذلك استحالة التقرب بالصيام مع الحيض. وامتناع دخول إزالته تحت قدرتها. فليست في ذلك كالكافر والمحدث الذين يستحيل منهما التقرب بالصلاة مع الكفر والحدث لكون خروجهما عنهما مقدوراً لهما، فوجب بذلك أن تكون غير مخاطبة بالصيام مع الحيض المانع منه، كما أنها غير مخاطبة به مع الغلبة والجنون وكل ما يزول معه العقل.

وكان الكرخي يوافق على أنها غير ملتزمة للصيام ومفارقة في ذلك للمسافر والمريض.

وقد زعم قوم من أهل العراق أنها مخاطبة بالصيام مع الحيض لما زعموا أن وصف فعل المريض للصيام بأنه قضاء يدل على أنه بدل من فرضٍ لزم وتعيَّن(١٣).

فقيل لهم: فصيام الحائض يوصف بأنه قضاء فيجب لزوم فرض رمضان لها

---

(١١) قال ابن قدامة في المغني ١ / ٣٩٩ «إذا صلى في الوقت ثم بلغ فيه بعد فراغه منها وفي أثنائها فعليه إعادتها عند أبي حنيفة وأصح الروايتين عند احمد، وتجزئه عند الشافعي ولا يلزمه إعداتها».

(١٢) ينظر أحكام النية في الصلاة المغني لابن قدامة ١/٤٦٤ - ٤٦٩.

(١٣) يقول السمرقندي في تحفة الفقهاء ١ / ٥٣٥: «إن صوم رمضان يجب على الحائض والنفساء حتى يجب القضاء عليهما خارج رمضان».

مع الحيض، فمروا على ذلك واعتلوا فيه بأنه قضاء. وقد دللنا نحن من قبل على فساد هذا القول بأنه محال وقوع التقرب بالصيام مع الحيض وإزالته غير مقدور لها كسائر ما يدخل عليها مما يزيل التكليف، فبطل ما قالوه.

وإن قالوا: لو لم يجب عليها صيام رمضان لم يجب عليها قضاؤه، كما لم يجب عليها قضاء الصلاة لكونها غير واجبة عليها.

قيل: قد مر القول في أنه قضاء، وبينا أنه ليس كل واجب يجب قضاؤه.

وإن قيل: لو كان فرض الصيام ساقطاً عنها كسقوط فرض الصلاة لما وجب[١٤] عليها عند الطُهر.

قيل: وجوب الصيام عليها عند الطهر فرض مبتدأ، (ولو أوجب عليها الصلاة لصح، ولكان فرضاً مُبتدأ فثبت أن وجوب الصيام عليها عند الطهر فرض مبتدأ)[١٥]. ووجوب الشيء وإن سمي قضاءً لا يدل على أن مثله كان لازماً وسقوط مثل ما كان وجب. والتخفيف في إزالة إبتداء فرض مثله لا يدل على أنه كان ساقطاً غير مفروض. وقد بينا هذا من قبل، فأغنى ذلك عن رده.

فإن قالوا: لو لم تكن مخاطبة بالصيام لسقط عنها قضاؤه، ولجرت مجرى الكافر الذي لا يجب عليه قضاء الصيام إذا أسلم لكونه غير مأمور به في حال كفره.

قيل لهم: هذا باطل، لأن الكافر عندنا مخاطب بالصيام وسائر العبادات في حال كفره، وإن سقط عنه إذا أسلم قضاؤه تخفيفاً عنه، ولما الله أعلم به. ولكونه / متمكناً من مفارقة الكفر. وكونه مكتسباً له. والحائض غير مأمورة بالصيام ص٢٥٣

---

(١٤) في أصل المخطوط (لم تجب) والتعديل من الناسخ.
(١٥) ما بين القوسين علقه الناسخ في الهامش.

لكونها غير متمكنة من مفارقة الحيض. وكونها غير مكتسبة للطهر منه وإن وجب عليها مثله الموصوف بأنه قضاء. فبطل ما قالوه.

وإن قالوا: إن لم تؤمر الحائض بصيام الشهر لم يلزمها نية القضاء فيما تصومه، كما لا يلزمها ذلك في كل فرض مبتدأ. ولما اتفق على وجوب هذه النية عليها تبيَّن أنها مخاطبة بالصيام.

يقال لهم: إن عنيتم بنية القضاء أنها تنوي إنه كان واجباً عليها الصيام مع الحيض المحيل للتقرب به مع حصوله، فذلك باطل. وإن عنيتم بنية القضاء أنها تنوي أن صيامها هذا إنما لزمها لأجل سبب عرض منع من إلزامها صيام شهر رمضان، ولو لم يعرض لكان ذلك فرضها كان ذلك صحيحاً، وليست هذه النية موجبة لكون رمضان واجباً عليها.

فإن قيل: فيجب على البالغ أن ينوي الفرائض المبتدأ وجوبها عليه قضاء لما لم يفعله قبل البلوغ بمعنى أنه لم يلزمه ذلك لسبب عرض لولاه لكان من المكلفين لفعله.

يقال لهم: إنما نمنع ذلك لمنع الأمة منه، ولأجل أن الطفل ليس من أهل التكليف أصلاً[١٦] للصيام ولا لغيره. والحائض من أهل التكليف للزوم عبادات كثيرة لها. وإنما عرض لها[١٧] أمر منع من صحة صيامها وصلاتها وخطابها بهما، فافترق الحال في ذلك، وسقط ما قالوه.

---

(١٦) الجمهور على أنه لا يجب على مادون سن البلوغ الأداء، ولا يتوجه له الخطاب بالأداء وإن كان يصح منه الأداء. وهذا هو الصحيح من مذهب الإمام أحمد وعنه ثلاث روايات أخرى هي: المراهق مكلف بالصلاة. والثانية ابن عشر مكلف بها، والثالثة المميز مكلف بها نقلها عنه ابن النجار في شرح الكوكب ١/ ٥٠٠، وانظر أصول السرخسي ٢ / ٣٤٠، والمستصفى ١ / ٩١، والإحكام للآمدي ١ / ١٥٠، وإرشاد الفحول ص١٠، والقواعد والفوائد الأصولية ص١٦ .
(١٧) في المخطوط (لما).

بـــاب

القول في أن خطاب الواحد أو الجماعة بالاسم الخاص لهم وخطاب المواجهين مقصور عليهم إلا أن يدل دليل على دخول الغير فيه

قد بينا فيما سلف أن الواجب مع القول بالعموم إدخال كل من لحقه الاسم في الحكم بحق الإطلاق، وأن الخطاب الخاص للرسول صلى الله عليه وسلم، أو لغيره من الأشخاص يجب قصره عليه،(١) إلا أن يدل على تناوله لمن عداه دليل بما يغني عن إعادته.

وبينا أن الأمة مجمعة على أن الخطاب بسائر العبادات لأهل عصر الرسول عليه السلام لازم لمن بعدهم من أهل الأعصار(٢). إذا كان ذلك كذلك علمنا أنهم

---

(١) هذه القاعدة التي قررها الباقلاني صحيحة من حيث دلالة الأسماء على ما يدخل تحتها لغة، ولكن معظم الأسماء الواردة في الشرع أدخلت تحتها مسميات من جهة عرف الشرع، أو لأنه قامت أدلة على أنها تتناولها. فالعرف الشرعي ليس بمعزل عن هذا الموضوع، ولا بُدَّ من الاعتداد به.

(٢) هذا الإجماع لا ينازع فيه أحد، وهو معلوم من شريعة محمد صلى الله عليه وسلم بالضرورة. ولكن النزاع، هل هم داخلون في التكليف بنفس الخطابات التي وجهت للصحابة، فكانوا داخلين فيها حال كونهم معدومين. أم دخلوا فيها لوجود الإجماع، وهذا الإجماع هل يمكن معرفة مستنده؟ والقائلون بتكليف المعدوم لا يريدون به إتيان المعدوم بالفعل حالة عدمه. بل يريدون ارتباط الطلب بالفعل به بتقدير وجوده على حالة يصح معها التكليف. ولكن هذا الارتباط هل يسمى أمراً وخطاباً؟ فالاختلاف في التسمية فقط، فهو خلاف لفظي، كما ذكر الشوكاني في الإرشاد ص١١ ونسب القول بتناول الخطاب للمعدوم في المسودة ص٣٩ للشافعية والأشعرية، ونقل عن الحنفية والمعتزلة عدم التناول، وقالوا الحكم في حق من سيوجد ثبت بالقياس. ونسب أبو يعلى عدم تعلق الأمر بالمعدوم للمعتزلة وبعض الحنفية نقلاً عن أصول أبي عبد الله الجرجاني. واختار الآمدي في الإحكام ١ / ١٥٣ أنه مأمور به، ولكنه لا يسمى خطاباً. ونسب القول بدخول المعدومين في البرهان ١ / ٢٧٠ لأبي الحسن الأشعري وبعض أصحابه واختاره، ونسب عدم وصف كلام الله سبحانه بأنه أمراً ونهياً في الأزل للقلانسي من الأشاعرة، وتابعه عليه منهم جماعة. وينظر ما يتعلق بهذه المسألة التمهيد لأبي الخطاب ١ / ٣١٥، والمحصول ١ / ٢ / ٤٢٩، والمستصفى ١ / ٨٥، وشرح تنقيح الفصول ص١٤٥، والبحر المحيط ٣ / ١٨٤ .

لم يجمعوا على ذلك إلا عن دليل وتوقيف جمعهم عليه. وأنهم إنما لم ينقلوه إكتفاءً بحصول إجماعهم عليه، لأنه آكد من نقل الخبر لنفي الاحتمال عن
الاجماع، وجواز دخوله[٣] في الخبر / ص٢٥٤

ولا يجوز أن يكون الدال على دخول أهل الأعصار في الخطاب بالشرائع قوله تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس﴾[٤]. وقوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم﴾[٥] وقوله تعالى: ﴿واتقوني يا أولي الألباب﴾[٦] وقوله تعالى: ﴿يا أولي الأبصار﴾[٧] وقوله تعالى: ﴿ياعبادي﴾[٨] إن هذه الأسماء لا تجري إلا على موجودين بصفات مخصوصة، ولا يجري شيء منها على المعدوم باتفاق. فظاهرها إذاً لا يتناول من لم يوجد، وكذلك قوله عزَّ وجل: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾[٩] وقوله صلى الله عليه وسلم: «بعثت إلى الناس كافة حتى يقولوا لا إله إلا الله»[١٠] وقوله صلى الله عليه وسلم: «بعثت إلى الأحمر والأسود»[١١]. وقوله

(٣) أي دخول الاحتمال.

(٤) سورة سبأ: ٢٨ .

(٥) سورة النساء: ١ والحج: ١ ولقمان: ٣٣ .

(٦) سورة البقرة: ١٩٧ .

(٧) سورة الحشر: ٢ .

(٨) سورة العنكبوت: ٥٦ والزمر: ٥٣ .

(٩) سورة آل عمران: ٩٧ .

(١٠) متفق عليه، من حديث أبي هريرة وابن عمر وغيرهما. قال الغماري في تخريج أحاديث اللمع: تواتر بمجموعها. أخرجه البخاري في كتاب الإيمان برقم (٢٥) من حديث ابن عمر بلفظ «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الاسلام وحسابهم على الله». وأخرجه البخاري في باب وجوب الزكاة، عن أبي هريرة وفي كتاب استتابة المرتدين - باب من أبى قبول الفرائض، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة - باب الاقتداء بسنن الرسول صلى الله عليه وسلم. وكتاب الصلاة - باب فضل استقبال القبلة، وأخرجه مسلم في كتاب الإيمان - باب يقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، وأخرجه ابن ماجة في السنن في كتاب الفتن برقم (٣٩٢٨)، وأبو داود في كتاب الزكاة برقم (٢٦٤٠)، والترمذي في كتاب الإيمان برقم (٢٦٠٦)، والنسائي في باب مانع الزكاة ٥ / ١٤، وكتاب الجهاد ٦ / ٥. وينظر تخريجه في الابتهاج ص٧٨ وتخريج أحاديث اللمع ص١٤٦ والمعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر ص١٤٦.

(١١) أصل الحديث متفق عليه. وخصوص لفظ «وبعثت إلى كل أحمر وأسود» أخرجه مسلم» من حديث =

تعالى: ﴿كتب عليكم الصيام﴾(١٢) وقوله تعالى: ﴿وإن كنتم جنباً فاطهروا﴾(١٣) وقوله تعالى: ﴿وإذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا﴾(١٤) وقوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾(١٥) وأمثال هذا، لأنه خطاب مواجهة موجود لا مدخل للمعدوم فيه. فثبت أنه إنما يجب إدخال من لم يُخلق ويوجد فيه بدليلٍ وتوقيفٍ غير هذا الخطاب. وكذلك فلا يمكن أن يكون ذلك إنما ثبت بالمروي من قوله عليه السلام: «أمري للواحد أمر للجماعة»(١٦). وقوله عليه السلام: «حكمي على الواحد حكمي على الجميع» لأن الجماعة والجميع لا يكونون إلا موجودين غير معدومين، فثبت ما قلناه.

فصل: وكذلك فلا يجوز أن يكون خطابه تعالى للواحد من أهل عصر الرسول عليه السلام والجماعة المخصوصة خطاباً لجميعهم، لأن الاسم مقصور على من

= أبي موسى في كتاب المساجد ومواضع الصلاة برقم (٥٢١)، وأحمد في المسند ٤ / ٤١٦، ٥ / ١٤٥، ١٤٧، ١٤٨، ١٦١ والدارمي برقم (٢٤٧٠) وأصل الحديث في البخاري بدون لفظ الأحمر والأسود في أول كتاب التيمم برقم ٣٣٥، ٤٣٨، ٣١٢٢، وانظر في تخريجه المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر ص١٥٧، وتحفة الطالب ص٢٨٥، وتحفة المحتاج ١ / ٢٢٣ .

(١٢) سورة البقرة: ١٨٣

(١٣) سورة المائدة: ٦

(١٤) سورة المائدة: ٦

(١٥) سورة البقرة: ٤٣ وغيرها.

(١٦) في معظم كتب أصول الفقه موجود بلفظ «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» قال الزركشي في المعتبر ص١٥٧: لا يعرف بهذا اللفظ ولكن معناه ثابت من حديث أميمة بنت رقيقة في بيعة النساء، فقال صلى الله عليه وسلم «إني لا أصافح النساء وإنما قولي لا مرأة واحدة كقولي لمائة امرأة» أخرجه الترمذي في أبواب السير برقم (١٥٩٧) وقال حسن صحيح، وأخرجه النسائي في المجتبى في كتاب البيعة – باب بيعة النساء ٧ / ١٤٩، وفي الكبرى ٢ / ٩٣، وانظر تحفة الإشراف ١١ / ٢٦٩، وأخرجه مالك في الموطأ في كتاب البيعة ٢ / ٩٨٢، والحاكم ٤ / ٧١ والحميدي (٣٤١)، وابن حبان (١٤)، وأحمد ٦ / ٣٥٧، وانظر موارد الظمآن ص٣٤ رقم (١٤) وأخرجه الدارقطني في السنن في كتاب النوادر ٤ / ١٤٦ . قال السخاوي في المقاصد الحسنة ص ١٩٢: ليس له أصل. قال العراقي في تخريج أحاديث المنهاج ص٢٩٣ رقم (٢٥): «ليس له أصل، سألت عنه المزي والذهبي فأنكراه». ينظر في تخريجه: الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص١١٠، والمعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر ص١٥٧، وتحفة الطالب لابن كثير ص٢٨٦، وتخريج أحاديث اللمع ص٨١ .

هو له دون غيره إذا قال يا زيد قم، أو ياأيها الإخوان، أو ياأيها الرجال أو العرب، ونحو ذلك. فإن دلّ دليل على مساواة من ليس الاسم له لمن هو له في الحكم صِير إليه. بحق الدليل، لا بالخطاب الخاص[17]. ولأن القائل بتعليق التكليف بالمصالح ممن قال بهذا يوافق على صحة اختلاف المصالح في فرائض الأعيان، كما تختلف في الأماكن والزمان، فلم يُجز إدخال من لا يلحقه الاسم في حكم من هو له.

وقد يكون الدليل على ذلك توقيفاً على التساوي والمشاركة في الحكم. وقد يكون هو القياس إذا ورد التعبد به، وإذا ورد الأمر بحكم في عين أو أعيان مخصوصة لمعنى تعلق الحكم به وأُمرنا بالاعتبار والقياس وجب اتباع ذلك
المعنى وإثبات الحكم في كل من هو فيه، وإلا بطل الأمر بالقياس / وفسد ص٢٥٥
معناه. ولو نص لنا على أن الحكم متعلق بالعين بمعنى في العين والشيء والمذكور. ولم يتعبد بالقياس لم يجب إجراء الحكم في كل من هو فيه. وإنما كان يفيد النص على تعليله إنه إنما حرم أو حلّ لذلك المعنى. وقد يحل وحده لذلك المعنى لتعلق المصلحة بتحليله بحصوله فيه. وإن لم يتعلق بحصوله في غيره، ولما نذكره ونبينه فيما بعد في فصول القول في القياس ولأجل التوقيف أو التعبد بالقياس حكمت الصحابة رضي الله عنهم على كل زانٍ بحكمه على

---

(١٧) وبقول الباقلاني قال ابن الحاجب في المنتهى ص١١٤ ونقل كونه خطاباً للباقين عن الحنابلة متابعاً بذلك الآمدي في الإحكام ١ / ٢٦٣، وكذلك فعل الشوكاني في إرشاد الفحول ص١٣٠ . وقال إمام الحرمين في البرهان ١ / ٣٧١ «لا معنى لعد هذه المسألة من المختلفات. وانظر المسودة ص٢٨ ونسب أبو الخطاب عدم الدخول بإطلاقه في التمهيد ١ / ٢٧٥ للأشعرية والشافعية وأبي الحسن التميمي الحنبلي واختاره، وانظر المستصفى ٢ / ٨٠، والعدة ١ / ٣٣١، وشرح الكوكب ٣ / ٢٢٣، والبحر المحيط للزركشي ٣ / ١٨٩ .

ماعز[18] في وجوب الرجم، وفي كل جنين مستهل بحكم حمل بن مالك[19]. وفي المفوضة إلى قصة بروع بنت واشق[20] التي لم يفرض لها صداق، وفي أخذ الجزية من المجوس إلى قوله صلى الله عليه وسلم: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»[21] فتارة يرجعون في ذلك إلى النص على مساواة من لم يتناوله الاسم

---

(١٨) هو الصحابي ماعز بن مالك الأسلمي. كتب له رسول الله صلى الله عليه وسلم كتابا بإسلام قومه، روى عنه ابنه عبد الله حديثاً واحداً. جاء للرسول صلى الله عليه وسلم معترفاً بالزنا فرجمه. له ترجمة في الاستيعاب ٣ / ٤٣٨، وأسد الغابة ٥ / ٨، والإصابة ٣ / ٣٣٧ وحديث رجم ماعز أخرجه البخاري في الحدود ٨ / ٢٠٧، ومسلم في كتاب الحدود (١٣٢١)، وأحمد في المسند ١ / ٢٣٨، ٢٥٥، ٢٧٠، ٢٨٩، ٣٢٥ .وأخرجه الترمذي في كتاب الحدود (١٤٢٨)، والحاكم في المستدرك ٤/٣٦١، وأبو داود في السنن في كتاب الحدود (٤٤٢٨)، وابن ماجه في كتاب الحدود (٢٥٥٤). وينظر تخريجه في تحفة المحتاج الى أدلة المنهاج لابن الملقن ٢ / ٤٧٤، ونصب الراية للزيلعي ٣ / ٣١٢، والابتهاج ص١٠٠، وتخريج أحاديث اللمع ص١٧٧ .

(١٩) هو الصحابي حمل بن مالك بن النابغة الهذلي، أبو نضلة، من أهل المدينة، نزل البصرة، وعاش إلى خلافة عمر رضي الله عنه. استعمله النبي على صدقات هذيل. له ترجمة في الإصابة في تمييز الصحابة ١ / ٣٥٥ برقم (١٨٣١) وحديث حمل بن مالك أخرجه البخاري في الديات باب جنين المرأة ٨/٤٥ ومسلم في صحيحه في القسامة باب دية الجنين برقم ٣٤/١٦٨١ والشافعي في الرسالة ص١٣٢ وأبو داود في السنن ٤/٦٩٩ في كتاب الديات. - باب دية الجنين برقم (٤٥٧٣)، والنسائي في المجتبى ٨ / ٤٧ في كتاب القسامة - باب دية جنين المرأة.

(٢٠) هي الصحابية بَرْوَع بنت واشق الرواسية الكلابية أو الأشجعية. وهي زوجة هلال بن مرة. نكحت رجلاً وفوضت إليه مقدارمهرها، فمات قبل أن يجامعها، فقضى لها صلى الله عليه وسلم بمثل صداق نسائها. لها ترجمة في الإصابة ٤ / ٢٥١، والاستيعاب ٤ / ٢٥٥. وشهادة معقل بن سنان الاشجعي بقضاء الرسول صلى الله عليه وسلم لبروع بمثل مهر نسائها ولها الميراث وعليها العدة رواه أبو داود في السنن في كتاب النكاح - باب فيمن تزوج ولم يسم صداقاً حتى مات (٢١١٤)، والنسائي في المجتبى/٦ ٩٩، ١٦٤، والبيهقي في الكبرى ٧ / ٢٤٧، وكتاب الصداق - باب من قال لا صداق لها، والدارمي ٢ / ١٥٥، والحاكم في المستدرك ٢ / ١٨٠، والخطيب في الفقيه والمتفقه ١ / ٢٠٢، وعبد الرزاق في المصنف في كتاب النكاح ٦ / ٢٩٤، وفي أقضية الرسول صلى الله عليه وسلم ص٥٤ . وابن ماجة في سننه ١ / ٦٠٩ في كتاب النكاح - باب الرجل يتزوج ولا يفرض لها برقم (١٨٩١)، وأحمد في المسند ١ / ٤٢١، ٤٤٧، ٤ / ٢٧٩، والترمذي في السنن ٣ / ٤٥٠ في كتاب النكاح باب ما جاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها برقم (١١٤٥) وينظر تخريج الحديث في التلخيص الحبير لابن حجر ٣ / ١٩١، وتخريج أحاديث المنهاج للغماري ص٢٢١ .

(٢١) رواه مالك في الموطأ ٢ / ٢٥٦ من حديث عبد الرحمن بن عوف بلفظ «أشهد لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سنوا بهم سنة أهل الكتاب». وأخرجه من طريق مالك البخاري برقم (٣١٥٧)، ومسلم برقم (١٧٦٠)، وأبو داود برقم (٢٩٥٨) ينظر تخريجه المعتبر للزركشي ص١٩٠ .

لمن تناوله، وتارة إلى القياس على المعنى. وذلك ما لا بُدَّ منه. وإذا ثبت ذلك لم يجز أن يقال إن خطاب الواحد المخصوص والجماعة بما يخصها من الخطاب خطاب لجميع أهل العصر، نحو قوله تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس﴾[٢٢] لإن إرساله إليهم إنما يقتضي كونه مرسلاً إلى جميعهم فقط، ولا يقتضي إرساله إليهم بأحكام متساوية، ولأجل هذا صح كونه مرسلاً، إلى الحر والعبد، والذكر والأنثى، والحائض والطاهر، والمقيم والمسافر، وإن لم يوجب ذلك تساوي أحكامهم، وماأرسل به إليهم.

فإن قالوا: الإرسال يتضمن كون الرسول مرسلاً إلى جميعهم بالحكم الذي كلف أداءه.

قيل لهم: هذا معرف لجميعهم الحكم الواجب على جميعهم والحكم الواجب على بعضهم دون بعض. هذا موجب كونه مرسلاً إليهم. فأما أن يقتضي
تساوي فرائض جميعهم فذلك باطل. ولذلك كان مرسلاً / إلى الحر والعبد وإن ص٢٥٦
اختلف فرضاهما. فبطل التعلق بالظاهر. وكذلك قوله تعالى: ﴿بشيراً ونذيراً﴾[٢٣] لأنه ينذر جميعهم بوجوب فرائض عامة على جميعهم وينذرهم بفرائض خاصة في بعضهم. والإنذار لا يقتضي تساوي الفرائض فيما اعلموه وأنذروا به، ولا يجوز - أيضاً - أن يكون الموجب لدخول الجميع في خطاب الواحد والنفر المخصوصين قوله تعالى: ﴿لأنذركم به ومن بلغ﴾[٢٤] لأن الإنذار لهم إعلام وتعريف، فهو يعرفهم ما يجب على جميعهم تارة، وما يختص بفرضية بعضهم أخرى، كما أنه منذر للحر والعبد باختلاف فرضيهما تارة، واستوائهما

---

(٢٢) سورة سبأ: ٢٨ .

(٢٣) سورة البقرة: ١١٩ وغيرها.

(٢٤) سورة الأنعام: ١٩

في الفرض أخرى، فسقط التعلق بالظاهر[٢٥].

فصل: وقد يجوز أن يكون مما يثبت به دخول الجماعة في خطاب الواحد ما روي من قوله صلى الله عليه وسلم «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة». «وخطابي للواحد خطابي للجماعة» إذا تلقت الصحابة رضي الله عنهم ذلك عنه صلى الله عليه وسلم. وأن يعلم أن هذا هو الموجب لتساويهم في الحكم إذا نقل الينا نقلاً تقوم به الحجة. فأما إذا كان من أخبار الآحاد[٢٦] لم يعلم تساوي حكمهم به. وقد بينا من قبل أن ظاهر الخبرين لا يقتضي دخول من بعد أهل عصر النبي صلى الله عليه وسلم في خطابهم، لأن الجماعة يجب كونهم موجودين غير معدومين.

فصل: ولا يصح التعلق في وجوب دخول جميع أهل عصر الرسول صلى الله عليه وسلم في خطاب الواحد والنفر منهم بأنه عليه السلام لما أراد تخصيص بعضهم بالحكم بيّن ذلك وقربه بما دل على تخصيصه به نحو تحليله لبس الحرير لعبد الرحمن بن عوف[٢٧]، وحظره ذلك على غيره، وتخصيصه بإجزاء

---

(٢٥) دعوى الباقلاني كون قوله تعالى: ﴿لأنذركم به ومن بلغ﴾ لا يدل على دخول من لم يكن موجوداً في التكاليف فيه شطط زائد. بل هذه الآية في غاية الصراحة في الدلالة. وقد استدل بها جمع من الأصوليين. ولماذا لا يكون هي وأمثالها مستنداً للإجماع الذي اعتمد عليه الباقلاني؟

(٢٦) تقدم قريباً النقل عن صيارفة الحديث عدم علمهم بوجود هذين اللفظين في شيء من كتب السنة مع اشتهارها على الألسنة.

(٢٧) هو عبد الرحمن بن عوف بن عبد الحارث بن زهرة بن كلاب القرشي، أبو محمد، أحد العشرة المبشرين بالجنة، وأحد ستة أهل الشورى، من السابقين للإسلام، وهاجر الهجرتين، آخى الرسول صلى الله عليه وسلم بينه وبين سعد بن الربيع، شهد بدراً وما بعدها، كان تاجراً ذا مال ، أنفق الكثير منه في سبيل الله، توفي سنة ٣٠ هـ. له ترجمة في الإصابة ٢ / ٤١٦، والاستيعاب ٢ / ٣٩٣، وحلية الأولياء ٩٧/١

وحديث ترخيص الرسول صلى الله عليه وسلم لعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام في لبس الحرير أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما عن أنس، وليس فيه نص على تخصيصه بهما. ولفظه «أن عبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام شكيا إلى النبي صلى الله عليه وسلم القمل فرخص لهما في قميص الحرير في غزاة لهما» وفي رواية حكة أو وجع. رواه البخاري في الجهاد - باب الحرير في الحرب ٦/١٠٠، ١٠١، وفي اللباس - باب ما يرخص للرجال من الحرير للحكة ١٠ / ٢٩٥، ومسلم في اللباس ٣ / ١٦٤٦، وأبو داود ٢ / ٣٧٢، وسنن ابن ماجة ٢ / ١١٨٨، وانظر تخريجه تحفة المحتاج لابن الملقن ٥٣٦/١.

الجذع من المعز في الأضحية لأبي بردة[28]، وقوله له: «تجزىء عنك ولا تجزىء عن أحد بعدك»[29] وقوله لمن تزوج على ما حفظه من القرآن هذا لك وليس لأحد بعدك»[30]. لأنه إنما قال ذلك عليه السلام رفعاً لتجويزهم المساواة في الحكم لما وجدوا أحكاماً قد استووا فيها. وليرفع بذلك اعتقاد من اعتقد أن خطابه للواحد يدخل فيه الجميع. ولم يجب أن يقول مثل ذلك في كل حكم خص به بعضهم. لأنه لم يغيِّر مِن شاهد الحال على تسرع قوم إلى اعتقاد مساواة الجميع في الحكم. وعَبَّر على ذلك في / قصة المتزوج وقصة أبي بردة وعبد الرحمن. ولا ص٢٥٧
يجوز جعل خطاب الواحد خطاباً للكل.بمثل هذا المحتمل، فزال ما قالوه.

فصل: وقد بينا فيما سلف أن النبي صلى الله عليه وسلم لايجب دخوله في

---

(٢٨) هو الصحابي هانىء بن نيار الأنصاري، خال البراء بن عازب، شهد بدراً وما بعدها. مات في أول خلافة معاوية. كان في صف علي رضي الله عنه. له ترجمة في الإصابة ٤ / ١٨، وتهذيب الأسماء واللغات ٢ / ١٧٨ .

(٢٩) حديث إجزاء الجذع من الماعز لأبي بردة أخرجه البخاري عن البراء بن عازب. برقم (٩٥١، ٩٥٥، ٩٦٥، ٩٦٨، ٩٧٦، ٩٨٣، ٥٥٤٥، ٥٥٥٦، ٥٥٥٧، ٥٥٦٠، ٥٥٦٣، ٦٦٧٣)، ومسلم (١٩٦١)، وأخرجه أبو داود في السنن (٢ / ٨٧) وأحمد في المسند (٣ / ٤٦٦)، وابن ماجة (٢ / ١٠٥٤)، والنسائي في السنن (٧ / ١٩٦)، والترمذي. انظر تحفة الأحوذي (٥ / ٩٦).

فائدة: قال الزركشي في المعتبر ص١٥٨ . «ليس هذا من خصائص أبي بردة، بل المرخص لهم في إجزاء العناق في الأضحية أربعة: أبو بردة، وعقبة بن عامر، وزيد بن خالد الجهني، وعويمر بن عامر الأشعري.

(٣٠) قال الألباني في إرواء الغليل ٦ / ٣٥٠ «رواه سعيد بن منصور في سننه ص١٨٨، ورواه النجاد أبو بكر أحمد بن سليمان الفقيه الحنبلي المحدث بلفظ. (لا تكون لأحد بعدك مهراً) وحكم عليه بأنه منكر، ونقل عن ابن حجر قوله: «هذا مع إرساله فيه من لا يعرف»، وأصل الحديث بلفظ: «زوجتكها بما معك من القرآن أخرجه البخاري في باب وكالة المرأة الإمام في النكاح ٤٨٦/٤. وفي فضائل القرآن. - باب خيركم من تعلم القرآن وعلمه ٩ / ٧٤، وباب القراءة عن ظهر قلب ٩ / ٧٨، وباب تزويج المعسر ٩ /١٣١، وباب عرض المرأة نفسها على الرجل الصالح ٩ / ١٧٥، وباب النظر للمرأة قبل التزويج ٩ / ١٨١، وباب إذا كان الولي هو الخاطب ٩ / ١٨٨، وباب إذا قال الخاطب للولي زوجني فلانة ٩ / ١٩٨، وباب التزويج على القرآن وبغير صداق ٩ / ٢٠٥، وفي اللباس - باب خاتم الحديد ١٠ / ٣٢٢، وفي باب المهر بالعروض ٩ / ٢١٦، وأخرجه مسلم في النكاح ٢ / ١٠٤١، وأخرجه أبو داود برقم (٢١١١)، والنسائي ٢٨٦/٢، والترمذي ١ / ٢٠٧، والدارمي ٢ / ١٤٢، ومالك ٢ / ٥٢٦، وابن ماجة (١٨٨٩)، وابن الجارود (٧١٦)، والطحاوي ٢ / ٩، وأحمد ٥ / ٣٣٠ ، ٣٣٦، والحميدي (٩٢٨)، والطيالسي ٢ / ٣٠٧ برقم ١٥٦٥ كلهم عن سهل بن سعد. أنظر تخريجه إرواء الغليل ٦ / ٣٤٥، وتحفة المحتاج لابن الملقن ٣٨٠/٢.

خطاب الأمة بظاهر الخطاب الخاص لهم أو لبعضهم، وإنما يدخل فيما يعمه وإياهم من الأسماء إن ثبت القول بالعموم بما يغني عن رده.

ولا يجوز لأحد التعلق في وجوب دخوله معهم في الخطاب برجوع الصحابة إلى العمل بأفعاله، لأنهم إنما يرجعون إليها بعد أن تبيَّن لهم أنه بيَّن ما شرع لهم بفعله. ولو لم يُسنده إلى الأخبار بكونه بياناً، لذلك لم يجز الرجوع إليه[٣١] على ما نبينه في أحكام أفعاله صلى الله عليه وسلم، وأنها على الوجوب أم لا.

ولا يمكن - أيضاً - التعلق في ذلك بأنه لما خص بالموهوبة وغيرها. أفرد بلفظ لا يدخل فيه غيره، نحو قوله تعالى: ﴿خالصة لك من دون المؤمنين﴾[٣٢] وقوله تعالى: ﴿فتهجد به نافلة لك﴾[٣٣] وأمثال ذلك. لأنه إنما يخص بمثل هذا اللفظ في الحكم إذا علم أنه قد تتسرع أمته أو قوم منها إلى اعتقاد مساواتهم له فيما خص به من ذلك. ولا يقال مثل ذلك في غيره مما خص به إذا علم أنه لا شبهة تدخل على أحد في اعتقاد مساواته له في الحكم الوارد باللفظ والاسم الخاص له، فزال التعلق بذلك.

وكذلك فلا يسوع التعلق في وجوب مساواته لهم في الحكم. وأن الشرع قد قرر ذلك بأنه كان عليه السلام يبين ما يلزم غيره مما يذكر في حكم نفسه. فقال لأم سلمة[٣٤] في جواب من سألها أن تسأله عن القبلة للصائم. «ألا أخبرتيه أني

---

(٣١) نفي الباقلاني جواز التمسك برجوع الصحابة إلى أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم في كونهم داخلين معه في الخطاب في غاية البعد. فإذا كان لا يدخلون معه لغة، ولا يصلح هذا دليلاً لدخولهم، فبأي دليل يدخلون؟

(٣٢) سورة الأحزاب: ٥٠ .

(٣٣) سورة الإسراء: ٧٩ .

(٣٤) هي أم المؤمنين هند بنت أبي أمية بن المغيرة المخزومية القرشية، وأمها عاتكة بنت عامر، وابنها سلمة بن أبي سلمة. فكنيت به، هاجرت للحبشة مع زوجها الأول، ثم إلى المدينة ثم مات عنها زوجها على أثر جرح أصابه في أحد، فتزوجها صلى الله عليه وسلم سنة أربع للهجرة، ماتت سنة ٥٩ هـ، وقيل بعد ذلك، وهي آخر أمهات المسلمين موتاً. لها ترجمة في الإصابة ٨ / ٢٤٠ والاستيعاب ٤ / ١٩٣٩ .

أقبل وأنا صائم»[٣٥]. وقوله لها لما سألته عن الاغتسال: «أما أنا فأفيض الماء على رأسي»[٣٦] لأنه يجوز أن يكون قد ابتدأ، فأخبر أن حكمه وحكمهم في القبلة للصائم والاغتسال حكم سواء. فلما قرر ذلك عندهم ساغ أن يقول: «ألا أخبرتيه أني أنا أفعل كذا»[٣٦] فزال أيضا التعلق بهذا ونحوه لموضع احتماله لما قلناه.

---

(٣٥) أصل حديث أم سلمة موجود في الصحيحين بدون اللفظ الموجود. ولفظ المصنف موجود في موطأ مالك مع تنوير الحوالك ١ / ٢٧٣ في كتاب الصوم - باب ما جاء في الرخصة في القبلة للصائم بلفظ «ألا أخبرتيها أني أفعل ذلك» وهو خبر مرسل عن عطاء بن يسار. وقال الزرقاني ٢ / ١٦٣ أخرجه عبد الرزاق موصولاً. وحديث سؤال المرأة لأم سلمة موجود في المسند ٦ / ٢٩١، ٣٢٠، وأخرجه الطحاوي ١ / ٣٤٥، وقال الألباني في إرواء الغليل ٤ / ٨٣ صحيح على شرط مسلم، وموجود في مسند الشافعي ١ / ٢٥٦ وأصل الحديث موجود في البخاري برقم (١٩٢٩) في باب القبلة للصائم، ومسلم (٣ / ١٣٧)، والبيهقي ٤/٢٣٤. وأحمد ٦/٣٠٠، ٣١٠، ٣١٨، ٣١٩. وينظر التلخيص الحبير ١/١٩١.

(٣٦) قوله صلى الله عليه وسلم «أما أنا فأفيض على رأسي ثلاثاً» أخرجه البخاري من حديث جبير بن مطعم في كتاب الغسل برقم (٢٥٤)، ومسلم في الحيض - باب استحباب إفاضة الماء على الرأس وغيره ثلاثاً (١ / ٢٥٨). وأبو داود في الطهارة - باب الغسل من الجنابة ١/٢٥٥ وأحمد ٤/٨١.

وحديث أم سلمة أخرجه مسلم في كتاب الحيض - باب حكم ضفائر المغتسلة (١ / ٢٥٩)، والترمذي في كتاب الطهارة - باب هل تنقض المرأة شعرها عند الغسل (١ / ٥٨)، والنسائي في كتاب الطهارة - باب ذكر ترك المرأة نقض ضفر رأسها (١ / ١٠٨)، وابن ماجة في الطهارة باب ما جاء في غسل النساء من الجنابة (١ / ١٩٨). ينظر تخريج الحديث في نصب الراية (١ / ٨٠)، وإرواء الغليل (١ / ١٦٨)، وتحفة المحتاج لابن الملقن ١ / ٢٠٦ .

بـــاب

القول في الأمر الصادر على جهة الوجوب إذا نسخ موجبه هل يبقى جواز فعله بالأمر به أم لا ؟

قد زعم قوم من الفقهاء أن الأمر الواجب إذا نسخ وجوبه بقي جواز فعله بحق الأمر به / لأن في ضمن الأمر به - زعموا - جواز فعله لزيادة الوجوب ص٢٥٨ على الجواز. فإذا رفع الوجوب بقي الجواز بالأمر(١).

والذي نختاره أن الأمر الواجب إنما يقتضي وجوب الفعل، ومعنى الوجوب ما قدمناه، من أنه الذي فيه مدح وثواب، وفي تركه وترك البدل منه استحقاق ذم وعقاب. وإذا كان ذلك كذلك لم يكن في ضمن الوجوب الجواز. لأن ما يجوز فعله ويجوز تركه إنما هو الندب والمباح، والندب عليه ثواب، وليس في تركه ذم ولا عقاب. والمباح هو الحلال المطلق، وهو الجائز فعله وتركه من غير ثواب في أحدهما. فمعنى الجواز مناقض لمعنى الوجوب. فكيف يكون أحدهما من مقتضى الآخر؟ فيجب إذا كان ذلك كذلك أن يكون نسخ الواجب رفعاً لجميع موجبه، وأن يعود الشيء بعد رفع وجوبه إلى ما كان عليه في العقل قبل وجوبه من جواز وقوعه بحكم العقل، نعني بذلك أنه لا ذم ولا مأثم ولا ثواب في إيقاعه

---

(١) ذهب لعدم الاحتجاج به على الجواز الباجي في إحكام الفصول ص٢٢٠، ونسبه للباقلاني والقاضي عبد الوهاب، ونسب الجواز لبعض أصحاب الشافعي، ونسب بقاء الجواز ابن السبكي في الإبهاج ١/١٢٦ للأكثرين خلافاً للغزالي. وقال الغزالي في المستصفى ١ / ٧٣: الحق أنه إذا نسخ رجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب من تحريم أو إباحة، وصار الوجوب بالنسخ كأن لم يكن» وقول الغزالي هذا مغاير للقولين المنقولين هنا. وقال الرازي في المحصول ١/٢/٣٤٢ «الوجوب إذا نسخ بقي الجواز خلافاً للغزالي» وقال في المسودة ص١٤: «إذا صرف الأمر عن الوجوب جاز أن يحتج به على الندب أو الإباحة وبه قال بعض الحنفية وبعض الشافعية منهم فخر الدين الرازي». ونقل ابن النجار عن أبي يعلى وأبي الخطاب وابن عقيل وابن حمدان أنه يبقى على الندب، ونقل عن ابن التلمساني وصفي الدين الهندي أن الخلاف لفظي والبعلي في القواعد والفوائد الأصولية ص١٦٣ اقتصر على نقل ما في المسودة. وانظر شرح الكوكب ١ / ٤٣٠

من جهة العقل.

ولو قال لهم قائل: الواجب إذا رفع وجوبه بقي ندباً. لأن في ضمن إيجاب الشيء الندب إليه والفضل في فعله. وإذا رفع الوجوب بقي له موجبان الندب والجواز لم يجدوا من ذلك فصلاً، والقول بهذا في الندب أولى لأن الأمر اقتضاء الفعل، والفعل قد يقتضى على وجه الندب كما يقتضى على وجه الوجوب. ومحال أن يوجب علينا الشيء من لا يندبنا إليه فيجب إذا نُسخ الوجوب أن يبقى ندباً، ومقتضى بنفس الأمر المنسوخ. والقول بهذا أقرب من القول ببقاء إباحته وجوازه بعد نسخ وجوبه. ويجب أن يقال في هذا أن الأمر اقتضى الفعل والإطلاق. والجواز ليس باقتضاءٍ للفعل على ما بيناه في أن المباح غير مأمور به، فصار موجبه زائداً على موجب الإباحة، فوجب بذلك صحة ما قلناه.

بـــاب

القول في أن الندب إلى صفة الفعل التي لا يصح كونه عليها إلا مع وجوده هل تدل على وجوبه أم لا ؟

وقد زعم قوم أن الندب إلى صفة الفعل دال على وجوب نفس الفعل.

واعتلوا / لذلك بأنه لا تصح صفته إلا مع وجوده ويحصل فعله، فوجب أن يدل الندب إلى صفته على وجوب ذاته. وذلك نحو أن يقول قد ندبتك إلى الجهر في قراءتك وإلى ترك العمل في صلواتك، وإلى المبالغة في الاستنشاق والسعي والهرولة بين الصفا والمروة، وأمثال ذلك. ص٢٥٩

وقال قوم: هذا ليس بصحيح، بل يجب أن يدل الندب إلى صفة الفعل على أنه مأمور به وبإيقاعه على صفة ما أمر بصفته(١).

قالوا: ويدل على ذلك أن إيجاب صفة الفعل أو إيجاب جزء منه يدل على إيجابه، وأنه بمثابة ماهو بعضٌ وصفة له. ولذلك ما إذا وجب الركوع والسجود في الصلاة دل ذلك على وجوب نفس الصلاة. فإذا وجب الإحرام بها وجبت لا محالة، فصار الأمر بصفة الشيء يدل على أنه مأمور به على وجه ما الأمر أمر بصفته.

والذي نختاره في هذا أن الندب إلى صفة الفعل لا يدل بمجرده على أن

---

(١) قال بهذا القول أبو يعلى في العدة ٢ / ٤١٣، ونقل عن الإمام احمد أنه قال: «إذا نسي المضمضة قبل الاستنشاق يعيد الصلاة لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «إذا استنشقت فانتثر». ونقل عن أصحاب أبي حنيفة أنه لا يدل على الوجوب. وذهب الشيرازي في شرح اللمع ١ / ٢٦١ إلى أن الندب إلى الصفة لا يقتضي إيجاب الموصوف بل قد يكون مندوباً. ونقل عن أصحاب أبي حنيفة أنهم يقولون بأن الندب إلى الصفة يقتضي إيجاب الموصوف. واختار الزركشي في البحر المحيط ما اختاره الشيرازي، ومثّل لما كونه واجباً بالأمر بالجهر بالقراءة في الصلاة، ومثّل لما كونه مندوباً بالأمر برفع الصوت بالتلبية. (البحر المحيط ١ / ٢٣١، ٢ / ٤١٥)

الفعل واجب ولا على أنه ندب.

والذي يدل على ذلك أننا قد نندب إلى صفة ماهو واجب في نفسه. ولذلك «ما»(٢) صح أن يكون من صفات الوضوء والصلاة، وغيرهما من الواجبات ماهو مسنون وماهو مفروض. وقد يندب إلى صفة ماهو ندب في نفسه. فلو قال: قد ندبتك إلى صلاة ركعتين وإلى إطالة القيام أو القراءة فيهما لكأننا وصفناهما مندوبين إليهما. فإذا ثبت ذلك لم يكن الندب إلى صفة الفعل بدالٍ على أنه واجب في نفسه أو ندبٌ، بل ذلك معلوم بغيره.

فأما إيجاب صفة الفعل وإن سقط فرضه فصحيح أيضاً بأن يقال: قد ندبتك إلى الصلاة والصيام، وجعلنا لك ثواباً على فعلهما ولك تركهما وإذا أردت فعلهما ندباً فقد أوجبنا عليك النية والإحرام(٣) وترك الأكل والجماع. وإن لم ترد ذلك لم يجب عليك شيء من صفاتهما، فوجب بما وصفناه. أن لا يدل الندب إلى المبالغة في الاستنشاق(٤) وصفة السعي بين الصفا والمروة، وغير ذلك من صفات الأفعال على وجوب نفس المندوب إلى صفته.

فصل: ومتى علم من حال إيجاب الشيء أو إيجاب صفته أنه مقصود به إيجاب ماهو من جملته وصفته وجب القطع على وجوب نفس الفعل. فلهذا دلَّ قوله ص٢٦٠
تعالى: ﴿اركعوا واسجدوا﴾(٥) / على وجوب نفس الصلاة التي هما من جملتها. ودلَّ قوله تعالى: ﴿وقرءان الفجر إن قرءان الفجر كان مشهوداً﴾(٦) على

---

(٢) العبارة لا تستقيم بوجود (ما).

(٣) الأصل في معنى (أحرم) النية بالدخول في الحج أو العمرة. واستعمل هذا في الدخول في الصلاة كما وردت به السنة فيما رواه الخمسة إلا النسائي «تحريمها التكبير وتحليلها التسليم»

(٤) هذا فيه إشارة للحديث الذي أخرجه الترمذي ٣ / ١٤٦، وأبو داود ١ / ٣١، ٥٥٢، والنسائي ١ / ٥٧، وابن ماجة ١ / ١٤٢ بلفظ: «بالغ في الاستنشاق» والذي أخذ منه الإمام أحمد وجوب الاستنشاق لأن المبالغة لا تحدث إلا بوجود الاستنشاق.

(٥) سورة الحج:٧٧ .

(٦) سورة الإسراء: ٧٨ .

وجوب صلاة الفجر، وأمثال ذلك من إيجاب الحلاق(٧) والإحرام في الحج على وجوب الوقوف، وكل شيء وجب لأجل غيره. وكان غيره هو المقصود بإيجابه، فإنه دليل على وجوب ذلك الغير.

---

(٧) (الحلاق) بكسر الحاء بمعنى الحلق على مافي المصباح المنير ص١٤٦ .

بـــاب

القَول في معنى أوجب الواجبين و آكد النفلين

قد نبهنا - فيما يظن - على هذا الباب في معنى قولنا حسن أحسن من حسن، وقبيح أقبح من قبيح. فإن ذلك يرجع إلى إجزال الثواب على آكد الواجبين، وكثرة عقاب أحد القبيحين[١]. وعلى هذا المعنى يجب أن يقال: إن أحد الواجبين أوجب من الآخر، يراد به أن الثواب والمدح عليه أكثر. وكذلك القول في معنى آكد الندبين. وعلى هذا التأويل يكون الإيمان بالله أوجب من الصلاة والزكاة. وأن ركعتي الفجر وصلاة الوتر آكد من صلاة الضحى. وأن التصدق على الزَّمِن الضرير الشديد الفاقة أفضل من التصدق على الصحيح القليل الفاقة. وكذلك فقد يشترك الشيئان في الوجوب ويكون أحدهما أحسن من الآخر ويشتركان في كونهما ندبين. ويكون أحدهما أحسن من الآخر، لأن المخفف لصلاته مؤدٍ لما وجب عليه. وكذلك المطيل فيها قد أدى الواجب، وأحدهما أحسن من الآخر، وكذلك المتنفل قاعداً وقائماً بركوع وسجود تامين متنفل، وأحد النفلين أحسن من الآخر.

فإن قال قائل: فما قولكم لو لم يجعل الله تعالى على شيء مما أوجبه وفرضه وندب إليه ثواباً وتعظيماً أكثر من الثواب والتعظيم على واجب آخر ونفل آخر. فهل كنتم تقولون إنّ من الواجبات ماهو أوجب أو آكد من غيره، وإن في النفل المتساويَ المدح والثواب عليه ماهو آكد من غيره؟[٢]

---

(١) تقدم ذلك في فصل معنى القول حسن أحسن من حسن، وقبيح أقبح من قبيح في ص٢٨٠ من المجلد الأول

(٢) في كلام الباقلاني هذا تنبيه على فساد قول المعتزلة إن الأشياء توصف بالحسن والقبح لصفات في نفسها هي عليها تستحق لوجود هذه الصفات أن توصف بأحد الوصفين إما الحسن أو القبح، خلافاً لما عليه الجمهور بأن فعل المكلف يوصف بالحسن إذا ورد طلبه من المشرع بنص أو غيره، والقبيح ما ورد الكف عنه. ويراجع في هذا ما سبق أن قرره المصنف في ١ / ٢٧٨ . وما تكلمنا عليه في الحاشية من تحرير محل النزاع.

قيل له: لا، لأنه ليس معنى آكد النفلين وأوجب الواجبين أكثر من / أن ما على أحدهما من التعظيم والثواب أكثر مما على الآخر. وإذا سقط هذا المعنى لم يجز إثبات واجب أوجب من واجب، ولا نفل آكد من نفل، سيما وقد بينا أن تعلق جميع الأوامر بالأفعال تعلق واحد غير مختلف ولا متزايد. ص٢٦١

فصل:وقد قيل: إن المؤكد من السنن كالوتر وركعتي الفجر موصوف بأنه مسنون، والضحى والتطوع بركعتين نَفْلٌ، للفصل بين المؤكد من النوافل، وبين ماقصر عن رتبته(٣).

فصل: ولا يجوز أن يقال: إن أحد الواجبين أوجب وأحسن من الآخر على تأويل أنه يحتاج إلى فعل فرائض قبله لا يتم إلا بها. وأن هذا هو تأويل القول بأن الإيمان أوجب من الصلاة، لأن الصلاة وأكثر العبادات لا تصح إلا بعد فعل واجبات أُخر من طهارةٍ ونيةٍ وقطع مسافة وستر عورة، إلى أمثال ذلك. وبعضها مع الإشتراك في ذلك أوجب من بعض، فسقط هذا التأويل، على أن هذا الاعتلال والتأويل يوجبان أن تكون الصلاة وماجرى مجراها من القرب أولى من الإيمان. لأنها تحتاج من المقدمات المفروضة حتى يصح التقرب بفعلها أكثر مما يحتاج إليه الإيمان بالله. لأن الإيمان به ومعرفته إنما تحتاج إلى تقديم النظر

---

(٣) أطلق الأصوليون عدة ألفاظ على الفعل الذي يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه، فالرازي في المحصول ١ / ١ / ١٢٩ قال: المندوب والمرغب فيه والمستحب والنفل والتطوع والسنة والإحسان. والجمهور ومعظم الشافعية على أنها متساوية لا نطباق حدٍ واحد عليها. وكان القاضي حسين من الشافعية يفرق بينها. فقال: السنة ما واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم، والمستحب ما فعله مرة أو مرتين، والتطوع ما ينشئه الانسان باختياره ولم يرد فيه نقل. والمالكية تطلق السنة على ما واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم وتجعل النافلة أنزل رتبة من السنة. وينظر فيما تقدم الإبهاج في شرح المنهاج ١ / ٥٧، ونهاية السول ١ / ٤٦، وذكر في مناهج العقول ١ / ٤٧ أن الحنفية قسموا السنة إلى سنة هدى كالأذان والإقامة وأوجبوا على تركها الكراهة، وإلى سنة زائدة كلباس الرسول صلى الله عليه وسلم وقيامه وجلوسه، وجعلوا النفل دون السنن الزوائد. وعند الحنابلة أعلاها السنة ثم الفضيلة ثم النفل كما ذكر ذلك ابن النجار في شرح الكوكب المنير ١ / ٤٠٤ نقلاً عن أبي طالب الضرير مدرس المستنصرية وتلميذ المجد بن تيمية من الحنابلة. في كتابه الحاوي الكبير. وانظر المدخل لمذهب الإمام أحمد ص٦٢ .

فقط، وما عداه من الصلاة وغيرها يحتاج على فعل النظر، وإلى المعرفة والعلم بالنبوة، وما لا تصح الصلاة إلا به مما يكثر تعداده. وإذا لم يجب ذلك بإجماع سقط ما قالوه.

وقد بيّنا فيما سلف أنه لا يصح تفاضل الأمرين الموجبين لفعل واحد أو لفعلين في تعلقهما بالمأمور به، وأنهما يتعلقان به على وجه واحد كتعلق القدرة والعلوم،(٤) ولأن تعلقهما إن تعلقا بفعل واحد أو اثنين إنما هو إيقاع الفعل، وإيقاع الأفعال لا يصح التزايد والاختلاف فيه. فلم يكن للقول(٥) واجب أوجب من واجب، وسنة آكد من فعل نفلٍ من المعنى إلا ما ذكرناه.

فصل: فإن قيل: فأجيزوا صدقا أصدق من صدق، وكذبا أكذب من كذب، قياساً على صحة واجب / أوجب من واجب. ص٢٦٢

يقال لهم: هذا باطل، لأن صادقاً وكاذباً مشتق من الصدق والكذب القائمين بالموصوف بهما. والصدق والكذب كلام، لا يصح أن يصدقا ويكذبا حتى(٦) تقوم المعاني بهما، فبطل ما قالوه.

ولأن الصدق إنما هو الخبر عن الشيء على ماهو به. وكل خبر عنه على ماهو به فهو متناول له على حد تناول غيره له كذلك. وكذلك الكذب إنما هو خبر عنه على خلاف ماهو به. والاختلاف في هذا التعلق لا يصح، فافترق الأمران(٧).

---

(٤) قال إمام الحرمين في الإرشاد ص٢٠١ «القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بمقدور واحد، ولا تتعلق بمقدورين مطلقاً. خلافاً للمعتزلة، وعند المعتزلة تتعلق بجميع مقدوراتها» وينظر أيضاً في ذلك المواقف للإيجي ص١٥٣ .

(٥) في المخطوط (القول).

(٦) في المخطوط (فإن) ولا يستقيم المعنى بها.

(٧) وذلك لأن الصدق والكذب لا يوجد فيه درجات، ولكن يكون التفاوت بحسب أثره، وما يترتب عليه من مصلحة أو مفسدة.

ولكن يجوز أن يكون صدق أوجب وأحسن من صدق آخر، وكذب أقبح من كذبٍ غيره إذا تعاظم الثواب والمدح على أحد الصدقين، والعقاب والذم على أحد الكذبين، على ما أصلناه في هذا الباب.

فإن قيل: أيجوز وجود(٨) صادق أصدق من صادق، وكاذب أكذب من كاذب.

قيل له: إن أريد بذلك في مخبر واحد يتناولانه تناولاً واحداً، فذلك محال على ما قلناه من قبل، وإن عنى بأصدق الصادقين، وأكذب الكاذبين أن أحدهما أكثر صدقاً من الآخر، وأكثر كذباً، فذلك جائز صحيح، على ما بيناه في الكلام في الأصول(٩).

وقد يقال: إن أحد الشخصين أصدق من الآخر على التجوز بإدخال حرف المبالغة في الكلام. ويمعنى إن أحدهما هو الصادق دون الآخر. وعلى هذا تناول قولهم زيد أحق بملكه من منازعه. والنبي صلى الله عليه وسلم أصدق من مسيلمة. يراد انفراد أحدهما بالصدق دون صاحبه(١٠)

---

(٨) كلمة (وجود) كانت ساقطة واستدركها الناسخ.

(٩) أي أصول الديانات.

(١٠) يوجد للكفوي في الكليات ص٩٦ بحث في غاية النفاسة بالنسبة لاستعمالات اسم التفضيل فقال: «وقد يجري التفضيل من غير مشاركة في الصفة كقوله تعالى: ﴿خير مستقراً وأحسن مقيلا﴾. وقال: «وقد تكون المشاركة فرضية كقولهم: زيد أعلم من الحمار. وقد لا يكون بمعنى التفضيل، بل لمجرد إثبات الصفة كقوله تعالى: ﴿وهو أهون عليه﴾. وقولهم «الناقص والأشج أعدلا بني مروان» وقوله تعالى: ﴿وبعولتهن أحق بردهن﴾.

بـــاب

القول في أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا أُوجب عليه أن يوجب على غيره شيئاً أو يأخذ منه شيئاً (دلَّ ذلك على وجوب الفعل)[1] على المأمور وتسليم المطلوب.

اعلموا - وفقكم الله - أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا أُمر بأن يوجب على غيره فعلاً دل ذلك على أن الله تعالى قد أوجب على من أمره امتثال أمره من جهة المعنى لأجل ما أُلزمناه من طاعته فيما أوجبه، ومحال أن يوجب عليه أن يوجب على غيره الفعل، ويجعل له الامتناع منه، فلذلك إذا أوجب عليه أخذ الزكاة من الأغنياء ووضعها في الفقراء(٢) / دلَّ ذلك على وجوب تسليم ما أوجب ص٢٦٣
عليه أخذه، ولو لم يكن ذلك كذلك لكان يصح أن يكون النبي عليه السلام مأموراً بالأخذ، ويكون لمن أمره بالتسليم المنع له، أو أن يكون مأموراً بالامتناع من الدفع، والنبي عليه السلام مأمور بالأخذ(٣).

وهذا بعيد في التكليف، وليس وجه بعده أنه محيل لمعنى أحد الأمرين أو أمر المكلف بجمع الضدين، ولكن الشرع قد قرر منع ذلك، ووجوب تسليم ما يؤمر

---

(١) ما بين القوسين استدركه الناسخ في الهامش.

(٢) وذلك بقوله تعالى: ﴿خذمن أموالهم صدقة﴾.

(٣) معظم الأصوليين يعنونون لهذه المسألة بقولهم: «الأمر بالأمر بالشي هل يكون أمراً بذلك الشيء؟» ويمثلون لها بقوله تعالى: ﴿وامر أهلك بالصلاة﴾ وبقوله صلى الله عليه وسلم: «مروهم بالصلاة لسبع» وبقوله صلى الله عليه وسلم لعمر رضي الله عنه: «مره فليراجعها» ومعظمهم ذهب إلى أنه ليس بأمر إلا أن ينص الآمر على ذلك. وبهذا قال القرافي في شرح التنقيح ص١٤٨، وابن النجار في شرح الكوكب ٣ / ٦٦، وابن الحاجب في المنتهى ص٩٩، والرازي في المحصول ١ / ٢ / ٤٢٦، والغزالي في المستصفى ٢ / ١٣، وابن عبد الشكور في مسلم الثبوت ١ / ٣٩٠، والآمدي في الإحكام ٢ / ٨٢، وابن قدامة في الروضة ص٢٠٧ ولكنه قال: إذا كان المأمور بالأمر النبي صلى الله عليه وسلم كان واجباً لقيام الدليل على وجوب طاعة النبي صلى الله عليه وسلم، وكل من قال بهذا القول يقول بهذا التفصيل. وذكره البعلي في القواعد والفوائد الأصولية ص١٩٠، وارشاد الفحول ص١٠٧ .

النبي صلى الله عليه وسلم بأخذه ولو جعل للمكلف الامتناع مما يطالب النبي صلى الله عليه وسلم بتسليمه لكان تكليفاً صحيحاً، ولكن فيه - باتفاق - تنفير من طاعته، وتصغير من شأنه إذا شرع الخلاف عليه، والامتناع مما يطالب بفعله فامتنع ذلك في حقه وحق أمته،حراسة لمكانه وتعظيما لشأنه.

وإلا فقد يصح مثل هذا التكليف في حكم غيره، وقد ورد الشرع به وجعل للزوج المطالبة لزوجته بالتمكين من الوطء والاستمتاع إذا قال قولاً لا يرى تحريمها عليه به، ولزمها هي الامتناع من ذلك إذا رأت أنه قول محرِّم لها[٤]. وأوجب على الشهود إقامة الشهادة، وعلى المشهود له المطالبة بقبولها. وأوجب على الحاكم الامتناع من قبولها والحكم بها إذا لم يؤده الاجتهاد إلى وجوب سماعها والحكم بها، وكذلك فقد جعل لمن يرى أن له حقاً ومالاً على زيد أن يطالبه به، وأمر المطالب بالامتناع من الدفع إذا رأى أن ذلك لا يجب عليه، في أمثال هذا مما يكثر تتبعه. فثبت أن مثل هذا التكليف في النبي عليه السلام والأمة غير محال لولا ما ذكرناه من التنفير عنه، وتقرير الشرع لوجوب دفع ما يلزم تسليمه.

ولا يجوز التعلق في إحالة ذلك بأنه بمثابة الإيجاب للفعل في حال الإباحة لضده، لأنه تشبيه باطل، لأن إباحة ضد الشيء لمن أوجب عليه نقض لمعنى إيجابه عليه لا شبهة فيه. ومحال كون الشيء واجباً غير واجب، وليس إيجاب المطالبة بالأخذ للشيء لشخصٍ والأمر للمطالب بالامتناع تناقض للإيجاب
عليهما / ولا على أحدهما، لأنهما أمران بفعلين غيرين في حق مكلفين فافترقت ص٢٦٤
الحال في ذلك.

---

(٤) وذلك كما لو تزوج شافعي حنفية. فقال لها «أنت بائن» والزوجة الحنفية ترى أن هذا اللفظ يفيد كونها بائناً لا تحل حتى تنكح زوجاً آخر. والزوج يرى أن الكنايات عن الطلاق لا تفيد وقوع الطلاق بائنا. فإذا راجعها الزوج يكون على مذهبه مسلط عليها بمطالبة الوطء. وهي ترى الامتناع، لأنها ترى عدم صحة الرجعة. فهو يطلبها وهي تهرب منه.

وكذلك فلا يجوز أن يعتل لإحالة ذلك بأن يقال: إنه إذا أمر بأخذ الشيء من غيره، ولم يتم أخذ ما أمر بأخذه إلا بتسليم المأخوذ منه، وجب على المطالب بذلك التسليم، لأنه مما لا يتم فعل الواجب على النبي صلى الله عليه وسلم إلاّ به وما لا يتم فعل الواجب إلاّ به واجب كهو(٥) لأجل أنه لو قُدِّر ورود(٦) الشرع بذلك لكان إنما يجب على النبي صلى الله عليه وسلم المطالبة بالتسليم لا نفس التسليم. فإذا أمر المطالب بالامتناع من التسليم، ثم ما أمر النبي صلى الله عليه وسلم بفعله من المطالبة، وما أمر المطالب من الامتناع، لم(٧) يدخل ذلك في تكليف المحال.

---

(٥) أي كالواجب .

(٦) في أصل المخطوط (لو ورد) والتعديل من الناسخ.

(٧) في المخطوط (ولم).

بـــاب

القول في أن الزيادة على قدر ما يتناوله اسم الشيء المأمور به إذا فعل هل هو واجب أم ندب؟

اختلف الناس في هذا الباب.

فقال قائلون: إنه إذا قيل اركعوا واسجدوا، واقرؤا ما تيسر من القرآن. وأمثال هذا. فإن قدر الواجب منه أقل ما يجب به اسم ركوع وسجود وقراءة، وما زاد على ذلك من الإطالة والمداومة نفل.

وقال آخرون: بل كل ذلك واجب.

والأولى عندنا في ذلك أن يكون الواجب منه أول ما يلزم به الاسم(١).

والدليل على ذلك أنه اذا فعله أدى الواجب وبرئت الذمة، فوجب أن يكون هو قدر ما وجب عليه ويدل على ذلك أن الأمر إنما يتضمن من الفعل قدر ما

---

(١) محل النزاع في المسألة إذا لم تتميز الزيادة. ولا يتوقف أداء الواجب عليها. ذهب للقول بأنها ندب على مافي شرح الكوكب المنير ١ / ٤١١ الأئمة الأربعة ومعظم الحنابلة ومنهم أبو محمد التميمي وأبو الخطاب، وقال هو قول أحمد. ونسبه أبو يعلى للباقلاني وللجرجاني الحنفي. وذهب إلى أنه واجب الكرخي وبعض الشافعية، وقال أبو يعلى في العدة ١ / ٤١٠: هو ظاهر كلام الإمام أحمد، أخذه من استحباب الإمام أحمد للإمام أن ينتظر على المأموم في الركوع ما لم يشق على المأمومين. وتعقبه على هذا الاستنباط تلميذه أبو الخطاب في التمهيد ١ / ٣٢٦ وقال هذا الاستنباط غلط لأن إحدى الروايتين عن أحمد جواز اقتداء المفترض بالمتنفل، وكذلك خطأه المجد بن تيمية في المسودة ص٥٢ وقال ابن عقيل نص أحمد عندي لا يدل على هذا. وأما أبو يعلى فاختلف النقل عنه، لأنه في بداية المسألة قال: «يحتمل أن يقال الواجب أدنى ما يتناوله الاسم»، ولكنه في نقاش الأدلة رجح أنه ندب، وهو الذي ينبغي أن ينسب إليه إلا أن يكون الأمر كما قال في المسودة أنه اختار الوجوب في كتابه العمدة وهو غير هذا الكتاب. وينظر القواعد والفوائد الأصولية ص١٠٥ والمدخل لمذهب أحمد ص٦٢ وقال الرازي في المحصول ١ / ٢ / ٣٣٠ الزيادة ندب. ونقل في شرح تنقيح الفصول ص١٥٩ عن القاضي عبد الوهاب المالكي أن الزيادة ندب أو ساقطة. وقال الغزالي في المستصفى ١ / ٧٣: «والأولى أن يقال الزيادة على الأقل ندب، فإنه لم يجب إلا أقل ما ينطلق عليه الاسم». وينظر نهاية السول ١ / ١٠٣، ومناهج العقول ١ / ١٠٣.

يستحق به الاسم، وما زاد على ذلك محتاج إلى دليل لما بيَّناه من أن الأمر بالفعل لا يقتضي الدوام والتكرار، وكذلك لا يقتضي الإطالة والمداومة عليه، وإنما يجب الخروج من الواجب بأقل ما يتناوله الاسم.

ويدل على ذلك - أيضاً - إن ما زاد على قدر ما يتناوله الإسم فإن للمكلف تركه لا إلى بدل ينوب منابه، ولا على أن يفعل مثله فيما بعد، وهو مثاب بفعله. وهذه صفة الندب، والفرق بينه وبين الفرض، وهو أنه مثاب فاعله وله مع ذلك تركه لا إلى بدل يقوم مقامه، ولا على أن يفعل مثله من بعد / فوجب أن تكون ص٢٦٥
الإطالة والمداومة نفلاً غير فرض. ويبيِّن هذا إنه لما كان صيام جميع الشهر وجميع أجزاء اليوم مستحقاً واجباً وجب بترك البعض منه. فكذلك لو وجب إطالة القراءة والركوع والسجود للزم الذم[٢] بترك ذلك. وهذا باطل.

فأما من قال: إن ذلك واجب، فقد زعم إنه وإن كان واجباً، فإنه مخيَّر بين فعله وتركه. وقوله بالتخيير فيه، وأن له تركه بغير بدل، ولا على أن يفعل مثله فيما بعد هو الذي يوجب كونه نفلاً، على ماقلناه.

ويقال لمن قال ذلك: لم قلتَ إن الزائد على قدر ما يتناوله الاسم واجب كوجوب الابتداء المستحق به الإسم؟

فإن قال: لأنه لمَّا لم يخص قدراً منه وجب كون جميعه واجباً. وكان[٣] بمثابة قول من قال لوكيله وغيره تصدق من مالي في أن له التصدق بأقل ما يستحق به اسم متصدق من الدانق والدرهم، وله التصدق بالألف وما زاد عليها.

يقال له: الخلاف في هذا واحد، فما أنكرتم أن لا يكون للمأمور بذلك إلا التصدق بقدر ما يستحق به الإسم وأن للآمر منعه مما زاد على ذلك. وقد يمكن

---

(٢) في أصل المخطوط (الإثم) والتعديل من الناسخ.

(٣) في أصل المخطوط (وصار) والتعديل من الناسخ.

أن يفرق بين الأمرين بأن العادة في الآمر منا بالصدقة أنه إذا أراد التصدق بقدر منه معلوم محدود خصه بالذكر وقدَّره وحدَّه، وأنه متى عدل عن ذلك فقد أطلق للمأمور التصدق بما شاء من ماله. وليس مثل هذه العادة في أوامر الشرع فافترق الأمران.

فإن قالوا: إذا اتفقنا على أن ابتداء الفعل واجب وجب أن تكون الإطالة فيه «والثبات عليه واجباً كهو»(٤) كان ذلك باطلاً من الاعتلال، لأنه إنما أوجب الابتداء لموضع المنع من تركه ولحوق الإثم فيه، وليس كذلك الثبات عليه، لأن له تركه بغير شيء يقوم مقامه، ولا على أن يفعل مثله من بعد، فافترق الأمران.

وقالوا - أيضا - قد اتفق على أنه لا يجوز أن يكون بعض الركوع والسجود المفروضين فرضاً وبعضه نفلاً، فوجب كونه فرضاً كله. وهذا باطل، لأن الركوع والسجود الواجبين لا يكون منه لعمري واجب ونفل، ولكن الواجب منهما أقل ما يتناوله الاسم، وما زاد على ذلك - وإن سمي مع قدر الواجب ركوعاً وسجوداً - فليس بواجب بل نفل. فلا وجه لدعوى الاجماع على أنه لا يجوز أن يكون من الركوع والسجود واجب ونفل، كما أنه لا وجه لدعوى من ادعى / أنه لا يجوز ص٢٦٦
أن يكون في صلاة الظهر فرض ونفل. وإذا كان ذلك كذلك صح ما قلناه. ومع هذا فلا يمتنع أن يقرر الشرع ويُوقف الرسول عليه السلام على وجوب أقدار زائدة على ما يتناوله الإسم بقوله وفعله، وما يكون من بياناته، وإنما ينكر الإيجاب لذلك بمجرد الإيجاب للفعل ونفس(٥) الأمر به، فلذلك قال أكثر الناس إنه لا يجب من الركوع والسجود أكثر من قدر الجزء الأول(٦). ومن القراءة أكثر

(٤) يعني بما بين القوسين (الاستمرار على الواجب واجب كالواجب ابتداء).
(٥) في أصل المخطوط (ومقتضى) بدل (ونفس) والتعديل من الناسخ.
(٦) وقد بينا من ذهب لذلك في الحاشية الأولى من هذا الباب.

من ﴿مدهامتان﴾(٧) فإن كان ذلك قدراً يتناوله الإسم ويستحق به فيجب ترتيب ذلك على ما نزلناه(٨).

---

(٧) سورة الرحمن: ٦٤ وهي أقصر آية في القرآن الكريم.

(٨) قال ابن قدامة في المغني ١ / ٤٩١ «لا نعلم بين أهل العلم خلافاً في أنه يسن قراءة سورة مع الفاتحة في الركعتين الأوليين. وقال في ٥٧٣/١ «إذا كان قراءة السورة غير واجبة، فالتقدير أولى أن لا يجب». ولكن لم ينقل أن الرسول صلى الله عليه وسلم قرأ أو أقر أحداً أقل من سورة الإخلاص.

بـــاب

القول في أن الأمر بالفعل يتناول المكروه فعله أم لا ؟

قد زعم بعض من تكلم في هذا الباب أن الأمر بالفعل يتناول ما يقع عليه الإسم وإن كان مكروهاً[1]. واحتج بهذا الأصل على جواز طواف المحدث بقوله سبحانه: ﴿وليطوفوا بالبيت العتيق﴾[2] قال: وجواز الطواف مراد واللفظ يتناوله فجاز فعله وصح، وإن وقع على الصفة المكروهة من مقارنة الحدث.

وهذا خطأ لأننا قد بينا فيما سلف أنه إذا رفع الفعل ونسخ وجوبه لم يبق جوازه، لأنه ليس في ضمن الوجوب[3]. وإذا ثبت ذلك بما وصفناه كان دخول المكروه تحت الأمر أبعد، لأجل أن المكروه منهي عن فعله. والطواف المذكور في الآية مأمور به. والأمر بالشيء لا يقتضي الفعل المنهي عنه ولا نفس الفعل المأمور به بشرط الطهارة هو مقرونا بها. والذي يقع منه عارياً منها غير الواقع لشريطتها ومقارنا لها. وإذا كان غيره أولى منه وكان منهياً استحال أن يكون الأمر مقتضياً له، وأن يكون من موجبه، ومع ذلك فلا ينكر قيام دليل على وقوعه موقع المأمور به غير نفس الأمر، نحو مادلَّ على إجزاء الصلاة في الدار

---

(١) نسب أبو يعلى في العدة ٢ / ٣٨٤ هذا القول لأبي بكر الرازي الحنفي، وقال إنه احتج بالآية الواردة هنا على جواز طواف المحدث وإن كانت الصفة التي حصل الفعل عليها مكروهة. ونقل عن أبي عبد الله الجرجاني الحنفي عدم تناوله للمكروه واختاره. ونقله عن أبي بكر الرازي السرخسي في أصوله ١/٦٤، ونقل عنه أنه استدل على ذلك بأداء صلاة العصر بعد اصفرار الشمس، فهو يتناوله الأمر مع أنه مكروه. كما نقل عنه الاستدلال بآية الطواف. وينظر المسودة ص٤٦ والقواعد والفوائد الأصولية للبعلي ص١٠٧، وقد اختار إمام الحرمين في البرهان ١ / ٢٩٦ أنه يقع الشيء مسقطاً للفرض، وإن كان وقوعه على حكم الكراهية. ورد الكلام في هذه المسألة على حكم الصلاة في الدار المغصوبة. وللغزالي في المستصفى١/٧٩ كلام جيد فقال: لا يدخل مكروه تحت الأمر، وإذا وجدت الكراهة انصرفت عن ذات المأمور إلى غيره مما هو مصاحب له أو مجاور ككراهية الصلاة في بطن الوادي للتعرض لخطر السيل. وينظر البحر المحيط للزركشي ٢ / ٣٧٧، وإحكام الفصول للقرافي ص٢١٩ .

(٢) سورة الحج: ٢٩ .

(٣) وذلك قبل ١٥ صفحة.

المغصوبة مع النهي عنها،(٤) ووقوع طلاق البدعة موقع طلاق السنة المأمور به في أمثال هذا مما دل الدليل على وقوعه موقع المأمور به.

ويدل على تغاير ما بين ما أمر به بشرط الطهارة وبين ما وقع خالياً منها أن
ص٢٦٧ العاري منها قبيح محظور فعله، وما وقع عليها حسن مأمور به ومحال / دخول القبيح تحت الأمر بالفعل والاقتضاء له مع كونه ممنوعاً فصح ما قلناه.

فإن قالوا: نفس الطواف مراد مأمور به، لأن الأمر يتناوله، والكراهة والنهي إنما يتعلقان بفعل آخر، وهو ترك الطهارة الذي كره تركه وأُمر باجتنابه. فصار المراد عين المكروه، والمأمور به(٥) الحسن غير المنهي عنه القبيح، فسقط ما قلتم.

قيل لهم: هذا باطل، لأجل أن النهي عن ترك الطهارة، إنما هو لأجل أنه(٦) أمر يرجع إلى وجوب الطواف، وقد حظر فعله مع الحدث وترك الطهارة، كما أنه إذا أمر بالصلاة بطهارة أن يقال أن نفس الصلاة هي المرادة المأمور بها. فإذا فُعلتْ مع الحدث وترك الطهارة كانت حسنة مرادة مأموراً بها. وكانت الكراهة والنهي راجعين إلى ترك الطهارة وإزالة الحدث، وذلك فعل آخر غير جنس الصلاة. وهذا باطل وتلاعب من قائله، فسقط ما قالوه. ويجب على هذا أن تكون نفس الصلاة للمسيح والنيران حسنة مرادة مأموراً بها وإن وقعت كذلك، وأن تكون الكراهة والنهي إنما يتعلقان بنفس الإرادة لفعله للنار لأن الإرادة للنار بها غير نفس الصلاة المأمور بإيقاعها، وهذا خبط وتخليط وخروج عن إجماع الأمة ممن بلغه، فبطل التعلق بذلك.

---

(٤) ينظر الكلام على الصلاة في الدار المغصوبة البرهان ١ / ٢٩٨، والمعتمد ١ / ١٩٤، الميزان للسمرقندي ص٢٣٠، وشرح الكوكب ١ / ٣٩١، والمستصفى ١ / ٧٧، والمدخل لمذهب الإمام أحمد ص٦٤، وروضة الناظر ص٤٢، والإحكام للآمدي ١ / ١١٥، ومنتهى ابن الحاجب ص٣٧، والمسودة ص٧٤ وأصول السرخسي (١ / ٨١). وسيأتي لها مزيد بحث في الباب السابق للأخير من هذا المجلد.

(٥) في المخطوط (المأمور به) بدون الواو.

(٦) في المخطوط (أن) بدل أنه.

بـــــاب

الكلام في أنه يجوز الأمر بإيقاع الفعل على صفةٍ والنهي عن إيقاعه على غيرها أم لا ؟

اختلف الناس في هذا الباب.

فقال الجمهور من الفقهاء: إن ذلك جائز صحيح.

وقال بعض المتكلمين: إن ذلك غير جائز، وزعم أن الأمر بالفعل والإرادة له لا يجوز أن يكونا مشروطين. وهذا نحو أمر الله سبحانه للعبد بفعل السجود طاعة له تعالى وقربة إليه وإرادته به. ونهيه عن فعله للشيطان، والتقرب به إليه(١).

فقال المجيزون لذلك: إن الأمر بأن يفعل السجود طاعة له وقربة إليه تعالى أمر بفعله، وفعل إرادةٍ تقارنه لله سبحانه بالعمل. والنهي عن فعله للشيطان نهي عن فعله مع إرادة تقارنه للشيطان وطلبٍ إليه، وكأنه على هذا قال له: افعل هذا السجود وافعل معه إرادة لله بالعمل. ولا تفعل معه إرادة للشيطان، فيكون المنهي عنه غير السجود المأمور به، ويجب على هذا القول أن يكون النهي راجعاً إلى فعل الإرادة للشيطان به لا نفس السجود للشيطان.

---

(١) بعض الأصوليين يعَبِّر عن هذه المسألة باجتماع الوجوب والحرمة في الفعل الواحد، وبعضهم يعبر عنها باجتماع الأمر والنهي – كما فعل الباقلاني.

اتفق الأصوليون على أنه يستحيل أن يكون الشيء الواحد مأموراً به منهياً عنه من جهة واحدة في وقت واحد. واتفقوا على اجتماعه في الواحد بالنوع كما مثّل الباقلاني بقوله تعالى: ﴿لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن﴾. ووقع الخلاف في الواحد بالعين من جهتين كالصلاة في الدار المغصوبة.

وموضوع هذا الباب هو القسم الثاني، والجدل فيه جدل لا طائل تحته بعد إجماع الأمة على وجوب السجود لله وحرمة السجود لغيره كائنا من كان. ولكن ظهرت طائفة تقول إنَّ هذا القسم ليس من الواحد بالنوع، بل هو من الواحد بالعين، فالسجود هو السجود لا اختلاف في ذاته، وإنما الفارق بين السجودين بالإرادة فقط. ولم يسم الباقلاني المخالف، ولعلهم خصومه التقليديين المعتزلة.

وهذا باطل، لأن الأمة مجمعة على أن نفس السجود للشيطان منهي عن إيقاعه كما أن إرادة / الشيطان به والتقرب به إليه منهي عنه. وإذا ثبت أنهما ص٢٦٨
منهيان عنهما وجب أن يقال إن نفس السجود المراد به الشيطان وإرادته به منهي عنه. وأن يقال إن السجود المفعول مع إرادة الله تعالى به غير السجود الذي يراد به القربة الى الشيطان. وإذا كانا متغايرين لم يكن المأمور به هو نفس المنهي عنه وهذا قريب (فيجب أن يقال: إن نفس ما يقع من السجود مع إرادة الشيطان به غير الذي نهي عنه أن يقع مع إرادة الله سبحانه بالعمل، والمنهي عنه إذاً على هذا غير السجود المأمور به، وهذا قريب)(٢).

وأما من أحال كون الأمر والإرادة مشروطين ومتناولين للمراد المأمور به على وجه، والنهي والكراهة متناولين لنفس المأمور به على غير الوجه الذي تتناوله الإرادة والأمر به، فإنه يعتل في ذلك بأن الأمر بالفعل أمر بإحداثه، والنهي عن فعله على غير ذلك الوجه إنما هو نهي عن إيقاعه وإحداثه. وهذا يوجب أن يكون إيقاعه مأموراً به ومنهياً عنه. ويراد تكررها على وجه واحد، وهو وجه الحدوث أو الاكتساب على قولنا. ولما فسد ذلك استحال أن يكون مأموراً بإيقاعه على وجه منهياً عن إيقاعه على وجه آخر.

وليس يمكن أن يقال: إنه إذا أريد حدوثه لله عز وجل صار له حدوثاً على صفة مخصوصة. وإذا أريد به وقوعه للشيطان صار له حدوثاً على صفة تخالف حدوثه للشيطان،(٣) لأن جهة الحدوث جهة واحدة غير مختلفة ولا متزايدة.

ويدل على أن السجود(٤) لله عز وجل يجب أن يكون غير السجود للشيطان أن أحد السجودين طاعة حسنٌ مأمور به والسجود للشيطان معصية قبيح

---

(٢) ما بين القوسين يبدو أنه تكرار لما قبله.

(٣) هكذا في المخطوط، والذي يظهر لي أن الصواب (حدوثه لله)

(٤) في المخطوط (للسجود)

منهي عنه، ونفس السجود لا يكون(٥) تارةً طاعةً حسنا، وتارة معصية قبيحاً. كما أن الإرادة لهما تختلف حالهما فيجب أن يكونا غيرين.

وليس لأحد أن يقول إنه لما كان حُسن السجودين واحداً وكانا مدركين على صفة واحدة لم يجز اختلافهما في كون أحدهما طاعة حسناً والآخر قبيحاً، لأن تجانس الشيئين لا يوجب كونهما واحداً. ولا أن تختلف أحكامهما في كون أحدهما قربة والآخر معصية. وفي أن أحدهما فرض والآخر نفل،(٦) لأن هذه الأحكام / لم تجب للأفعال لأنفسها وأجناسها، بل لتعلق الأمر والنهي بها، على ما بيناه من قبل، فزالت هذه الشبهة، وبالله التوفيق. ص٢٦٩

(٥) في المخطوط (يكون) بدون (لا) ولكن يوجد فراغ قبلها.
(٦) مثل ركعتي الفجر تكونان فرضا، ويمكن صلاة ركعتين ويكونان نفلاً.

بـــاب

الكلام في الأمر بالفعل هل يصح كونه مشروطاً ببقاء المأمور وكونه حياً سليماً قادراً وبقاء الآمر به أم لا؟

اعلموا - وفقكم الله - أنه لا خلاف بيْن فِرَق الأمة في جواز تكليف الآمر منا لغيره بالفعل في المستقبل بشريطة وجوده وكونه حياً سليماً قادراً وبقاء أمره عليه بذلك.

فأما أمر الله عز وجل لخلقه بهذه الشرائط فقد اختلف فيه.

فمذهب القدرية ومن وافقهم إحالة الأمر منه بهذه الشروط وإن جازت في أمرنا.

ومن قول أهل الحق تجويز ذلك في أمر الله عزَّ وجل وأمرنا(١).

---

(١) قال الغزالي في المستصفى ١ / ١٧: إذا مات المكلف في منتصف رمضان تبين بموته أنه كان مأموراً بالنصف الأول، وأنه لم يكن مأموراً بالنصف الثاني «لأنه عند المعتزلة لا يجوز الأمر من الله لمن يعلم أنه لا يتمكن من فعله، لأن الأمر عندهم طلب، والحكيم لا يطلب ما يعلم امتناعه. ولهذا من جامع في نهار رمضانٍ مات فيه لا تلزمه الكفارة في تركته عندهم، وتلزم عند الجمهور. والجمهور يجوزون أن يأمر الله بفعل يعلم أن المأمور سوف لا يتمكن من فعله بموت أو غيره من فقد الاستطاعة. وينظر في هذه المسألة روضة الناظر ص٢١٤ وقد قال إن الخلاف فيها مبني على النسخ قبل التمكن. ونقل ابن النجّار في شرح الكوكب ١ / ٤٩٦ القول بالجواز عن ابن مفلح والقاضي أبي يعلى وأبي الخطاب وابن عقيل. وذكر أن البعض نقل الإجماع على الجواز. ونقل عدم الجواز عن المعتزلة وإمام الحرمين. ونقل ابن النجار عن معبد الجهني وعمرو بن عبيد من غلاة المعتزلة أن الله لا يعلم أفعال العباد حتى فعلوها. وينظر المسودة ص٤٨، والعدة ٢ / ٣٩٢، والمعتمد لأبي الحسين ١ / ١٥٠، وقسم الشرعيات من المغني لعبد الجبار ١٧ / ٥٩، والإحكام للآمدي ١ / ١٥٥، ونقل الإجماع على الجواز قبل مخالفة المعتزلة. والمنتهي لابن الحاجب ص٤٤ ونقل الخلاف عن المعتزلة وإمام الحرمين. وقال إمام الحرمين في البرهان ١ / ٢٨٢ «المختار ما عزي إلى المعتزلة في ذلك» وينظر القواعد والفوائد الأصولية ص١٨٩، وقال السمرقندي في الميزان ص٢٠٧ «والصحيح القول الثاني» يعني قول المعتزلة. وانظر التمهيد لأبي الخطاب ١ / ٢٦٣، وفواتح الرحموت ١ / ١٥١، والمحصول ١ / ٢ / ٤٦٢، ولم يختر لنفسه رأياً، والبحر المحيط ١ / ٣٦٩ .

والذي يدل بدئا على تجويز ذلك في أوامرنا أننا إذا أمرنا غيرنا بإيقاع فعل في المستقبل لم يخل من ثلاثة أحوال:

أن نكون عالمين بأنه يكون موجوداً سليماً حياً وقت إيقاع الفعل بما تقدم الأمر به[٢].

أو عالمين بأنه لا يكون كذلك وقت الفعل.

أو شاكِّين في ذلك، غير عالمين بأنه يكون على هذه الصفة، ولا أن لا يكون عليها، بل مجوزين لكل واحد من الأمرين:

فإن كنا عالمين[٣] صح أمرنا لمن المعلوم ذلك من حاله وقطعنا عليه، ولن نقطع على ذلك ونعلمه إلا بخبر النبي وتوقيفٍ عن الله سبحانه،[٤] ولكن لا بدَّ مع ذلك من أن يكون المأمور غير عالم ولا قاطع ببقائه وبقاء صفاته التي معها يلزم التكليف، لأنه لو لم يكن كذلك لم يكن حينئذٍ للشرط معنى إذا اشترك في العلم بذلك الآمر والمأمور. وإذا انفرد الآمر بعلمه، وحرز المأمور ذلك صح تكليفه وامتحانه لتوطين النفس على فعل غيره مما يؤمر به، أو لتعجيل طاعته بالإجابة، والعزم على فعل ذلك إن بقي، وأجيز هذا من الوجوه[٥].

وإن كنا عالمين بأنه لا يبقى، أو لا يبقى بصفة المكلف صح وجاز تكليفه بهذه الشرائط، لأنه لا بُدَّ إذا كلف ذلك من عزمه على الطاعة والانقياد أو عزمه على الخلاف والعصيان، وهو مستحق على أحد العزمين مدحاً وثواباً وبفعله مطيع. وبالآخر ذماً وبفعله عاصٍ مخالف، فصح لك لذلك امتحانه بهذا التكليف إن علم

---

(٢) في أصل المخطوط (الفعل) والتعديل من الناسخ.

(٣) هذا إشارة للحالة الأولى، وهي العلم بأنه باقٍ على حالة يصح معها التكليف.

(٤) لأنه أمر غيبي ولا مصدر له إلا ماذكره.

(٥) أي أن هذا الوجه جائز فيه التكليف باتفاق. لا يخالف فيه المعتزلة.

بقاؤه، وإن علم فناؤه وخروجه عن صفة المكلف في المستقبل(٦).

فأما صحة تكليفنا من لا يعلم من حاله أحد الأمرين، بل يجوز كل واحد
ص٢٧٠ منهما فيه فشيء لا اختلاف في صحته لتجويز / الأمر لوجود هذه الشروط وتجويزه أن لا يوجد، وتجويز المأمور -أيضا- لذلك صحة الامتحان له(٧)، على ما بيناه من قبل

ولا أحدٌ من الأمة يقول إنه لا يحسن أمرنا للغير بالفعل في المستقبل إلا مع العلم ببقائه وبقاء صفاته المصححة لوقوع الفعل منه، لأنه يوجب علم الآمر بذلك وأن يشركه في علمه المأمور، لأنه إن أوجب العقل لا بأمر الآمر منا غيره إلا مع العلم ببقائه، وإلا كان أمره خطأ وسفها أوجب على المأمور -أيضاً- مثل ذلك، لأنه من أهل العقول لكان يجب أن يكون كل مأمور بفعل في المستقبل عالماً قاطعاً على بقائه. وهذا باطل باتفاق. وأقل الواجب فيه أن يكون المأمور مُغَرِراً بفعل المعاصي، ومُسَوِّفاً لنفسه بالتوبة، وذلك مفسدة على أصولهم(٨). هذا على أن ما يدَّعونه من كون علم المكلف ذلك مفسدةً له وإغراء بالمعاصي باطل، لا حجة عليه. لأنه قد يكون كذلك، وقد يكون استصلاحاً وموفراً لهمته ودواعيه على الاستكثار(٩) من الطاعة. وتلافي الفارط فيما سلف من عمره مع أن الاجماع بخلافه، فصحَّ ما قلناه.

---

(٦) يمثل لهذه الصورة بمن حُكم عليه بالإعدام في وقت محدد. فيكون واجباً في حقه العزم على الفعل، وهو مثاب ومعاقب على عزمه. فإن عزم على الامتثال أثيب، وإن عزم على العصيان استحق العقوبة.

(٧) ذكر الزركشي في البحر المحيط ١ / ٣٧٠ ثلاث فوائد لمثل هذا التكليف، وهي:

الأول: تكليفه باعتقاد الوجوب، وهو جائز مثاب عليه إن حصل.

الثاني: تكليفه بالعزم على الفعل، فيثاب على العزم على الامتثال ويستحق العقوبة على العزم على العصيان.

الثالث: يجوز أن يكون للمكلف فيه مصلحة أخرى.

(٨) وهو قول المعتزلة يجب على الله سبحانه فعل الأصلح لعباده.

(٩) في المخطوط (الاستنكار)

ولأنه لا يخلو الآمر منا لغيره إذا لم يعلم أنه يبقى أو لا يبقى من أن يكون ما تقدم منه للمأمور إذا مات قبل بلوغ الوقت الذي أمره بالفعل فيه من أن يكون آمراً له بالفعل، (فإن مات قبل بلوغ الوقت الذي أمره بالفعل فيه)[10]، أو أن يكون غير آمرٍ له بشيء، إذا حصل موته قبل الوقت، وهذا باطل بإجماع الأمة وأهل اللغة، على أن ما تقدم من الأمر لعبده أمرٌ له بالفعل، وأنه إذا عزم على فعله عزم على فعل طاعة. وإن عزم على تركه عزم على عصيان الأمر. فلو لم يستقر عليه أمر لم يجز القول بشيء من ذلك، فثبت بهذا أنه أمرٌ له بشريطة أن بقي، وكان على صفة من يلزمه التكليف. (لأنه إذا لم يجز كونه أمراً له بشريطة أن بقي)[11]. وهذا واضح لا إشكال فيه.

وقد فصلت القدرية بين جواز أمرنا لغيرنا بهذه الشريطة وبين جواز أمر الله تعالى لغيره بها، بأن ذلك إنما جاز وحسن منا لتجويزنا وجوده بهذه الشرائط وتجويزنا أن لا يحصل، والله جلَّ ذكره لا بدَّ من كونه عالماً بأنها حاصلة وقت الفعل، أو بأنها غير حاصلة، فلا وجه إذا كان ذلك كذلك لحسن اشتراطه ما يعلم أنه يوجد لا محالة أو لا يوجد.

وهذا باطل، لأننا قد بيَّنا أن ذلك صحيح جائز منه تعالى / ومنا إذا لم يعلم المكلف أنه يبقى أو لا يبقى لصحة إمتحانه مع تجويزه لذلك بفعل العزم على أدائه أو تركه. ص٢٧١

ولأنه لا يمتنع أن يكون عالماً بأنه إذا أمر زيداً أن يفعل فعلاً في المستقبل بشريطة بقائه، وإن علم أنه لا يبقى لطفاً له في فعل ماعدا ذلك المأمور به من الطاعات المعجلة اللازمة له قبل ذلك الوقت، ولطفاً لغيره من المكلفين في فعل

---

(١٠) يبدو أن ما بين القوسين زائد.

(١١) يبدو أنه يوجد سقط وهو جواب الشرط (إذا) مع أن ما بين القوسين فيه تكرار لما أفاده الكلام السابق.

الحسن واجتناب القبيح، ومتى جاز كون هذا الأمر لطفاً وجب على أصولهم على الله سبحانه فعله، ولا يصح ذلك مع اشتراك الآمر والمأمور[١٢] في العلم بأنه يكون أو لا يكون.

فإن قيل: تجوزوا أن يكلفه الفعل بشرائطه إن كان فعله عرضاً وحادثاً. وإن كان حسناً ومصلحةً ولطفاً له في الطاعة إلى غير ذلك مما يعلم أنه لابُدَّ من حصول الفعل عليه؟

قيل له: لا يجوز ذلك، لأنه إذا وجب اشتراك الآمر والمأمور في العلم بأن الفعل لا يكون إلا حادثاً وإلاّ عوضاً[١٣] وإلاّ لطفاً ومصلحةً عندكم، وحسناً في معلومه قبل أمره به، لم يجوز المأمور للآمر ولا المأمور كون الفعل على خلاف هذه الصفات. وليس كونه عليها أمراً يكون بالعبد وبقدرته ومن كسبه وتصرفه حتى يعزم على إيقاعه كذلك، أو على خلافه، ولا يصح خروجه عن هذه الصفات فيصح عزمه على إيقاعه عليها دون خلافها ونقيضها. وإذا كان ذلك كذلك افترق الأمران، لأن المكلف يجوز بقاؤه فيفعل الفعل، ويعزم على آدائه، ويجوز منه عزمه على تركه وفعل ضده إن بقي. وهذا واضح في الفصل بين الشرطين.

فصل: فإن قيل: تجوزوا ورود الأمر منه بشرط بقاء الأمر وشرط ألاّ يرد النسخ له. وجوزوا -أيضاً- أن يقال: إفعل ما أردت منك فعله إن لم أكرهه، وجوْزوا أمره بفعل المحال وجميع الأضداد، وأمره بالفعل مع عدم الآلة فيه والعلم به إن كان محكماً، ولمن لا تصح إرادته له، وإن كان محتاجاً في كونه عبادة تخلصها إلى إرادة بها تكون كذلك.

يقال لهم: (إذا)[١٤] تجويز أمره بالفعل بشريطة بقاء الأمر به، وأن لا يرد

---

(١٢) في المخطوط (بالمأمور)

(١٣) قبل سطرين (عرضاً وحادثاً) ولعل الصواب عرضا بدل عوضا .

(١٤) (إذا) موجودة في المخطوط. وهي زائدة.

النسخ له صحيح[١٥] على ما نبينه. ويُدَل عليه في أحكام الناسخ والمنسوخ، وأما جواز أمره بما يستحيل فعله وتركه من جمع[١٦] الضدين بفعل الباقي والقديم، وأمثال ذلك، / فجوابه قد مضى على الوجهين[١٧]. فمن أهل الحق من يجوزه ص٢٧٢
ومنهم من يحيله، ولكن لابُدَّ من كون المكلف عاقلاً وعالماً بالخطاب، أو في حكم العالم به على ما بيناه.

وأما اشتراطه فعل ما يريده بشريطة ألا يكرهه، فذلك محال، لأن ما يريده فمحال أن يكرهه، لأنه مريد له من الأزل في الأزل. وظنهم أنه إذا أمرنا بشيء في المستقبل فقد أراده لا محالة، فإذا قال بشريطة أن لا أنهاك عنه فكأنه قال إفعل ما أريده بشريطة أن لم أكرهه، فإنه باطل، لأن أمره بالشيء لا يقتضي إرادته له إن بقي إلى وقت آداء الفعل أو نسخه. وقد يريد ضد ما أمر به[١٨]. وقد بينا هذا فيما سلف فأغنى عن رده.

وأما جواز التكليف للفعل مع عدم الآلة في الفعل، فإنه لا معنى له عندنا، لأن المكلف لا يفعل إلا مباشراً غير متولد، والآلة إنما يحتاج إليها في المتولد من الفعل. وعندهم قد يصح على قول أصحاب التولد[١٩] الأمر بالفعل مع عدم الآلة فيه، وعدم سببه بعد وجوده كالأمر بفعل العلم بعد تقضي النظر الموجب له، وما صابه الغرض مع عدم القوس وبعد وجود الرمي، وكذلك القول في كل فعل لا

---

(١٥) في المخطوط (فصحيح)

(١٦) في المخطوط (جميع)

(١٧) قبل ثلاث صفحات.

(١٨) الإرادة تنقسم إلى قسمين:

الأولى: الإرادة الدينية الشرعية والأمر يستلزمها، لأن الله لا يأمر إلا بما يريده شرعاً ويحبه.

الثانية: الإرداة الكونية. والأمر لا يستلزمها. فقد يأمر الله بما لا يريد حدوثه كأمره إبراهيم بذبح اسماعيل وانظر في ذلك شرح العقيدة الطحاوية ١ / ٧٨ - ٨٣ .

(١٩) سبق أن بينت مراد المعتزلة بأفعال العباد المباشرة والمتولدة، ومذهبهم في كل منها. وموقف أهل السنة من ذلك في حاشية رقم ٢ في ص٢٣٣ من المجلد الأول من هذا الكتاب.

يحتاج إلى الآلة في حال وقوعه مع تقديم سببه.

وأما جواز التكليف لأحكام الفعل مع عدم الفعل به فجائز على القول بصحة تكليف المحال الذي لا يصح فعله ولا تركه، وعلى القول بإحالة ذلك لايصح، لأنه حيئذٍ لا يمكن فعله ولا تركه.

وأما تجويز التكليف لإيقاع الفعل على وجه لا يحصل عليه إلا بإرادة مع المنع من الإرادة، وممن يستحيل كونه مريداً فصحيح -أيضاً- مع تجويز تكليف المحال، ومحال مع منع ذلك ، فيجب ترتيب الأدلة عما يسألون عنه من هذا الباب.

فصل: وقد استدل بعض من قال: إن الأمر من الله تعالى يصح بشرط بقاء المأمور، وبقاء صفاته التي يصح التكليف عليها. وأنه أمر - في الحقيقة - لمن يعلم أنه يكون ميتاً ومعدوماً وقت الفعل بهذا الشرط بأن الأمة متفقة على ذم من منع غيره من فعل الصلاة وإمساكه وقت تضيقها عليه / واستحقاقها. فلولا أنه ص٢٧٣
مانع له من أمرٍ يفعله بشريطة زوال منعه إياه لما استحق المانع له الذم على منعه، ولكان بالمدح على ذلك أحق وأولى، لأنه بمنعه إياه قد أسقط عنه الفرض والأمر له. ولما لم يكن ممدوحاً، وكان مذموماً بمنعه دلَّ ذلك على أنه منعه من فعلٍ وجب عليه وأُمر به بشرط إطلاقه وزوال منعه.

وهذا عندنا ليس بصحيح، لأنه إنما قبح منع المانع وإمساكه لمن ذكروه لمنع السمع من ذلك وحظره عليه، لأنه قد حظر علينا منعنا لغيرنا من فعل ما يريده إذا لم يكن عليه ولا علينا ضرر، وإن لم يكن ما يمنعه منه واجباً. ولهذا[٢٠] صار منعنا لغيرنا من فعل المباح وإذا قصده قبيحاً مستوجباً عليه الذم. وإن لم يكن المباح الذي نمنعه منه واجباً، وكذلك منعنا له من الندب قبيح وإن لم يكن واجباً ولا مأموراً به على قول منكر كونه مأموراً به، فبطل ما قالوه.

---

(٢٠) في المخطوط (ما صار)، والمعنى يفسد بحرف النفي.

وقد يجوز أن يجيبوا عن ذلك بأن يقولوا إنما منعنا له وقت الصلاة، لأجل أن منعنا له صار سبباً لوجوب فرضٍ آخر عليه يوصف بأنه قضاء لما منع منه، لأنه في تقدير من وجب عليه الفعل. وذلك بمثابة وجوب القضاء على الحائض وإن لم يجب عليها الصيام، لما عرض لها من الحيض، على ما بيناه من قبل.

وقد يمكن أن يجاب عن هذا بأن يقال: ليس بأن يستحق المانع الذم لكون منعه بسبب الفرض هو القضاء بأولى من استحقاقه المدح، لأجل إزالة ما يمنع فرضاً. لولا منْعه لكان لازماً، فقد أسقط عنه مثل الذي أوجب عليه.

وربما أجابوا عن ذلك بأن يقولوا لم يقبح المنع من فعل الصلاة لأجل وجوبها مع المنع لكون المنع لطفاً في فساد المانع والممنوع، وكونه داعياً إلى فعل القبيح وترك الحسن. لأنه لو لم يكن كذلك لم يحظر فعله.

وقد يجيبون عن ذلك بأنه لم يقبح المنع لكونه منعاً مما وجب فعله، لكن لكونه مخرجاً للممنوع[21] عن صفة من يصح تكليف الصلاة. وتكليف الصلاة تفضلٌ وإحسان ونفع وتعريض لثواب عظيم. وبما قدمناه.

ومما يعتمدون عليه في ذلك إجماع الأمة قبل وجود المخالف في ذلك، على أن الله سبحانه قد أمر على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم في وقته لأهل عصره، ومن يأتي بعده من المكلفين بشرائع الدين وبترك القتل والزنا / وشرب الخمر ص٢٧٤
وجميع المحرمات في المستقبل. ولا يجوز أن يكونوا مأمورين بفعل القرب واجتناب المحظورات إلا بشريطة بقائهم وسلامتهم، فصح بذلك ما قلناه.

---

(٢١) في المخطوط للمنوع.

بـــاب

القول أنه يصح على المكلف وغيره من الخلق (أن لا يعلم)(١) بأنه مأمور بالفعل أم لا؟

إعلموا - وفقكم الله - أنه لا خلاف بين سلف الأمة - قبل محدث الخلاف عليهم من القدرية - في وجوب كون المكلف عالماً بأنه مأمور بفعل العبادات واجتناب الذنوب والمحظورات، غير أنه عالم بأنه مأمور بذلك بشريطة بقاءه إلى حين وجوب الفعل، وكونه على صفة من يلزمه التكليف على ما بيناه(٢).

ولذلك يقول المسلمون قاطبة إن الله سبحانه أمرنا بفعل العبادات في غدٍ وما بعده، وبترك المحرمات. ولا بد أن(٣) يكون أمره تعالى بذلك مشروطاً ببقائهم وكونهم على صفة المكلفين، لاعتقاد الجميع لزوال التكليف وسقوطه مع الموت وما يجري مجراه، فثبت أنه مكلف بشرط ما وصفنا. وقد كشفنا صحة ذلك ووجوب الامتحان به ووجه جوازه بما يغني عن رده، فوجب علم المكلف وقطعه على كونه مأموراً بالأفعال في المستقبل بشرط ما وصفناه، وبهذه الشريطة يعتقد المتلبس بالصلاة والحج وسائر العبادات ذوات الجمل والأبعاض أنه مأمور بذلك وناوٍ به أداء ما لزمه ووجب عليه، لا على القطع على بقائه، وعلى أنه شرع في غير واجب عليه.

فصل: وقد قالت القدرية في هذا الباب خلاف قول جميع الأمة سلفها وخلفها. فزعمت أنه لا يجوز أن يكون أحد من العقلاء المكلفين عالماً به مأموراً(٤)

---

(١) العنوان فيه سقط كما يبدو من موضع النزاع بين الجمهور والمعتزلة. ولعل العنوان يستقيم بما أضفته بين القوسين. وذلك لأن المعتزلة لا يجوزون كون المكلف عالماً بما هو مكلف به إلا بعد وقوع الفعل وفراغه منه. كما ظهر من قولهم فيما بعد.

(٢) في الباب السابق لهذا مباشرة.

(٣) (بدَّ أن) استدراك من الناسخ.

(٤) في المخطوط نصب (أحد) ورفع (مأمور) ولم يتبين لي وجه ذلك.

بشيء، وأنه قد وجب عليه، أو على غيره من الأمة بشيء في المستقبل وقبل إيقاع الفعل وإنه إنما يعلم المكلف أنه مأمور بما فعله وواجب ذلك عليه بعد إيقاعه والفراغ منه أو بمضي وقته.

قالوا: لأننا لو علمنا أننا إذا (أمرنا)[٥] غيرنا من العقلاء. وغيرنا من العقلاء مأمورين بفعل شيء في المستقبل لعلمنا قطعاً أننا نبقى أحياء عقلاء قادرين إلى ذلك الوقت لعلمنا بأن الله سبحانه لا يأمرنا بشيء في المستقبل ثم يمنعنا منه بموت وإزالة ما يصح معه التكليف، أو ينهى عنه لنا عن فعله بعد الأمر، وإنما ينفرد الله تعالى بالعمل بأنه مأمور بالفعل في المستقبل إذا علم بأنه يبقيه / ص٢٧٥
بصفة المكلف إلى حين وقته، فأما الخلق فلا يعلمون ذلك لتجويزهم إخترام المكلف قبل الوقت. ومتى اخترم أو عرض له عارض يُزيل التكليف علم أن ما قيل له افعله قبل موته لم يكن أمراً على وجه. وهذا خلاف دين جميع المسلمين.

والذي يدل على فساد قولهم ما قدمنا ذكره من اجماع الأمة على خلاف قولهم[٦].

ومما يدل على ذلك -أيضاً- أنه لو كان الأمر على ما قالوه لم يصح لأحد من المكلفين أن ينوي ما يدخل فيه من صلاة وحج وصيام فرضه الله[٧] واجبا عليه، لأنه لا يعلم بعد إحرامه بالصلاة والحج أنه يبقى إلى حين الفراغ منهما، بل يجوز اخترامه قبل ذلك فيجب أن لا يصح منه أن ينويَ أن شيئاً من ذلك واجباً عليه ومؤدى به فريضةً تلزمه. وكذلك فليس على وجه الأرض مكلف يعلم أنه قد نهي عن القتل والربا والسَّرِق[٨] وشرب الخمر في مستقبل أيامه، أو يصح منه

---

(٥) (أمرنا) إضافة من المحقق لضرورتها لصحة العبارة.

(٦) وصف إمام الحرمين في البرهان ١ / ٢٨٠ مسلك الباقلاني هذا بأنه تشغيب محض، وتهويل لا تحصيل وراءه، فإن إطلاقات الشرع لا تُعرض على مأخذ الحقائق، وإنما تحمل على حكم العرف والتفاهم الظاهر.ومثّل لذلك بإطلاق الشرع تحريم الخمر، وإنما المحرم تناولها وليس عينها.

(٧) في المخطوط (فرض الله).

(٨) السَّرِق بكسر الراء بمعنى السرقة. والمصدر: (سرق) بفتحتين. المصباح المنير ١ / ٢٧٤ .

أن ينوي ترك ذلك في المستقبل قربةً إلى الله تعالى. لأنه لا يعلم أنه ناهٍ له عن ذلك إلا بعد دخول الوقت وخروجه وهو بصفة المكلف. فإن امتنعوا من ذلك قالوا بالحق وتركوا دينهم. وإن اقتحموه وهو قولهم ركبوا عظيما وماليس بقولٍ لمسلم.

وقيل لهم: فكيف يصح للمصلي أن ينوي أنه يصلي ظهراً أربعاً فريضة عليه وقربة، وهو لا يعلم أن ذلك واجب عليه، ومتى لم يصح منه ذلك لم يصح له صلاة من حيث احتاجت إلى نية الوجوب، وهي ممتنعة عليه مع فقد علمه بأنه مأمور فضلاً عن أن يكون ما أمر به واجباً عليه، وهذا مالا محيص منه.

ويدل على فساد هذا القول -أيضاً- أنه لو كان من لا يعلم أنه باقٍ إلى وقت الفعل والفراغ منه غير مأمور به ولا واجب عليه لم يلزمه الدخول فيما لا يعلم أنه واجب عليه، كما لا يلزمه فعل المباح الذي لا يعلم وجوبه عليه. وكان لا يلحقه الإثم، وإن ترك الفعل، لأنه إنما ترك ما لم يعلم أنه مأمورٌ به، وإنما يتوجه اللوم والذم على من ترك ما يعلم أنه مفروض عليه، دون من لا يعلم ذلك. وفي اتفاق الأمة على وجوب ذم تارك هذه الفروض واستحقاقه للعقاب عليها أوضح دليل
ص٢٧٦ أنه ترك ما تقدم علمه بأنه واجب عليه ولازم له /

فإن قالوا: إنما وجب على المكلف عند حضور وقت الصلاة الدخول فيها وأن ينويها فرضاً خوفاً من أن يكون ممن يبقى ويتوجه الأمر عليه، لا لأنه متيقن عالم بوجوب الصلاة عليه. قالوا: وحال المكلف في ذلك حال مشاهدة السبع من بُعدٍ في وجوب الهرب منه مع تجويز هلاك الأسد واخترامه قبل وصوله إليه، غير أنه يلزمه العدو والهرب خوف افتراسه. قالوا: وكذلك المبتدىء بالصلاة إنما يبتدىء بفعل الإحرام وينوي أداء الواجب خوفاً من وجوب ذلك عليه، لا أنه عالم بأنه واجب عليه. وكيف يعلم ذلك وهو يجوِّز اخترامه قبل وقت الفعل. وهذا الاعتلال والتشبيه -أيضاً- خارج عن الاجماع، لأنه قول يوجب أن ينوي

المصلي أنه يؤدي ما لا يدري أنه فرض أو[٩] لا يأمن أن يكون واجباً مفروضاً أو غير واجب ولا مفروض. وقد اتفق على أن من يرى ذلك لم تجزئه صلاته حتى ينوي أنه يؤدي فرضاً واجباً، فبطل هذا القول والتمثيل وبَعْد. فكيف وجب على من حضره الوقت الدخول[١٠] في الصلاة ونيتها ظهراً واجباً خوفاً من وجوب ذلك عليه ولم يسع له تركها غير ملوم ولا مذموم لكونها محرزاً لسقوطها وزوال فرضها عنه، ورجاءه لذلك. فلا يجدون لذلك مدفعاً، وكيف تجزئه نية لفعل مشكوك فيه، والله سبحانه يقول: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين﴾[١١] ولا إخلاص يصح لمن لا يعلم أنه مأمور به، أو غير مأمور، ولا مخرج لهم من ذلك.

ويدل على فساد قولهم -أيضاً- أنه لو كان فرضه مجزئاً بنية أنه يصلي واجباً، وهولا يعلم أنه واجب وإن علم الله ذلك من حاله إذا علم بقاءه لوجب إذا نوى أن يصلي ما لا يدري أنه واجب عليه أم لا أن تجزئة صلاته، لأنه قد نوى الشيء على حقيقته عندهم، والنية إذا وقعت كذلك وقعت مطابقة لما كُلفه على قولهم الفظيع[١٢]، ولما لم تجز هذه النية دون أن ينوي أن يؤدي فرضاً واجباً صلاة كذا دلَّ ذلك على أنه مكلف مأمور، فسقط ما قالوه.

فصل: وإن قالوا: فما تقولون أنتم فيمن حضره الوقت ولزمته الصلاة، كيف يلزمه ذلك / وكيف ينويه واجباً وهو لا يعلم أنه واجب عليه؟ ص٢٧٧

يقال لهم: قد بينا فيما سلف كيف يجب ذلك عليه، وهو أن يجب عليه بشرط بقائه، ويجب على المصلي أن ينوي الصلاة الواجبة لله تعالى وقربةً إليه إن بقي

---

(٩) يوجد كلمة بعضها مشطوب تستقيم العبارة بدونها.

(١٠) في المخطوط (المدخول)

(١١) سورة البينة: ٥

(١٢) في المخطوط (الفضيع)، والصواب (الفظيع). وهو ما جاوز الحد في القبح المصباح المنير ٢ / ٤٧٨، والقاموس المحيط ص٩٦٥ .

بشريطة حصول حياته وما يحتاج إليه في إيقاعه. ولا يمكن على قول أحدٍ من الأمة أن ينوي أنه سيصلي لا محالة أربع ركعات وإن اخترم، ولا يعتقد أنه غير مأمور وأنه سيخترم قبل الوقت. فإذا بطل الوجهان ولم يبق بعد ذلك إلاّ أن ينوي فعل صلاة ظهراً أربعاً بشريطة إن بقي، وبقي بصفة المكلف، وهذا لا بُدَّ منه. فأما أن ينوي أنه سيبقى ويصلي الركعات إلى آخرها، فذلك محال منه مع تجويز اخترامه قبل الوقت، فلم يبق غير أن ينوي فعل ذلك واجباً حتماً إن بقي، وصح ما قلناه.

فصل: وقد اعتمدوا في إحالة حصول الأمر في المستقبل بشرط، أو بشرط يحصل بعد وجود الأمر بأن ذلك يوجب أن يكون وقوع ذلك الأمر وثبوته مشروطاً بشيء يوجد ويكون بعده. وهذا باطل، لأن من حق ما هو شرط لوجود الشيء أن يكون مقترناً بوجوده.

فيقال لهم: ما قلتموه باطل من ثلاثة أوجه:

أحدها: إن هذه الشروط ليست بشروط لوجود ذات الأمر ولكونه كلاماً كائناً، لأن المشروط وجوده بشيء لا يجوز -لعمري- وجود شرط وجوده بعده. وإنما هذه الشروط شروط لكون الأمر لازماً فوجب تنفيذ موجبه. وليس ذلك من شرط كونه موجوداً بسبيل على هذا قال جمهور الناس: إن الأمر أمر للمعدوم ولمن لم يبلغه بشرط بلوغه له. وليس ذلك بشرط لوجود ذات الأمر، وكونه واقعاً[١٣]. وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قالوه.

والوجه الآخر: إن أمر الله عزَّ وجل لمن يعلم أنه باقٍ إلى وقت وقوع المأمور بِه بشرطه بلزوم الأمر ووجوب[١٤] تنفيذه، وذلك يكون بعد الأمر. وإنما صح ذلك، ص٢٧٨ لأنه ليس بشرطٍ للوجود وكونه ذلك، لكونه على بعض الصفات / والاحكام

(١٣) وجود المعدوم ليس شرطاً لوجود الأمر إنما هو شرط لتعلق الأمر به.

(١٤) في المخطوط: (للزوم) بدل (بلزوم) و (وجوب) بدل (ووجوب).

الزائدة على كونه موجوداً. وعلى هذا كان تقدم[١٥] الأمر بفعل الصلاة إذا زالت الشمس لمن في المعلوم أنه باقٍ صحيح[١٦]، وإن كان الزوال موجوداً بعد الأمر. وكذلك المحدث مأمور في حال حدثه بإقامة الصلاة بشريطة تقدم الطهارة. وكذلك الكافر مأمور بفعل القرب والعبادات واجتناب المحرمات قربةً لوجه الله عزَّ وجل بشرط تقديم الطهارة والإيمان. وهما يوجدان بعد تقدم الأمر، ولم يكن لأحد أن يقول: إن وجوده مشروط بشروط توجد وتكون بعده. فإذا كان كذلك صح ما قلناه.

والوجه الآخر: إننا قد بينا في الباب الذي قبل هذا صحة تكليفنا الفعل في المستقبل وامتحاننا للمكلف بذلك، وإن كنا قد شرطنا له شروطا توجد بعد الأمر. فلذلك يصح مثله من الله سبحانه. وإن لم يكن ذلك منه تعالى ولا منّا شرطاً لوجود ذات الأمر. ولو استحال ذلك في أوامر الله سبحانه لاستحال في أوامرنا لوجوب المأمور به في المستقبل. وهو مع قدمه أمرٌ به على الحقيقة. وقد بينا صحة ذلك في تكليفنا الغير: فكذلك في تكليف الله عزَّ وجل. فبطل ما قالوه من كل وجه.

---

(١٥) في المخطوط (تقوم)

(١٦) في المخطوط (فإن).

بـــــاب

القول في أن الأمـر بالفعل يصح أن يكون أمـراً به في حال وقوعه أم لا؟ فإذا تقدمه فهل يصح أن يتقدمه بأكثر من وقت واحد أم لا؟

إعلموا - وفقكم الله - أن الأمر بالفعل على ضربين:

فأمر يتقدم الفعل بوقت وأوقات، ويوصف هذا الأمر بأنه أمر(١) بدارٍ وإعلام لوجود المأمور به في المستقبل، وهو مع تقدمه أمرٌ به على الحقيقة.

والضرب الآخر: يتناول الفعل في حال وجوده، ويوصف هذا الضرب بأنه أمر إيجاب وإلزام، وهذا هو الحق الذي نقول به.

وقد اختلف الناس في ذلك:

قال السلف من الأئمة وسائر الفقهاء: إن الواقع الموجود مأمور به، وإن الأمر متعلق به في حال وقوعه، ولمصادفته من حين وجوده يكون طاعة حسناً(٢).

---

(١) في المخطوط (أمراً).

(٢) قال الزركشي في البحر المحيط ١ / ٤١٨: هذه المسألة من غوامض أصول الفقه تصويراً ونقلاً. وبعضهم جعل الخلاف في المسألة لفظي لا يتفرع عليها حكم. وذلك أنه لا خلاف بين المسلمين في أن المكلف مأمور بالإتيان بالفعل المأمور به قبل أن يشرع في فعله، ولا ينقطع الأمر إلاّ بالفراغ من الفعل. ولكن ربطوا الأمر بالاستطاعة والقدرة. والقدرة لا تكون إلا عند المباشرة. قالوا إن الأمر متعلق بالفعل حال وقوعه. ولهذا بعضهم جمع بين الأمرين بتقسيم الأمر إلى أمر إعلام، وهو يكون متقدم على الفعل، وأمر إيجاب، وهو لا يكون إلا مع الفعل. وهذا التقسيم ورد عليه. اعتراضات وإلزامات. وهو أن الأمر المتقدم إذا كان أمر إعلام فإن المكلف لا يعصي بمخالفته. وهذا مخالف لحقيقة الأمر. والأشاعرة بعضهم وافق المعتزلة وإن كان معتمدهم غير معتمد المعتزلة كإمام الحرمين في البرهان ١ / ٢٧٧، والغزالي في المستصفى ١ / ٨٦ وما بعدها، بل خطأ إمام الحرمين أبا الحسن الأشعري فيما ذهب إليه، وزيّف أبو نصر القشيري ما اعتمد عليه إمام الحرمين في تزييف مذهب الأشعري على ما في البحر المحيط١/٤٢٩.

ونقل الآمدي في الإحكام ١ / ١٤٨ الاتفاق على جواز تقدم التكليف قبل حدوث الفعل. ووصف =

وزعمت القدرية بأسرها أنه محال مقارنة الأمر لوجود المأمور به، وأنه لا بد من تقديمه، لما نذكره عنهم فيما بعد.

واختلف القائلون بوجوب تقديمه على المأمور به / هل يجوز أن يتقدم على وقت الفعل بأكثر من وقت واحد أم لا ؟ ص٢٧٩

فقال أكثر القدرية: إنه يصح تقدمه عليه بأوقات كثيرة.

وقال فريق منهم: لا يصح تقدمه على المأمور بأكثر من وقت واحد لما نصفه عنهم.

واختلف المجيزون لتقدمه على الفعل بأوقات:

فقال بعضهم: لا يجوز إلا بشرط أن يكون المأمور حين ابتدأ الأمر له إلى وقت تضيق فرضه حياً قادراً عاقلاً مكلفاً كامل الآلات مستكملاً لجميع شرائط التكليف.

وقال فريق منهم: بل يجوز أن يكون في سائر تلك الأوقات غير مستكمل لشرائط التكليف سوى كونه عاقلاً يصح تلقيه للخطاب. وإن وجب كونه كذلك وقت تضيق الوجوب.

وزعم فريق منهم أنه يجوز تقديم الأمر بأوقات وإن لم يكن في ذلك مصلحة للمبلغ ولا لغيره من المكلفين. وقد يجوز اتفاق المصلحة في تقديمه إلا أنها غير

= المخالف بالشذوذ من الأشاعرة. ونقل القول به ابن النجار في شرح الكوكب ١ / ٤٩٣ عن الحنابلة.

وقد تابع بعض الأشاعرة الباقلاني على تقسيمه إلى أمر إعلام وأمر تكليف منهم الرازي في المحصول ٤٥٦/٢/١

والذي يظهر لي أن نقطة الخلاف بين معظم الأصوليين والمعتزلة هي تعلق التكليف بالفعل في أول زمان حدوثه حتى الفراغ منه فأثبته الجمهور ونفاه المعتزلة. وينظر تفصيل الأقوال في المسألة وحججهم: فواتح الرحموت ١ / ١٣٤، والمسودة ص٤٩، وإرشاد الفحول ص١٠، و شرح تنقيح الفصول ص١٤٧، والمدخل لمذهب الإمام أحمد ص٥٩ .

معتبرة، ولا واجب حصولها بتقدمه.

وزعم فريق منهم أنه لا يجوز تقديم الأمر للفعل بأوقات كثيرة إلا بأن يكون في تقديمه مصلحة. واختلف هؤلاء في تلك المصلحة ماهي؟

فقال كثير منهم: يجوز أن تكون المصلحة فيه عمل المؤدي له إلى المأمور، وحاصلة لمشقة البلاغ.

وقال كثير منهم: لا يجوز الاقتصار على تقديم الأمر على وقت الفعل أوقاتاً لأجل هذه المصلحة فقط، بل لا بدَّ من أن يكون في ذلك صلاحاً زائداً على كونه لطفاً للمكلف أو المؤدي أو بما يقع به الاعتبار له ولهم(٣).

فصل: فأما ما يدل على صحة اقتران الأمر بالفعل في حال حدوثه فهو أنه مقدور عندنا في تلك الحال، فكما يصح تناول القدرة له، فكذلك يصح تناول الأمر له. وقد بيَّنا هذا في الكلام في أصول الديانات.

وعمدة القدرية في إحالة ذلك أنَّ الفعل غير مقدور في حال وجوده(٤) ومحال أمر العبد بما ليس بمقدور له. وهذه دعوى باطلة.

فإن قالوا: لو كان مقدوراً في حال حدوثه لكان مقدوراً في حال بقائه لوجوده في الحالين.

قيل: هذا باطل، لأنه كان في إحدى الحالين بالحدوث وفي الأخرى بغير

---

(٣) ذكر الباقلاني تفصيلاً لأقوال فرق المعتزلة بما لا مزيد عليه مما يدل على علمه التام بدقائق أقوالهم، وللمزيد ينظر المواقف للإيجي ص١٥٠ وما بعدها، والارشاد لإمام الحرمين ص١٩٥ وما بعدها، والإنصاف للباقلاني ص٣٥، ومجموع فتاوي شيخ الإسلام ٨ / ٣٩٠، وشرح العقيدة الطحاوية ١ / ١١٧ .

(٤) الحادث لا يكون متعلقاً للقدرة حال حدوثه كالباقي المستمر الوجود. ولذا قالوا إنما يكون مأموراً بالفعل قبل حدوثه لا حالة حدوثه. ولهذا عند المعتزلة القائم قادر على القعود، وعند الأشعرية غير قادر. ويرى جماعة أنه لا يوجد تعارض بين القولين في هذا المثال، لأنه عند المعتزلة قادر بالقوة، وعند الإشاعرة غير قادر بالفعل.

حدوث، كما أنه مفعول ومتعلق بفاعل في حال حدوثه، وإن كان موجوداً، وغير مفعول ولا متعلق بفاعل في حال بقائه، لأنه موجود بعد حدوثه / فافترق الأمران، وكما يصح عندنا وعندهم تعلق الإرادة بالفعل في حال حدوثه، وإن كان موجوداً فيها، ومحال تعلقها به في حال بقائه ومضيه وتعلقها بالقديم وأن تجري مجرى الخبر في تعلقه، فبطل ما قالوه. ص٢٨٠

وإن قالوا: لو تعلق به الأمر في حال حدوثه مع كونه موجوداً فيما يجري مجرى الخبر الذي يصح تعلقه بالباقي فالقديم والمنقضي(٥).

قيل لهم: هذا باطل، لأننا قد بينا فيما سلف أن الأمر لا يصح تعلقه إلا بمحدث، أو ما يصح حدوثه، ويدخل تحت التكليف، والخبر باتفاق لا يصح ذلك فيه، فبطل ما قالوه.

فصل: وقد اعتمدوا في إحالة ذلك على أن مقارنة الأمر للفعل في حال وقوعه تحيل معناه، وتبطله، لأن فائدته كونه دلالة على المأمور به، وتميزه له ليقصد فعله تبريئاً وأن يكون حثاً وترغيباً في الفعل، ومحال ترغيب المأمور وحثه على واقع موجود، وإنما يُرغب فيه قبل إيقاعه ليوقعه على وجه ما أمر به، وكذلك فمحال أن يستدل بالأمر على واقع موجود، وإنما يكون دلالة على تمييزه من غيره من مقدوراته ليقصده دون غيره، وذلك غير متأتٍ في الواقع الموجود.

فيقال لهم: الأمر أمران أو للأمر الواحد حالتان، يكون في أحدهما دلالة على الفعل وترغيباً وحثاً عليه، وهي حالة مقدمة على المأمور به، وحالة تخرج عن ذلك

(٥) خلاصة قولهم هذا أنه قياس للأمر على الخبر. فما دام أن الخبر يصح تعلقه بالحادث حال حدوثه ويصح تعلقه بالقديم المنتهي حدوثه يُلحق به الأمر. ولكن الأشاعرة لا يسلمون بصحة هذا القياس لوجود الفارق بين الأمر والخبر. فالأمر لا يصح تعلقه إلا بمحدث أو مايصح حدوثه بخلاف الخبر.

إذا قارن المأمور به(٦). هذا إذا كان الأمر واحداً. فإن(٧) كانا أمرين فالمتقدم منهما حث وترغيب ودلالة على الفعل، والمقارن للفعل خارج عن ذلك. وقد يخرج الشيء عن كونه دليلاً لتغير حال المدلول كما يكون الخبر، غير أن الشيء يكون قبل كونه دلالة على ذلك، ويخرج عن كونه دلالة على أنه سيكون إذا كان ووقع، فثبت أن من الأوامر ما ليس بدليل على المأمور به ولا ترغيبٍ فيه وحثٍ عليه، فبطل ما قالوه.

فإن قالوا: وما فائدة تعلق الأمر به في حال وقوعه؟

قيل لهم: فائدته إنها حال يكون فيها مفعولاً ومقدوراً ويصح فعله ويصح تركه على البدل من وقوعه، وليصير لمصادفته لها حسناً طاعة في حال وقوعه وفوته، لأنه لو وقع في حالة غير مصادف للأمر لصار بمثابة وقوعه مع النسخ للأمر به في خروجه عن كونه حسناً طاعة، ولأنه إذا كان الأمر هو المؤثر في كونه قربةً حسناً وجبت مصادفته له كما / يجب ذلك في الإرادة المؤثرة في كونه كذلك، ص٢٨١
لأن ما وجد قبل الشيء لا يؤثر في حكم له في حال وجوده، فثبت ما قلناه.

فصل: وقد قال بعض أهل الحق: إن الأمر على الحقيقة هو ما يقارن الفعل في حال وقوعه، وأن المتقدم منه إنذار وإعلام. والإنذار بإيجابه - زعموا - ليس بإيجاب له. وهذا عندنا غير صحيح، لأنه إنذار وإيجاب بشرط دخول وقته وبقائه على شرائط التكليف(٨)، وبقاء الأمر على مابيناه من قبل، فبطل هذا الأمر.

---

(٦) وهو ما سبق الإشارة إليه عند ذكره الأقوال في صدر هذا الباب من تقسيم الأمر إلى قسمين: الأول منهما: وهو ما يتقدم على الفعل بأوقات، ويسمى أمر إعلام وبدار. والثاني: وهو ما يتناول الفعل حال وجوده، ويسمى أمر إيجاب وإلزام.

(٧) في المخطوط (فإنا) بدل (فإن).

(٨) هذه الفقرة نقلها الزركشي في البحر المحيط ١ / ٤٢٠ ونسبها للباقلاني في التقريب. والذي نفى صحته الباقلاني ليس تقسيم الأمر، بل نفى أن لا يتضمن الأمر المتقدم الإيجاب، بل هو إنذار وإيجاب. وأما الأمر المقارن فإنه يقتضي كون الفعل طاعة، ولا يقتضي ترغيباً واقتضاء.

فصل: فأما صحة تقديم الأمر للفعل فأمر لا خلاف فيه، وإنما نخالفهم في إيجابهم تقدم كل أمرٍ للمأمور به. وقد بينا أن ذلك لا يجب في جميعها، ولا بُدَّ أن يتقدم الأمر بالفعل على وجوده عندنا، إما بما لانهاية له -نحو أمر الله تعالى أوامر غيره- بوقت أو بوقتين فصاعداً.

فأما إيجابنا لتقدم أمر الله عزَّ وجل للفعل بما لا نهاية له فهو لما قام من الدليل على قِدم كلام الله ونفي خلقه، وأنه شيء موجود، فهو لذلك أمر بالفعل قبل وجوده بأن يفعل فيما بعد. فإن أوقع الفعل كان هو بعينه مقارناً له في حال وقوعه، وأمر له -أيضاً- في تلك الحال. ولو صح بقاء الفعل لخرج عن كونه أمراً به لاستحالة حدوث الباقي واكتسابه[٩]. ولكنه يخرج عن كونه أمراً به في الثاني، لكونه منقضياً غير حادث، ولا مما يصح حدوثه فيها، لوجود فنائه وعدمه في ثاني حال وجوده، وإن كان أمراً به قبل وجوده، وفي حال وقوعه لنفسه، كما تخرج ذات القديم تعالى عندهم[١٠] وذات قدرته عندنا عن كونهما متعلقين بالمقدور في حال بقائه وحال عدمه في الثاني لحال وجوده، وإن كان قادراً عليه لذاته وذات قدرته. وقد بينا هذا في الكلام في أصول الديانات. وأشرنا إلى ذلك فيما قبل بما يغني عن رده.

فصل: فأما ما أمر المحدث بالفعل المقارن له فهو غير أمره المتقدم له، وحادث معه، إذا كان قد جدَّد أمراً به في حال وقوعه عند كثير من الناس. وهذا (هو)[١١] الصحيح، لأن أمره المتقدم لا يصح بقاؤه إلى حين وجود الفعل، فيكون

---

(٩) أوامر الله سبحانه متقدم وجودها على المأمورين بما لا نهاية له، ونفس هذه الأوامر تكون مقارنة للفعل حال حدوثه، ولا تنفك عن المكلف حتى يفرغ من الإمتثال. فإذا فرغ تخرج عن كونها طلباً للفعل الذي فرغ منه لاستحالة حدوث الحادث.

(١٠) فيه إشارة إلى مذهب المعتزلة، وهو الاعتراف بأن الله -سبحانه- هو الأول، مع عدم الإعتراف بأن صفات الله - سبحانه - التي منها القدرة غير مخلوقة.

(١١) (هو) إضافة من المحقق، لدفع اللبس

لذلك أمراً به إذا وُجد[١٢] وأمراً به قبل وقوعه. وقد قيل: إن أمر المحدث المتقدم الذي هو أمر بأن يفعل الفعل فيما بعد هو نفس الأمر به إذا وقع، لأنه أمر به
ص٢٨٢ أن يفعل فيما بعد والأول أولى / بالصحة[١٣]. لأننا نقول إن أمر المحدث المتقدم يفارق المأمور به، ومحال أن يكون متقدماً وباقياً إلى حين حدوث الفعل، فوجب أن يكون أمر المحدث المتقدم[١٤] غير أمره المقارن له، إن كان جدد أمراً به، وليس يبعد أن يجدد ذلك، ويعلم المأمور أن أمره المتقدم أمر بأن يفعل الفعل فيما بعد، ويوقعه إذا وقع، لأن أكثر من يأمر بالفعل في المستقبل لا يجدد بالواقع في وقته أمراً ثانياً.

(فأما أمر الموصي للموصى إليه بالقيام بسبيل الوصية فإنه لا شك أمر ثان بفعله ذلك إذا مات وعدم. وأمر ثان فاعلاً له في حاله، لأنه من المحال أن يجدد الميت والمعدوم أمراً بالواقع الذي كان آمراً به قبل موته)[١٥].

فصل: فأما إيجابنا كون المتقدم من أوامر الخلق متقدماً بوقتين فصاعداً فهو لأجل أنه لا بد من سماع المكلف للأمر واستيفائه لإدراكه، ثم تأمله عقيب حال سماعه بلا فصل، واستدلاله بعد الفراغ من سماعه على ماهو مطلوب به ودلالة عليه، وذلك لا يتم به في حال حدوثه، بل لابد من تأمل له عند الفراغ من سماعه، فيجب أن تكون حالة لاستماعه[١٦] وحالة لتأمله والاستدلال به وحالة لإيقاع الفعل، فوجب لذلك إعدامه إذا كان متقدماً، وكان محدداً بوقتين فصاعداً. هذا ما لابدَّ منه[١٧].

---

(١٢) في المخطوط (وجدوا)
(١٣) مراده بالأول هو كونه غير أمره الأول.
(١٤) في المخطوط يوجد سطران مكرران بعد كلمة المتقدم هما: (يفارق المأمور به، ومحال أن يكون متقدماً وباقياً إلى حين حدوث الفعل، فوجب أن يكون أمر المحدث المتقدم على المأمور به).
(١٥) ما بين القوسين استدركه الناسخ في الهامش.
(١٦) في المخطوط (استماعه).
(١٧) ذكر الزركشي في البحر المحيط ١ / ٤١٩ اختيار الباقلاني هذا. وبيَّن الوقتين، وهما:
الأول : وقت إدراك واستكمال سماعه.
الثاني: لحصول فهمه والعلم بالمراد.

فصل: فأما قول من قال من القدرية: إنه لا يصح أن يتقدم عليه إلا بقدر وقت واحد، فإنه باطل، لأن الأمر عندهم هذه الأصوات التي هي القول «إفعل» أو قد أمرتك أن تفعل. وهذه أصوات متغايرة توجد في أوقات متغايرة ومحال وجود حرفين منها في وقت واحد. هذا محال من الكلام. هذه حال الأمر إذا كان مواجهة للمأمور.

وأما إذا كان أمر الله لخلقه فيحتاج عندهم إلى أوقات يحدث فيها بعدد حروفه، ثم حال يستمعه متلقنه عنه، ثم حال تفهمه وتأمله، ثم حال أو أحوال يؤديه فيها إلى المكلف. فبطل بذلك ما قالوه. فيجب لذلك تقدمه عليه بأوقات كثيرة[١٨].

فصل: فأما تعليل وجوب تقدمه -إذا كان دلالة على الفعل، وترغيباً فيه - بوقت (أو)[١٩] أوقات لكون تقدمه مصلحة للمكلف فساقط عندنا، لأن الله تعالى قد يستصلح بالتكليف، وقد لا يستصلح، وكذلك غيره على ما بيناه من قبل، فبطل اعتبار المصلحة العامة أو الخاصة للمبلغ فقط في هذا الباب[٢٠].

ومن أوجب منهم تقدمه على الفعل بقدر وقت / واحد أو قدر عدد حروف ص٢٨٣
الأمر أو سماع المأمور وتدبره لمعناه. وأنه لا يوجب ذلك لكونه مصلحة في التكليف، ولكن لأنه لا يصح أن يكون أمراً لمأمور إلا أن يتقدم بهذا القدر من الأوقات، وإلاّ كان إحالةً وتكليفاً للمحال.

---

(١٨) إذا كان الباقلاني اعتبر أن للنطق للحرف الواحد وقت فلا شك أنه يحتاج إلى أوقات كثيرة. ولكن لا أظن أن الذي جعل تقدمه بوقت يقصد بالوقت ما ذكره الباقلاني.

(١٩) (أو) إضافة من المحقق.

(٢٠) كلامه هذا بناء على مذهبهم بعدم تعليل أحكام الله سبحانه بالمصالح والفوائد. وإن كان يقرون بأن أحكام الله سبحانه وتعالى جاءت لرعاية مصالح العباد تفضلاً وإحساناً، لا إيجاباً كما يقول المعتزلة. وانظر مذهب المعتزلة وطوائف أهل السنة في شرح الكوكب ١ / ٣١٢

وأما قول من قال منهم: إنه لا يجوز تقدمه بقدر هذه الأوقات، لأنه لا غرض في تقديمه بأوقات تزيد على هذا المقدار، فإنه قول باطل، لأنه قد يكون إحداثه قبل المأمور به بأوقات وسماعه له ترغيباً وداعياً له إلى إيقاعه، ولطفاً في استصلاحه، وتسهيلاً لدواعيه إلى الفعل توطيناً لنفسه على إيقاعه. وليفعل في كل وقت عزماً على أن يؤديه في وقته فيكون مطيعاً بطاعات كثيرة إلى حين وقوعه. فلا وجه لدعواهم أنه لا وجه ولا معنى لتقديمه أكثر من وقت واحد، فبطل ما قالوه.

وأما قول من حكي عنه منهم: أنه لا بدَّ على هذه المصلحة للمبلِّغ فقط أو للرعية فقط، أو له ولهم. فإنه قولٌ لا وجه له، ولا دلالة عليه بل يكفي في ذلك الاستصلاح.

فصل: وأما قول من قال بأنه إذا تقدم على المأمور به بأوقات كثيرة وجب كونه في جميعها حياً سليماً مستكملاً لشرائط التكليف، وإلا لم يحسن تقديم أمره، فإنه قول باطل، بل يجوز أن يكون في سائرها معدوماً غير موجود ولا حي ولا قادر. اللهم إلا أن يكون مواجهاً بالخطاب،[٢١] فيجب كونه موجوداً حياً عاقلاً فقط.

والذي يدل على فساد قولهم أن المأمور إنما يحتاج إلى وجود نفسه وحياته وقدرته وآلته في حالة الفعل، لا في حال كونه مأموراً به. يبين هذا أنه لو قدم وجوده وإقداره وإكمال آلته قبل وقت الفعل وأنفذ ذلك عند تضيق فرضه لم ينتفع بتقديمه، واستضر بإعدامه ذلك وقت التضيق. ولو قدم أمره بالفعل وأخَّر إيجاده وتمكينه وإزاحة علله إلى وقت الفعل لصح منه وتأتى، فبان أنه لا يضره

(٢١) رد الباقلاني هذا مبني على جواز تكليف المعدوم، وأنه داخل في أوامر المشرع ونواهيه وتتعلق به إذا وجد على صفة يصح معها التكليف. وفرَّق الباقلاني بين المواجه بالخطاب فاشترط فيه الحياة والعقل. لأن الخطاب عنده لا يسمى خطابا إلا إذا وجد المخاطَب، وتابعه على هذا الآمدي في الإحكام ١ / ٩٥، ولذا فإن الباقلاني والآمدي لا يسميان كلام الله في الأزل خطاباً، وإنما يسميانه أمراً ونهياً.

تأخير ذلك، ولا ينتفع بتقديمه بعد أن يكون وقت التضيق على صفة من لا يصح منه الفعل. وهذا تكلف منا للكلام في هذا الباب على أصل من يحيل(٢٢) التكليف مع عدم القدرة على الفعل والمنع منه، لأننا نجوز عدم قدرته وتمكينه مع تضييق الفرض، وحضور الحاجة إليه. فكيف يمنع منه مع عدم الحاجة.

ومما يدل على فساد قولهم -أيضاً- اتفاقهم على صحة تأخر الآلة في الفعل الذي لا يصح إيقاعه (إلا بها إلى حين إيقاعه)(٢٣). وكذلك يجب أن يكون سبيل ص٢٨٤
القدرة عليه والعلم به / والإرادة له والمحل، وكل ما لا يتم وجوده دون وجوده.

ويدل على ذلك ما نذكره من صحة الأمر للمعدوم بشريطة وجوده وحصوله على صفة المكلفين، وأمر الموجود بالفعل في المستقبل بشريطة بقائه، وكونه على صفة المكلفين. وقت التضيق، فكذلك يجوز تكليفه مع عدم الآلة والتمكين إلى حين وقت الحاجة إلى الفعل، لأن عدم كل شيء من ذلك عند الحاجة إلى الفعل بصحة وقوعه غير مخلٍ بذلك إذا عدم قبل الوقت.

---

(٢٢) في المخطوط (يحمل)

(٢٣) ما بين القوسين مكرر في المخطوط.

بـــاب

الكلام في أن المعدوم مأمور على الحقيقة أم لا ؟

اختلف الناس في هذا الباب.

فقال أكثر أهل الحق ومن تابعهم من الفقهاء: إن أمر المعدوم جائز صحيح(١).

فقال بعضهم: هو أمر إنذار وإعلام وليس بأمر إيجاب وإلزام.

وقال بعضهم: هو أمر إيجاب وإلزام بشرط وجود المأمور وكونه بصفة من يصح منه الفعل أو تركه.

وقال بعضهم: هو أمر له على الحقيقة بشرط وجوده وكمال عقله فقط.

وزعم بعض من أجاز ذلك إنه إنما يجوز أمر المعدوم إذا كان هناك مخاطب ببلاغه وحر موجود، وأما إن لم يكن متوجهاً إلى موجود يبلِّغ. فإن ذلك لا يجوز.

والصحيح عندنا أنه يجوز أمره، وأنه مأمور على الحقيقة، وأن أمره أمر إيجاب وإلزام على الحقيقة بشريطة وجوده وكونه على صفة من يصح تكليفه. وأنه لا يجوز أن يكون أمره أمر إنذار وإعلام له بأنه مأمور، لأنه لا يصح إنذاره

---

(١) ذهب إلى كون المعدوم داخل في الأوامر والنواهي والتكاليف الشرعية حقيقة، ولكنه ليس مكلفاً حال عدمه جماهير أهل العلم، ولم يخالف في هذا إلا المعتزلة وبعض الحنفية. وقد قدم الباقلاني في هذا الكتاب الكلام على المعدوم.

وينظر ما يتعلق بالأقوال والاستدلال لها: الإحكام للآمدي ١ / ١٥٣، وفواتح الرحموت ١ / ١٤٧، ومنهاج السنة ٢ / ٨١، وإرشاد الفحول ص١١، والمستصفى ١ / ٨٥، والمسودة ص٣٩، وأصول السرخسي ٢ / ٣٣٤، وتفسير القرطبي ٦ / ٣٩٩، وشرح تنقيح الفصول ص١٤٦، ومنتهى ابن الحاجب ص٤٤، والتمهيد لأبي الخطاب ١ / ٣٥١، وميزان الأصول ص١٦٩، والعدة ١ / ٣٨٦، والبرهان لإمام الحرمين ١ / ٢٧٠، والبحر المحيط ١ / ٣٧٧، والإبهاج ١ / ١٥٠، ونهاية السول ١ / ١٣٢ ومعه مناهج العقول، والمحصول للرازي / ١ / ٢ / ٤٢٩، وشرح الكوكب ١ / ٥١٣ .

وإعلامه فهو معدوم. وإنما يصح إعلام المواجه بالخطاب. ومن في حكم المواجه بأنه مأمور بالفعل في المستقبل. وقد يصح أن يكون إنذاراً وإعلاماً لغيره ممن أعلم كون المعدوم مأموراً به يصح أن يؤمر بالأمر من غير حضور متحمِّل مؤدي له(٢).

والذي يدل على صحة أمر المعدوم وإن تعذر الفعل منه في حال عدمه واستحال ماذكرناه من صحة أمر العاجز المفقود الآلة والجارحة بشريطة وجود ذلك. وقد أوضحنا هذا من قبل. ومحال تأتي الفعل ممن هذه سبيله وصفته كما يمتنع تأتي الفعل من المعدوم، فوجب صحة الأمر للجميع بشرط ما وصفناه.

وليس لأحد أن يفصل بينهما بأن العاجز الموجود المفقود الآلة عاقل مخاطب وعالم بالخطاب، أو في حكم العالم به / وليس المعِدوم كذلك. لأننا وإن قلنا إن ص٢٨٥
المعدوم مأمور بشريطة. أي أنك إذا وُجدتَ وكنتَ بصفات المكلفين لزمك تنفيذ موجبه. فإننا لا نقول إن الأمر خطاب (له، ولا) أنه(٣) يُلزم بمعرفته(٤) والعلم بمتعلقه. والعاجز الموجود مخاطب، ويلزم لذلك على التضيق في حال عدمه. فلم يلزم ما قالوه.

ويدل على هذا - أيضاً - ويوضحه إتفاق الكل على أن أمر النبي صلى الله عليه وسلم بسائر العبادات ونهيه عن جميع المحظورات أمر لأهل عصره وسائر

---

(٢) تقدم أن الباقلاني أجاز تقسيم الأمر إلى أمر إعلام وأمر إيجاب، ولكنه لم يجزه بالنسبة للمعدوم. والسبب في ذلك أن المعدوم لا يمكن أن يكون الكلام الأزلي يفيده الإعلام. ولكن الموجود على حال يصح معها فهم الخطاب يفيده الخطاب ويكون إعلاماً له بما هو مكلف به، فيعتقد أنه مكلف به، ويعزم على الامتثال، ويستعد للقيام بما هو مكلف به، وهذا لا يتأتى في المعدوم. ولهذا فإن الباقلاني يرى أن المعدوم مأمور ومنهي، ولكن لا يصح عنده أن يقال إنه مخاطب.

(٣) (له، ولا) مكانهما مطموس يتعذر قراءته.

(٤) في المخطوط (لمعرفته)

من يأتي بعده بشرط بلوغ ذلك إليهم وكونهم على صفة المكلفين. وأن الله سبحانه ورسوله لم يحدثا(٥) أمراً لنا بالعبادات في هذا الوقت، فثبت بذلك ما قلناه.

وكذلك أيضاً فقد ثبت أن أمر الآمر منا لعبده أن يفعل في غد بشريطة وجود تمكينه وتمام آلته أمرٌ له قبل وجود الفعل، ومع عدم القدرة والآلة فيكون أمراً له بأن يفعل في المستقبل بشرط ما ذكرناه، وأنه لا يُحدث أمراً له بالفعل عند حضور وقته، وإنما يأمره به بذلك الأمر المتقدم. وإن أُحدث له أمر به، فهو تأكيد لموجب الأمر الأول، على أن الأمر عندهم هو هذه الأصوات. ولو أُحدث له أمراً بالفعل عند حضور وقته غير الذي تقدم لوجب أن يكون مدركاً مسموعاً. وفي علمنا بفقد أمرٍ له بصفة ما ذكروه دليل على أنه أمرٌ له بالأمر الأول المتقدم، فصح ما قلناه.

وليس لأحد أن يقول إن القول المتقدم من الله سبحانه الذي هو أمر بالفعل، ومن غيره ليس بأمر على الحقيقة قبل حضور الوقت وكمال الآلة. كما أن الأمر بالزكاة مع عدم المال، وبالصيام قبل دخول الشهر، وبالصلاة قبل دخول الزوال ليس بأمر بالفعل في الحقيقة، لأن هذا القول خلاف دين الأمة لأنها مطبقة على أن الله سبحانه آمر لنا بالحج والصلاة والصيام، وترك المحارم والمحظورات في مستقبل الأوقات بشرط بقائنا، ومنكرون(٦) لقول من قال إنه غير آمر لنا ولا ناهٍ

---

(٥) ورد رجوع ضمير التثنية لله سبحانه وللرسول صلى الله عليه وسلم في الحديث المتفق عليه «إن الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم الحمر الأهلية فإنه رجس» وورد قوله صلى الله عليه وسلم: «أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما» ولكن الرسول صلى الله عليه قال للخطيب الذي قال في خطبته: «من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فقد غوى» بئس خطيب القوم أنت، قل ومن يعص الله ورسوله» واختلف أهل العلم في جواز الجمع بينهما في ضمير واحد. وهل الجواز خاص به صلى الله عليه وسلم أو يحمل على عدم الجواز أو على الكراهة.

(٦) الضمير في كلمة (منكرون) راجع للأمة باعتبار المعنى لا باعتبار اللفظ.

لنا عن ذلك، وكذلك، فهو أمر بالزكاة مع عدم المال بشرط وجوده وكمال الحول والنصاب والأسباب التي عند كمالها تجب زكاة المال، فدعوى المدعي لوصفه بذلك مجازاً واتساعاً باطل، لاحجة عليه. ولذلك يقال فيمن فعل ماتقدم أمره(٧) به قد أطاع وفعل ما أُمر به، وكذلك يقال: قد كنت نهيتك عن هذا الفعل. وكنت أمرتك بكذا وتقدمت(٨) أن تفعل كذا، ولا تفعل كذا، وكل هذا مبطل ما ادعوه.

فإن قالوا: أفتقولون أنه أمر بالمعدوم / على وجه الإيجاب عليه والإلزام؟ ص٢٨٦

قيل: أجل، بشريطة أن إذا كنت ووُجدتَ وجب عليك تنفيذ موجبه، كما نقول إننا مأمورون(٩) على الحقيقة بفعل الصلاة وترك المعاصي في غدٍ، بشريطة حصول الوقت وكوننا على صفة المكلفين.

فصل: ومما يدل على ذلك -أيضاً- ويوضحه اتفاق الكل على صحة أمر الموصي في وصيته لمن يكون ويحدث من ولده ونسل نسله مما يذكره في سبيل وصيته. وإن كان المأمور بذلك معدوماً بشرط أن يوجد فكان بصفة المكلفين، وليس في الأمة من يقول إن أمر الموصي ووصيته ونهيه أمرٌ ونهي على سبيل المجاز. وأن ما يفعله من يفضي إليه ولا ية (الولاية)(١٠) الوصية يفعل ما يفعله من شغلها بغير أمر الموصي. وأنه تصرف برأي الناظر(١١) دون موجب وصية الموصي. ولا فيهم - أيضاً - من يقول إن الموصي يُحدث وصية وأمراً ونهياً بعد موته لمن يفضي إليه النظر في وصيته. وإذا كان ذلك كذلك ثبت أن جميع ما يفعله الموصى إليه إنما يفعل بوصيته وأمره، وإن كان المأمور الموصى إليه معدوماً إلى أن كان ووجد، فصح ما قلناه.

---

(٧) في المخطوط (أمر)

(٨) هكذا صورة الكلمة في المخطوط، والمعنى فيه ركاكة.

(٩) في المخطوط (مأمورين).

(١٠) في المخطوط (ولاية الولاية) ويبدو أن كلمة (الولاية) زائدة.

(١١) في المخطوط (وبرأي).

فأما ما يدل على أنه لا يحتاج في أمر المعدوم إلى حضور متحمل ومؤدي يواجهه بالخطاب، فهو بالاتفاق -أيضاً- على أن كانت وصيته والموصى إليه فيها معدوم إذ كان في وصيته، وأمر ونهى فيها. وإن لم يكن هناك خاص متحمل، وإذا كان ذلك صح ما قلناه.

ولأن الدلالة قد دلت على أن أمر الله ونهيه هو كلامه، وأنه أمر لنفسه، وأنه قديم(١٢) من صفات ذاته غير محدث ولا مخلوق. وأنه لم يزل آمراً به، ولا حاضر للخطاب مأمور بأدائه. فبطل ما قالوه.

فأما من قال من أصحابنا: إن كلام الله إنما يكون أمراً وخبراً عند وجود المخاطَب لأجل إفهامه الخطاب، وأنه ليس بأمر ونهي لنفسه، فلا يمنع من القول بأنه لا يكون أمراً للمعدوم إلا عند حضور متحمل مخاطب موجود.

فأما تعلقهم في إحالة ذلك بأن الآمر المتكلم بالأمر وغيره، ولا أحد يواجهه ويسمع خطابه هاذي سفيه غيرحكيم فإنه قول باطل، لأن هذا لو وجب لوجب فيمن يفعل الكلام ويصح منه تركه. فأما من يجب كونه متكلماً في أزله، فذلك غير ثابت ولازم فيه. ولأن الكلام والأمر لو كان / هذياناً للمتكلم إذا تكلم به من ص٢٨٧
غير سامع له ولا مواجه به لوجب إذا هذى الطفل والمجنون والمبرسم(١٣) بما يواجهونا به ونسمعه ونحصله أن نكون غير هاذين ولا سفهاء لأجل سماعنا له وحضورنا إياه، ومواجهتنا له، فلما لم يجب ذلك باتفاق بطل تحديد الهذيان من الأمر وغيره من أقسام الكلام بما قالوه، على أنهم لا يجدون كلاماً لأحد منا

---

(١٢) قد سبق أن نبهت على أن وصف كلام الله بالقدم لم يرد عن السلف، وذكر ابن تيمية في كتابه التسعينية إن أول من قال بهذا الوصف عبد الله بن سعيد بن كلاب. وينظر في ذلك التسعينية لشيخ الاسلام ص١٤٣، وتعليق الشيخ العلامة بابطين على لوامع الأنوار البهية: ١ / ١٣٠.

(١٣) المُبَرْسَم: بضم أوله وفتح ثانيه وسكون ثالثه وفتح رابعه. كلمة معربة فعلها (بُرْسم) وهي مرض عبارة عن ورم حار في الحجاب الذي بين الكبد والأمعاء، ثم يتصل بالدماغ فيهذي منه المريض. انظر في ذلك القاموس المحيط ص١٣٩٥، ومختار الصحاح ص٤٨.

يكون هذياناً، لأنه كلام لم يسمع به أحد، لأنه لا أحد منا تكلم في سرٍ أو في جهر إلا والله سبحانه سامع لكلامه، فيجب أن لا يكون لما قالوه أصلاً يرجع إليه ويقاس عليه، وليس القصد بالاكثار في هذه المسألة من القدرية إلا نصرة القول بحدَث كلام الله وخلقه(١٤). وذلك باطل، مع أن الهذيان الذي ذكروه إنما هو الأصوات المسموعة المعبَّر بها عن الكلام الذي في النفس، وما في النفس لا يصح كونه هذياناً مع توجهه إلى أمر صحيح. والقديم(١٥) سبحانه لا يصح أن يعبر عن كلامه بما يدخل فيه ما ذكروه. فبطل ما قالوه.

فصل: فأما اعتلال من اعتل لإحالة ذلك من المخالفين في هذا الباب بأنه لو كان تعلق الأمر بالمعدوم على شرط ما قلناه لوجب أن يكون تعلقه بالموجود بهذا الشرط أولى، ولوجب أن يكون متعلقاً بالطفل قبل بلوغه وبالمجنون في حال حياته بشرط أنه إذا بلغ وأفاق وجب عليهما تنفيذه. فلما أجمعوا على إحالة تكليف الطفل والمجنون(١٦) وإن كانت حالهما أمثل من حال المعدوم. وكانا أقرب إلى الفهم والتمكن من المأمور به امتنع -أيضاً- من المعدوم.

فإنه يقال لهم: دعواكم الاتفاق على إحالة أمر الطفل والمجنون بشريطة

---

(١٤) ينظر قول المعتزلة بأن كلام الله مخلوق لوامع الأنوار البهية ١ / ١٦٣ وما بعدها. وشرح العقيدة الطحاوية ١ / ١٧٨، وشرح الأصول الخمسة ص٥٢٨، والمغني في أبواب العدل والتوحيد ٧ / ٨٤، والمحيط بالتكليف ص٣٣١، وفتاوي شيخ الاسلام ٥ / ٥٤ وما بعدها.

(١٥) القديم ليس من أسماء الله الحسنى، بل الوارد أنه (الأول) قال تعالى: ﴿هو الأول والآخر﴾، وانظر إطلاق القديم على الله وعدمه شرح العقيدة الطحاوية ١ / ٧٥ – ٧٨ .

(١٦) أجمع أهل العلم على عدم تكليف المجنون حال جنونه واتفقوا على عدم تكليف الصبي ما لم يبلغ إلا ما روي عن الإمام أحمد بأن المراهق مكلف بالصلاة وفي رواية ابن عشر وفي ثالثة المميز مكلف بالصوم. وله رواية كالجمهور. ولكن لا يوجد من يقول إنه ليس داخل في الخطابات الشرعية بشرط بلوغه وكونه على حال يصح معها التكليف، فالكلام فيما يبدو لم يتوارد على محل واحد. وينظر في تكليف الطفل والمجنون الإحكام للآمدي ١ / ١٥١، والمستصفى ١ / ٨٤، وفواتح الرحموت ١ / ١٥٤، وأصول السرخسي ٣٤١/٢ وارشاد الفحول ص١١، والقواعد والفوائد الأصولية للبعلي ص١٦ .

الإفاقة والبلوغ دعوى باطلة، لأن كلٍّ مجيز لتكليف المعدوم بشرط بقائه، ويقول هو مأمور في جميع أحواله إلى حين إيقاع الفعل قائلٌ بأن الصبي والمجنون مأمورون(١٧) بشريطة البلوغ وزوال الجنون. وأما معنى قول الأمة أنهما غير مكلفين، وقوله عليه السلام: «رفع القلم عن ثلاث عن الطفل حتى يبلغ، والمجنون حتى يفيق»(١٨) إنما يريد رفع المأثم عنهما فيما يقع منهما ورفع الإيجاب المضيق، الذي يأثم من لم يكن منه ما وجب عليه، ولا إيجاب مضيق على الطفل والمعتوه، ويمكن أن يكون أراد رفع القلم عنهما بالخطاب لهما والمواجهة، لأنه لا يعلم ذلك، ولا تصح مواجهته وتضييق الفرض عليه والخطاب له، وهو ممن
ص٢٨٨ (لا)(١٩) يعلم شيئاً من ذلك / فهذا (ما)(٢٠) أراد برفع القلم لا أنهم لا يكونون مأمورين على وجه من الوجوه، وإذا كان ذلك كذلك، بطل ما قالوه.

واعتلوا - أيضاً - في إحالة أمر المعدوم بأنه لوصح ذلك لصح أمر الطفل

---

(١٧) في المخطوط (مأمورين).

(١٨) أخرج الحديث عن عائشة بألفاظ متقاربة أبو داود في السنن ٤ / ٥٥٨ في الحدود برقم (٤٣٩٨)، والنسائي في المجتبى ٦ / ١٥٦ في باب من لا يقع طلاقه من الأزواج، وابن ماجة في السنن ١ / ٦٥٨ في باب طلاق المعتوه والصغير و النائم، وصححه ابن حبان كما في موارد الظمآن رقم (١٤٩٦)، وصححه الحاكم في المستدرك ٢ / ٥٩، وقال صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي، ورواه أحمد في المسند ٦/١٠٠، ١٤٤، وابن الجارود في المنتقى (١٤٨).

وأخرجه من رواية علي رضي الله عنه أبو داود في الحدود ٤ / ٥٦٠ برقم (٤٤٠٣)، والترمذي في السنن ٤ / ٣٢٢ في الحدود برقم (١٤٢٣)، وابن ماجه في طلاق المعتوه والصغير والنائم ١ / ٦٥٨، وابن حبان في صحيحه كما في الموارد برقم (١٤٩٧)، والحاكم ٤ / ٣٨٩ في الحدود، وقال صحيح على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي، وأبو نعيم في تاريخ أصبهان ٢ / ٣١٤ في ترجمة عيسى بن موسى بن عمران، وابن خزيمة في صحيحه ٢ / ١٠٢، وأحمد في المسند ١ / ١١٦، ١١٨، ١٤٠، ١٥٤، ١٥٨، والدارقطني في سننه ٣ / ١٣٩، ورجحه الألباني في إرواء الغليل ٢ / ٧ على حديث عائشة مع أنه صحح حديث عائشة، وأخرجه البخاري معلقاً موقوفاً على علي في باب الطلاق في الإغلاق ٩ / ٣٨٨، وفي الحدود -باب لا يرجم المجنون ولا المجنونة ١٢ / ١٢٠، وينظر في تخريجه: تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج لابن الملقن ٢٥٨/١، وتخريج أحاديث اللمع للغماري ص٩٧، وكشف الخفا ١ / ٤٢٤، وفيض القدير للمناوي ٤ / ٣٥.

(١٩) (لا) إضافة من المحقق.

(٢٠) (ما) إضافة من المحقق.

والمجنون، ولوجب صحة مدحهم على ما يفعلون وذمهم إذا لم يفعلوا، والوصف لهم بأنهم طائعون مثابون وعصاة معاقبون حتى يكونوا في ذلك كالمكلفين الموجودين، ولما كان ذلك باطل بإجماع الأمة لم يجز كون المعدوم ومن جرى مجراه مأموراً.

فيقال لهم: إن عنيتم بصحة ذمهم ومدحهم وإثابتهم وعقابهم ووجود تسميتهم عصاة وطائعين كونهم كذلك عند الوجود وزوال الطفولية والجنون، ووجود شرائط التكليف وتضيق الفرائض عليهم، فذلك واجب باتفاق، وصحيح على ما ألزمناهم.

وإن عنيتم بذلك لزوم هذه الأمور لهم قبل البلوغ والوجود والإقامة، وحصول شرائط العبادة. فذلك باطل، لأنهم لم يلزموا في هذه الأحوال فرضاً مضيقاً حاضراً وقته واجتناب شيء أقدموا على إصابته. ولا هم في هذه الأحوال مفرطون في أمر تضيق عليهم تنفيذه، ولا راكنون لذنبٍ لزمهم اجتنابه، يستحقون بالاقدام والاجتناب مدحاً وذماً وثواباً وعقاباً.

وإذا كان ذلك كذلك سقط - أيضاً - ما توهموه. وكل من لزمه حكم الأمر وموجبه بشرط بلوغه إليه فلم يبلغه لم يلزمه تنفيذ موجبه. ويجب على هذا أن يكون من لم تبلغه دعوة الإيمان لم يلزمه فعله، لأنه لا يجب عقلاً، وإنما يجب سمعاً ويجب على هذا الأصل أن يكون من بلغته الدعوة ولزمته الإيمان. و(من)[21] لم يبلغه تفصيل فرائض الدين -ولم يكن له إلى علم ذلك سبيل بأن يكون في دار الكفر، وبحيث لا يجد من يبلغه -غيرُ مخاطبٍ بها، ولا يمتنع من ذلك أن يكون فعل ما لم يبلغه وجوبه عليه إذا بلغه وتسميته نصاً، أو منع ذلك لا طائل فيه بعد أن يسلم أنه لم يكن وجب عليه ما لم يبلغ وجوبه إليه للكلام، ولا يمكن من العلم/ . وهذه جمل في هذا الباب كافية . ص٢٨٩

(٢١) (مَنْ) إضافة من المحقق.

بـــاب

الكلام في أنه هل يصح أن يكون التكليف بالأمر والنهي دائماً مؤبداً إلى غير غاية أم لا ؟

اعلموا - رحمكم الله - أنه لا خلاف بين سلف الأمة وأهل الحق من خَلَفِها في أنه جائز في عدل الله سبحانه وحكمته إدامة التكليف على عباده وصحة قطع تكليفهم بالموت. وإنْ لم يعدهم بعده بثوابٍ ولا عقاب.

وقد زعمت القدرية أنه لا يجوز في عدله وحكمته إدامة التكليف على عباده، ولا أن لا يَعِد من أطاعه ممن قطع تكليفه وأماته لأجل أن الثواب واجب عليه عندهم على الأعمال[1]. والذي يجب عليه منه كونه دائماً غير منقطع. فلو أدام عليهم التكليف لبطل ثواب عملهم، ولو أثابهم في خلال ذلك لم يكن ثوابهم إلا منقطعاً، وأوجب بعضهم -أيضاً- عقاب أهل الإجرام المستحق عليها للعقاب في المعاد. وأحالوا في حكمته الرحمة لهم بالغفران من جهة العقل.

وهذا المذهب خروج عن قول إجماع الأمة،وتركٌ- أيضاً - منهم لأصولهم الفاسدة[2].

---

(١) هذه المسألة مبنية عند المعتزلة على أحد أصولهم الخمسة، وهو الوعد والوعيد، وذهب عامة المعتزلة ما عدا أبا القاسم الكعبي وبعض البغداديين إلى أن الثواب ينال عن طريق الاستحقاق. قال عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ص٦١٤: «إعلم أن الله تعالى إذا كلفنا الأفعال الشاقة فلا بدَّ من أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله، بل لا يكفي هذا القدر حتى يبلغ في الكثرة حداً لا يجوز الابتداء بمثله ولا التفضل به».

ويقول أيضاً في ص١٣٥: «وأما علوم الوعد والوعيد، فهو أن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب». وانظر الملل والنحل للشهرستاني ١ / ٤٥ .

(٢) لم أجد من تعرض لهذه المسألة من الأصوليين سوى في المسودة ص٤٩ معتمداً على الواضح لابن عقيل، وقد تكلم فيها أبو يعلى في العدة ٢ / ٣٩٨ بعبارات تحاكي كلام الباقلاني هنا. ونسب في المسودة المنع للمعتزلة، ونقل الجواز عن غيرهم، وكذلك فعل صاحب العدة.

فأما وجه خروجهم عن دين المسلمين فلإجماعهم على أن أقل نعمة الله سبحانه على خلقه يستحق بها عليهم أن يعبدوه ويطيعوه. وإذا ثبت ذلك لم يستحق عليه ثواب، ولو كان الثواب على العمل مستحقاً عليه لم يكن له عليهم من الإنعام ما يجب به طاعته، كما أنه لما استحق بعضاً على بعض أجرة عمله لم يستحق عليه الطاعة بالعبادة. فبان بذلك خروج هذا القول عن دين الأمة[٣].

وأما كونه نقضاً لمذهبهم فلأنهم يزعمون أن جميع ما أوجبه الله سبحانه وندب إليه، وسائر ما حرمه وتوعد عليه هو نفسه واجب كالمعرفة وشكر النعمة والاعتراف بالربوبية، أو داعٍ إلى فعل ذلك وقبيح لنفسه واجب تركه بقضية العقل، أو داعٍ إلى فعل قبيح هذه سبيله. وإذا كان العقل يوجب على العاقل المكلف فعل ما أمره الله به وترك ما نهاه عنه، فمن أين يجب استحقاق ثواب على ترك أو إقدام؟ والعاقل إنما فعل من ذلك ما وجب عليه، فهو لذلك بمثابة قاضي الديْن منا والخارج عما يلزمه فعله في أنه غير مستحق لثواب على ذلك. وهذا واضح في إبطال قولهم.

فأما دعواهم استحقاق الثواب الدائم على أعمال متقطعة فإنه باطل لو كان الثواب مستحقاً لما قد بيناه في غير هذا الموضع، فكيف وقد بينا أنه غير مستحق. وقد تقصينا الكلام في هذا الفصل في أصول الديانات في فصول القول / في التكليف والوعيد والإعادة والتعديل والتجوير بما يغني يسيره الناظر فيه إن شاء الله. ص٢٩٠

---

(٣) لا أدري لماذا لم يرد الباقلاني شبهة المعتزلة بالنصوص الشرعية، مثل قوله تعالى: ﴿الذي أحلنا دار المقامة من فضله﴾، وقوله تعالى: ﴿ويغفر ما دون ذلك لم يشاء﴾ وحديث أبي هريرة الذي في الصحيحين: أنه قال صلى الله عليه وسلم: «لن ينجي أحداً منكم عمله. قالوا: ولا أنت يا رسول الله ؟ قال: ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله برحمته».

بـــاب

الكلام في أن فرض الإيمان واعتقاد وجوب الواجبات في المستقبل والعزم عليها دائم الوجوب أم لا ؟

قد بيَّنا فيما سلف وجوب تكرار العزم على فعل الواجب في المستقبل وإن لم يلزم المعزوم عليه إلا دفعة واحدة. وذكرنا الفصل بينهما، وهو أنه متى لم يعزم على ذلك مع ذكر العبادة، وجب كونه عازماً على الترك، ومصراً على ذنب محرم، فوجب دوام العزم(١).

ويجب – أيضاً – دوام اعتقاد الوجوب لأمرين:

أحدهما: إن وجوب تكرار العزم مقرون بوجوب تكرار اعتقاد الوجوب، لأنه لو لم يتكرر وجوب الاعتقاد لم يتكرر العزم، لأنه إنما يعزم على فعل ما يعتقده واجباً، فإذا خلا من هذا الاعتقاد لم يصح منه فعل العزم على آداء واجب لا يعتقد وجوبه، ولا يعلم ذلك من حاله. فأما الإيمان فلا بُدَّ من وجوب تكرره مع السلامة وذكر التكليف، لأنه لا يخلو من العلم بالله والإقرار به وبتصديقه وتوحيده إلا بجحد ذلك وإنكاره. وكذلك القول في وجوب تكرر تعظيم النبي صلى الله عليه وسلم وتصديقه واعتقاد نبوته مع السلامة وذكر التكليف. ولو لم يفعل المكلف ذلك والحال هذه لوجب كونه فاعلاً لضده، وذلك محرم واجب تركه. وأما النطق بكلمة التوحيد والرسالة فهل يجب تكرار ذلك أم لا تجب أصلاً؟ أم تجب مرة في العمر؟(٢) موقوف على حجة السمع، وما يرد التعبد به من ذلك.

---

(١) اشترط العزم كثير من المالكية والشافعية والحنابلة والجبائيان من المعتزلة ليتميز عن المندوب، واختلف القائلون باشتراطه هل يلزم تكراره كلما تذكر، أم يكفي مرة واحدة. ولم يشترط العزم أبو الخطاب ومجد الدين بن تيمية وبعض الحنابلة والإمام الرازي وأتباعه وابن السبكي وإمام الحرمين من الشافعية وابن الحاجب من المالكية، وقد تقدمت الإشارة للمراجع عند الكلام على الواجب الموسع.

(٢) أجمعت الأمة كما نقل القرطبي في تفسيره على وجوب الصلاة على الرسول صلى الله عليه وسلم مرة واحدة. ووجوب النطق بالشهادتين أولى . كما أن دم الشخص يحقن بنطقها، وهي ركن الإسلام الذي لا =

لأن النطق بذلك ليس هو حقيقة الإيمان. إن التصديق والمعرفة بالتوحيد والنبوة من أفعال القلوب، والنطق بالأصوات دلالة عليه إذا وقع من عاقل قاصد. ولذلك كان الساكت والممنوع من النطق بالشهادتين مؤمناً مخلصاً إذا اعتقد ذلك بقلبه. ولأجله كان الأخرس مخلصاً مؤمناً وإن لم يكن متكلماً ناطقاً بلسانه ولم يكن النائم والمغلوب بالآفات مؤمناً وإن نطق بذلك من غير علمٍ وقصدٍ واعتقاد. ولو وجد النطق بذلك وعدم في الاعتقاد له، أو وجد الاعتقاد لضده لم يكن الناطق به مؤمناً، ولذلك لم يكن المنافق مؤمناً، وإن كان ناطقاً. وقد بيَّنا الكلام في هذا الباب، وتقصيناه في أصول الديانات بما يغني متأمله إن شاء الله تعالى / وإذا كان ذلك كذلك وجب أن يكون حكم النطق بهما وحكم الناطق ص٢٩١
بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم موقوفاً في وجوب تكراره على السمع أو الاقتصار على فعل مرة في العمر أو مرات مخصوصة. ووجوب ذلك عند الخوف من القتل والنسبة إلى الكفر، وغير ذلك من وجوه الضرب بترك الإظهار موقوفاً على ما يريده ويوجبه السمع.

وقد ذكر عن بعض الفقهاء والمتكلمين أن النطق بذلك أجمع لا يجب تكرره، وإنما[٣] يلزم مرة في العمر.

فإن كان الإجماع والتوقيف ثابتاً بخلاف ذلك وجب اطراح القول به، وإن لم يرد سمع، وما يقوم مقامه دال[٤] على وجوب تكرره لم يجب ذلك. وإن ورد أمر مطلق في القرآن أو السنة بأن قول ذلك واجب على المكلفين لم يوجب ظاهره أكثر من فعل ما يدخل به في أوائل الاسم على ما بيناه من قبل. ومع ذلك فلا

= يقوم إلا بها. ففي الحديث المتفق عليه «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلى الله وأن محمداً رسول الله...» ولا يعذر من النطق بها إلا غير المتمكن كالأخرس. وقد حثت كثير من النصوص على النطق بالشهادتين. فالقول بأنها لا تجب أصلاً لا وجه له. بل مخالف للإجماع.

(٣) في المخطوطة (وإما).

(٤) في المخطوطة (حال).

ينكر قيام دليل على وجوب ما نريده على موجب إطلاقه من التكثير والتكرار.

فأما الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فمن يوجبها في الصلاة في التشهد والجلوس فهو[5] موجبٌ لتكررها في الصلاة. فأما وجوب تكررها خارجاً عنها فبعيد. ووجوب تكررها في الصلاة مسألة اجتهاد، وموقوف القول فيه على مقتضى الحجة[6].

فإن قيل: إذا كان مطلق الأمر بالفعل لا يقتضي إلا فعل مرة واحدة وجب أن يقول إن كل متوضىء ومصلي وصائم ومزكي ومتجنب لمحرم لم يتكرر ذلك عليه. نحو قوله تعالى: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾[7] وقوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾[8] وقوله تعالى: ﴿كتب عليكم الصيام﴾[9] وقوله تعالى:﴿ولا تقربوا الزنا﴾[10] وقوله

---

(٥) (فهو) زيادة من المحقق.

(٦) نقل القرطبي في تفسيره الإجماع على وجوب الصلاة والتسليم على النبي صلى الله عليه وسلم مرة في العمر. إمتثالاً لأمر الله سبحانه في قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً﴾. ولا يصح إسلام المرء إلا بالنطق بها ككلمة التوحيد، كما أجمعوا على أنها قربة وعبادة. ثم اختلفوا في حكمها في الصلاة وخارجها.

أولاً في الصلاة:

ذهب الشافعي وأحمد إلى أنها واجبة ولا تصح الصلاة بدونها. وذهب أبو حنيفة ومالك إلى أنها سنة مؤكدة، وتصح الصلاة بدونها مع الكراهة. والجصاص في أحكام القرآن ٣ / ٢٧٠ عاب على الشافعي قوله، وقال: إنه لم يسبقه إليه أحد.

ثانياً: خارج الصلاة:

قال جماعة: واجبة كلما ذكر اسم النبي صلى الله عليه وسلم.

وقال آخرون: تجب في المجلس مرة واحدة.

وقال آخرون: هي مندوبة.

وقال آخرون: يجب الإكثار منها من غير تقييد بعدد أو مجلس. أنظر في ذلك تفسير أبي السعود ٦/ ٨٠٠، والكشاف للزمخشري ٣ / ٢٤٥ .

(٧) سورة المائدة: ٦ .

(٨) سورة البقرة: ٤٣ وغيرها.

(٩) سورة البقرة: ١٨٣ .

(١٠) سورة الإسراء: ٣٢ .

تعالى: ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى﴾[11] وقوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أنفسكم﴾[12] إلا مرة واحدة في العمر ونافي ذلك معقول. يعني مطلق هذه الظواهر.

قيل: كذلك نقول، وإنما حملت على التكرار لحجة ودليل. وهي وإن لم يقتضِ إطلاقها ذلك. فإنها مما يجوز أن يراد بها التكرار بدليل. ولو لم يصح إفضاؤها إلى ذلك لم يقم دليل على أنه مراد بها، لأن الدليل لا يقوم على أنه مراد باللفظ إلا بما يصح استعماله فيه. ولهذا جاز أن يقال: إن من قال لامرأته طلقي نفسك، وأراد طلاقها[13] في القلب جاز ذلك، ولزمه الطلاق. فأما قوله تعالى: ﴿فطلقوهن لعدتهن﴾[14] فإنما عقل منه ثلاث تطليقات لقوله: «لعدتهن» والعدة ثلاث حيض. وإذا ندت[15] ثلاث وجب أن يعقل من الطلاق للعدة ما يحكم به من تقدير العدة، ولو أطلقه لوجب مرة بحق الإطلاق واحتمل أكثر منها بدليل. وكذلك لو قال لعبدٍ تزوَّج وأراد أكثر من واحدة جاز وصحَّ تزويجه باثنتين في / أمثال ص٢٩٢
ذلك. وهذه جملة في هذا الفصل مقنعة إن شاء الله.

---

(١١) سورة النساء: ١٠ والموجود في المخطوطة ﴿ولا تاكلوا أموال اليتامى﴾.

(١٢) سورة النساء: ٢٩ .

(١٣) في المخطوطة (إطلاقها).

(١٤) سورة الطلاق: ١

(١٥) الكلمة غير منقوطة و (ندت) بمعنى ذهبت. انظر مختار الصحاح ص٦٥٢، والمصباح المنير ص٥٩٧

بـــاب

القول في ترتيب أوامر الشرع وما يجب منها على الكل وما يجب على فريق دون فريق، وما يجب على الكفاية دون الأعيان

قد بينا فيما سلف أن فرض الإيمان وتصديق الرسل عليهم السلام من فرائض الأعيان ولازم لكل واحد من العقلاء في عينه، لا يسقط عن البعض لقيام البعض به. وكذلك القول في كل ما جرى مجراه من فرض الصلاة والحج والصيام[1].

والضرب الثاني تختلف فيه فرائض المكلفين كفرض الحر والعبد والمقيم والمسافر والطاهر والحائض، وأمثال هؤلاء ممن اختلفت فرائضهم.

والضرب الآخر يلزم فريق من الأمة دون فريق كفروض الأئمة وخلفائهم من إقامة الحدود، واستيفاء الحقوق، وتسليم الغنائم، وحماية البيضة. وكل ما يتعلق فرضه بالأئمة، مما لا يجوز تولي غيرهم وغير خلفائهم له. ومنه - أيضاً - فرض الحكام والمفتين في الدين، لأنه من فرائض العلماء والحكام دون العامة[2].

ومن الفروض ماهو فرض على الكفاية دون الأعيان. ومعنى وصفه بأنه فرض على الكفاية أنه لازم لكل واحد من الأمة في عينه بشريطة إن لم يقم به غيره، فإن فعله الغير سقط عن سائر الباقين[3]. وذلك كفرض الجهاد والصلاة

---

(١) أطلق الأصوليون على هذا القسم اسم (فرض العين)، وهو الأعم الأغلب من الفروض.

(٢) هذا الضرب من الفروض، وهو كونها واجبة على أعيان بعض الناس دون بعض لا أعرف أن أحداً من الأصوليين خصه باسم. بل يدخلونه في فرض العين لأنه لابد أن يقوم به من فرض عليه بعينه أو من ينيبه إذا كان مما تصح فيه الإنابة.

(٣) عرف ابن النجار الواجب الكفائي في شرح الكوكب ١ / ٣٧٥ بأنه «مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله». فعند الجمهور لا يوجد فرق بينه وبين فرض العين ابتداءً لشمول حد الواجب لهما =

على الميت ومُواراته، ورد السلام، وعقد الإمامة عندالحاجة إلى العقد، والفتيا في النازلة، لأنه إذا أفتى بعض العلماء سقط عن الباقين، في أمثال هذا مما أمر به كل واحد من الأمة بشرط أن لم يقم به الغير[٤].

فصل: واعلموا – رحمكم الله – أن من حق ظاهر الأمر لمأمور مخصوص أو لجملةٍ منهم، أو العام المتناول لسائرهم أن يكون أمراً للمأمور بالفعل من غير أن يكون مشروطاً سقوطه بقيام الغير به، لأن قيام غير المأمور بمثل ما أمر به ليس بفعل له، وإنما هو فعل لغيره. والظاهر –باتفاق– هو أن الواجب على المكلف لا يسقط بفعل غيره لمثله، وإنما يجب اشتراط (سقوطه لقيام الغير به بحجة ودلالة)[٥]. وإذا كان ذلك كذلك فلا فرق بين أن يقال: يازيد صل، أو يا نفر صلوا. ويقول: يا أيها الناس أو المؤمنون اتقوا ربكم، فعلموا في أن ذلك أمر يقتضي إيقاع الفعل من المأمور، وأنه لا يسقط عنه بفعل غيره لمثل ماأمر به. فإن دلَّ دليل على أن فعل الغير قد جعل قائماً مقام ما أمر به ورخص له، وخففت محنته بإسقاط ما وجب عليه لفعل غيره لمثله صير إليه، وإلا فمن حق الآمر اقتضاء الفعل / من المأمور به فَعل غيره مثله أو لم يفعل[٦]. ص٢٩٣

وكذلك، فإذا قال: ياعبادي ويا أيها الناس افعلوا كذا لزم كل واحد منهم

= ولكن يفترقان من جهة الأثر حيث يسقط الكفائي بفعل البعض. وينظر ما يتعلق به المستصفى ١٥/٢ وفواتح الرحموت ١ / ٦٤، والإحكام للآمدي ١ / ١٠٠، والقواعد والفوائد الأصولية ص١٨٧، والمسودة ص٢٧، وشرح تنقيح الفصول ص١٥٦، ومنتهى ابن الحاجب ص٣٤ وميزان الأصول ص١٣٧، وروضة الناظر ٢٠٧، والمعتمد لأبي الحسين ١ / ١٤٩، والبحر المحيط ١ /٢٤٢

(٤) ويأثم الجميع بترك القيام بالواجب الكفائي. ومدار حصول الإثم غلبة الظن. فإن غلب على ظن جماعة أن غيرهم قاموا بذلك سقط عنهم. وإذا ظن أن غيرهم لا يقومون به ولم يقوموا به بدون عذر أثموا. وقد يتعين الواجب الكفائي بتعيين الإمام. كأمر الإمام بتجهيز ميت. وقد يتعين إذا كان الأمر لا يتم إلا بفعل الجميع كهجوم عدوٍ لا يمكن دفعه إلا بمشاركة الجميع. وإن كان في الأصل الجهاد فرض على الكفاية.

(٥) ما بين القوسين في غاية الركاكة وسلامتها أن تكون (حجة ودلالة لسقوطه بقيام الغير به)

(٦) يريد الباقلاني بهذا الفصل أن الظاهر إذا ورد أمر لجماعة أن يكونوا مطالبين به جميعاً ولا يعدل عن الظاهر إلا بدليل دل على أنه لو قام بهذا العمل بعضهم أجزأ وسقط.

الفعل من غير اشتراط اجتماعهم عليه،[٧] والاشتراك فيه، وأنه لا يلزم كل واحد منهم إلاّ بأن يفعل الآخر مثله. وإنما يجب اشتراط اجتماعهم في أدائه وتعلق فرضه بدليل يوجب ذلك غير مطلق الأمر باللفظ العام عند مثبتيه[٨]، أو المتوجه إلى شخص بعينه، أو نفر مخصوصين بأعيانهم.

والدليل على ذلك أنه لو كان مقتضى مطلق الأمر للمكلف يقتضي أن لا يجب إلا باجتماعهم عليه، ويقتضي سقوط فرضه إذا فعل الغير مثله، أوجب ذلك في جميع إطلاقات الأوامر، وأن لا يوجب فرضاً على أحد إلا باجتماع الكل، وأن يسقط كل فرض يوجبه على مكلف عند فعل غيره لمثله. وهذا مالا يعرف خلاف فساده، فصح ما قلناه، ووجب من هذه الجملة أن لا يحصل الفرض على الكفاية، ولا يشرط في لزومه الاجتماع له إلا بدليل.

فصل: فإن قيل: فإذا كان معنى أن الفرض على الكفاية أنه إذا قام به البعض سقَط عن الباقين، فلِمَ قلتم إنه لازم لكل واحد من الأمة في عينه بشريطة إن لم يقم[٩] به غيره؟ وما أنكرتم أن يكون فرضاً على من قام به فقط؟

يقال لهم: لو كان ذلك كذلك لكان إذا فعله غير ذلك الفاعل لم يفعل الواجب، لأنه إنما وجب على ذلك الفاعل بعينه، وهذا خلاف الإجماع، فدل ذلك على أن كل واحد منهم مخاطب في نفسه بفعله بشرط إن لم يقم الغير به. ولأنه إذا قال يا أيها المؤمنون جاهدوا وصلوا على الميت فذلك بحق العموم ولفظ الجمع خطاب للجماعة وسائر من يقع عليه الإسم، فكيف يقال إنه فرض واحدٍ منهم، والظاهر

---

(٧) في المخطوط (اجماعهم).

(٨) كذلك ظاهر اللفظ العام أنه لا يحمل على كون المأمورين لا يعتبرون ممتثلين إلا بالقيام بالعمل كلهم. بل الظاهر أن المطلوب قيام كل واحد بالمأمور به، فإذا فعله سقط عنه. وإرادة اجتماعهم يحتاج إلى دليل لأنه خلاف الظاهر.

(٩) في المخطوط (يقر).

خلاف ذلك؟[١٠].

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون شرط فرضه بأن لا يقوم الغير به دليل على أنه ليس بواجب على الجميع؟

قيل: بل هذا هو الدليل على أنه خطاب للجميع بهذه الشريطة. ولا يعرف أيضاً خلاف في أن ماذكرناه من فروض الكفاية ليست بواجبة على كل واحد بعينه وإن فعل الغير مثله، لأن ذلك يجعله من فرائض الأعيان، وذلك باطل. ولا نعرف -أيضاً- خلاف بينهم[١١] أنهم ليسوا بمأمورين بالجهاد، وفرض إقامة الإمام، والصلاة على الميت على أنه أمر لكل واحد منهم بعينه، قام به الغير أم لم يقم به. فلم يبق وراء ذلك إلا ما قلناه من أن كل واحد[١٢] منهم مأمور بالفعل بشريطة أن لم يقم به الغير.

فصل: فإن قيل: فما وجه هذا التكليف وإسقاط الفرض لقيام الغير به، وجعل وجوبه مشروطاً/. إن لم يقم به الغير من الأمة. ص٢٩٤

قيل: لا يلزمنا تعليل ذلك ومعرفة علته، لأن الله سبحانه يتعبد من ذلك بما شاء،[١٣] ومع هذا فيمكن أن يكون هذا التكليف صادراً على وجه الرخصة

---

(١٠) الجمهور على أن فرض الكفاية فرض على الجميع. قال الإمام أحمد: «الغزو واجب على الناس كلهم» وقال الشافعي في الأم ١ / ٢٧٤ «حق على الناس غسل الميت والصلاة عليه ودفنه، لا يسع عامتهم تركه» فالقادر عليه يقوم بنفسه، وغير المستطيع يحث المستطيع أو يخلفه في أهله إن كان غزواً. وخالف في ذلك جماعة فقالوا فرض الكفاية يتعلق بطائفة معينة لأنه لو تعلق بالكل لما سقط بفعل البعض ومن هؤلاء الرازي في المحصول ١ / ٢ / ٣١١، والبيضاوي في منهاج الأصول بشرحه نهاية السول ٩٣/١.

(١١) في المخطوط (بينهما).

(١٢) (واحد) إضافة من المحقق.

(١٣) عدم لزومه للباقلاني بناء على مذهبه في أن أحكام الله سبحانه لا يجب تعليلها بالأغراض، وله أن يوجب ما شاء على من شاء من غير منفعة. وبهذا قال جمهور الأشعرية والظاهرية وبعض الحنابلة والمالكية والشافعية والجهمية. وذهب ابن تيمية وابن القيم والطوفي وابن قاضي الجبل وغيرهم من الحنابلة والشيعة والمعتزلة وأكثر الحنفية إلى أن أحكام الله شرعت لعلة وحكمة، مع اختلاف في المأخذ فالمعتزلة يبنون قولهم على وجوب الصلاح على الله. انظر في ذلك: إعلام الموقعين ٢ / ٥٢، ومدارج السالكين ١ / ٩٧، ومنهاج السنة ١/ ٣٤، والمسودة ص٥٦ .

وتخفيف المحنة. ومن حيث إنهم لو كلفوا جميعاً الصلاة على الميت وحضور مواضع الجهاد ومجلس الإمام المعقود له لشق ذلك عليهم وأدى إلى فساد الحرث والنسل، وتعطيل كثير من العبادات، وبمثابة التعبد بالقصر عند السفر وإباحة الإفطار، وإسقاط فرض القيام في الصلاة عن المريض، وأمثال ذلك من الرخص.

بـــاب

الكلام في فصول النهي وأحكامه

اعلموا - رحمكم الله - إن أكثر ما ذكرناه في أحكام الأمر يدل إذا تأمل على أحكام نقيضه من النهي. فيجب التنبه عليه من أبواب الأمر.

وأول ما يقال منه إن النهي: «هو القول المقتضى به ترك الفعل» والقول تركه واجتنابه والانصراف عنه بمعنى واحد. ومن زعم أنه قد يخل[1] المكلف من الفعل، فإنه يقول: «هو (القول)[2] المطالبة بأن لا يفعل الفعل» على ما بيَّناه من قبل. والأول هو الصحيح[3].

وما بيَّنا به أن الأمر معنى في النفس يعبَّر عنه بهذه الأصوات[4]، وأنه أمر لنفسه، وأنه لا يوجد ولا مثله إلا وهو أمر يدل على ذلك من حكم النهي.

وكذلك ما بيَّناه بم أنه لا يجب أن يُعتبر في أن الأمر ضرورة ممن هو فوق المأمور يدل على أنه لايجب أن يُعتبر في وجوب كون النهي نهياً ضرورة عمن هو فوق المنهي عنه[5].

وما دللنا به على أنه لا يصح أمر الآمر لنفسه يقتضي أن لا يصح نهيه لنفسه[6].

---

(١) في المخطوط (يخلوا).

(٢) (القول) زائدة ومفسدة للمعنى.

(٣) يرد على تصحيح الأول أنه عرفه «بالقول» مع أن الباقلاني من القائلين بالكلام النفسي. والجواب أنه يعتبر الكلام النفسي قولاً. ثم يريد به إخراج ماعدا القول من الإشارات فهي ليست نهياً. انظر المستصفى ١ / ٤١١، وأصول السرخسي ١ / ٢٧٨، والإحكام للآمدي ٢ / ١٨٧.

(٤) سبق في المجلد الأول ص ٣١٦ من هذا الكتاب. وفي الباب الأول من هذا المجلد.

(٥) سبق بيانه في الباب الثاني من هذا المجلد.

(٦) في ص ٢٤ من هذا المجلد.

ومابيّنا به أنه لم يكن للآمر أمراً لإرادة للمأمور به دليل على أنه لا يجب كون النهي نهياً لكراهة المنهي عنه[٧].

وما أوضحنا به أن الأمر ينقسم إلى واجب وندب، فوجب أن النهي -أيضاً- ينقسم إلى واجب وندب، وأنه إذا كان ندباً كان تركه غير معصية ولا نسخ، على ما بيناه من قبل[٨].

وما دللنا به على أن كلام الله سبحانه الذي هو أمره فهو نهيه، وأن أمره إذا لم يصح له لم يوصف بالحسن والقبيح من حيث كان قديماً ليس بفعل، فدل على استحالة وصف نهيه بالحسن والقبح[٩]. وقد ثبت أن أمره تعالى هو نهيه وهو خبره، وأنه أمر بكل ما أمر به، ونهي عن كل ما نهى عنه.

وما دللنا به على أن الأمر لا يقتضي تكرار الفعل مطلقاً كان أو مشروطاًهو الدليل على أن النهي لا يقتضي تكرار ترك الفعل واجتنابه، وذكرنا الخلاف / ص٢٩٥ في ذلك[١٠].

وكذلك فكل ما دللنا به على أن الأمر ليس على الفور يوجب أن يدل على أن النهي كذلك[١١] وقد ذكرنا في الفصل بينهما وجوهاً أخر.

وما بينا به أن فعل مثل المأمور بعد تقضي وقته لا يجب بنفس الأمر به

---

(٧) في ص ١٠ من هذا المجلد.
(٨) في ص ٧ من هذا المجلد.
(٩) في ص ٨٦ من هذا المجلد.
(١٠) في ص ١٢٤ من هذا المجلد. وما ذهب إليه الباقلاني من عدم حمل النهي على التكرار ولا على الفور. فقد سبق أن أشار إليه خلال مناقشته في باب الأمر، والأكثر من أهل الأصول الذين لم يحملوا الأمر على التكرار وعلى الفور لم يلحقوا به النهي. لوجود الفارق بينهما. بل نسب ابن الحاجب في المنتهى ص١٠١ القول بعدم اقتضاء النهي التكرار إلى شذوذ. ونسب القول بالتكرار إلى المحققين.
(١١) في ص ١١٦ من هذا المجلد.

يقتضي أن لا يجب ترك الفعل في غير الوقت الذي أمر بالترك له فيه إلا بنهي ثاني[١٢].

وما دللنا به على أن الأمر إذا تكرر على غير وجه التأكيد يقتضي تكرار المأمور به يوجب تكرار الترك للفعل بتكرار النهي عنه على وجه التأكيد[١٣].

وما بيَّنا به أن الأمر لا يجوز إلا بما يصح ويتأتى فعله أو تركه، يوجب - أيضاً- أن النهي لا يصح إلا عما يصح فعله أو تركه[١٤].

وما دللنا به على وجوب كون المأمور به معلوماً متميزاً يدل على وجوب كون المنهي عنه معلوماً[١٥].

وما بيَّنا به أن الأمر بالشيء بعد تقدم حظره محتمل للوجوب والندب دالٌ على أن المنهي عنه بعد تقدم الأمر محتمل الوجوب والندب، وأنه على أصله، وكما لو لم يتقدم أمر به[١٦].

وما دللنا به على أن الأمر يقارن وجود المأمور به يدل - أيضاً - على أن النهي يقارن وجود المنهي عنه[١٧].

وقد بينا أن الأمر بالفعل المؤقت بوقت لا يستغرقه، ولا يجب أن يفعل في جميعه، بل المأمور مخيَّر في فعله في أي أجزاء الوقت شاء[١٨]، ويجب أن يكون النهي بخلافه، لأنه إذا وقت بزمان ترك الفعل وجب الكف في جميعه، وهذا

---

(١٢) في ص ٢٣٣ من هذا المجلد.
(١٣) في ص ١٣٩ من هذا المجلد.
(١٤) في ص ٢٦٩ من هذا المجلد.
(١٥) في ص ٢٨٢ من هذا المجلد
(١٦) في ص ٩٣ من هذا المجلد.
(١٧) في ص ٢٨٨ من هذا المجلد.
(١٨) في ص ٢٢٧ من هذا المجلد.

مطرد خاصة على قول من زعم أن مطلق النهي على التكرار وأنه يفارق الأمر في هذا الباب، وإذا لم نقل بذلك جاز أن نقول إنه إذا نهي عن الفعل في وقت لا يستغرقه لم يجب الكف فيه إلا دفعةً واحدة، والنهي عن الشيء أمر بالدخول في ضده لا محالة إذا كان له ضد واحد[19]. فإن كانت له أضداد فهو أمر بالدخول في بعض أضداده. وقد بينا فيما سلف الفرق بين أن يكون الأمر بالشيء نهياً عن جميع أضداده، وبين أن يكون النهي عنه أمراً[20] بالدخول في جميع أضداده[21].

---

(١٩) في المخطوط(ضداً واحداً)

(٢٠) في المخطوط (أمر).

(٢١) في ص ١٩٨ من هذا المجلد.

بـــاب

القول في النهي عن شيئين أو أشياء على وجه (التخيير وبلفظه وهل يصح ذلك أم لا ؟)[1]

اختلف الناس في هذا الباب.

فقال فريق منهم: لا يجوز النهي عن شيئين أو أشياء على وجه التخيير ولم يُفصِّلوا ذلك ، وزعموا أن هذا موجب اللغة والدليل. وأن القائل لا تصحب فاسقاً أو[2] خليعاً، ولا تطع زيداً أو عمراً، فهم من ذلك النهي عن صحبتهما جميعاً. قالوا: وعلى هذا ورد قوله تعالى: ﴿ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً﴾[3] يريد ولا كفوراً[4]. ولا بدَّ أن يقدر في الثاني من المذكور حرف ولا كفورا / ص٢٩٦

---

(١) ما بين القوسين علقه الناسخ في الهامش.

(٢) في المخطوط (ولا) بدل (أو).

(٣) سورة الإنسان: ٢٤ .

(٤) عنون بعضهم لهذه المسألة ب «تحريم واحد لا بعينه» فالجمهور على جواز ذلك، ونسب للمعتزلة قولهم بعدم جواز النهي على طريق التخيير، ولو وقع يجب اجتناب الكل. وقال بقول المعتزلة القرافي في الفرق السابع والأربعين من كتابه الفروق ٢ / ٤، ونسبه في المسودة ص٧٣، وفي العدة ٢ / ٤٢٨ أيضاً إلى أبي عبد الله الجرجاني. وبنى المعتزلة قولهم على تعليل أحكام الله بالمصلحة. وما دام جائز أن يكون النهي على كل واحد منهما يلزم أن يكون كل واحد منهما قبيحاً فينبغي تركهما جميعاً. والجمهور أجازوا النهي على التخيير إما لعدم قولهم بوجوب التعليل، أو لأنه ورد في الشرع، مثل النهي عن الجمع بين الأختين في النكاح. ولكن ذكر الزركشي في سلاسل الذهب ص١٢٢ أن موقف النحاة يؤيد موقف المعتزلة – وهذا أمر جدير بالاهتمام – فنقل عن أبي البقاء العكبري في كتابه إعراب القرآن المسمى باللباب أنه قال: إن اتصلت (أو) بالنهي وجب اجتناب الأمرين عند محققي النحويين. ونقل عن الزجاج وعن السيرافي في شرح سيبويه ما يؤيد ذلك. واستشهدوا بالآية الواردة في المتن.

وأما الجمهور فمعتمدهم على إلحاقه بالواجب المخيَّر، وعلى كون أحكام الله لا يجب كونها معللة.

وانظر ما يتعلق بالمسألة: الشرعيات لعبد الجبار ١٧ / ١٣٥، والتمهيد لأبي الخطاب ١ / ٣٦٨، والمنخول ص١٣١، وشرح الكوكب المنير ١ / ٣٨٧، وشرح تنقيح الفصول ص ١٧٢، والقواعد والفوائد الأصولية ص٦٩، والمحصول ١/٢/٥٠٧، والإحكام للآمدي ١ / ١١٤، والوصول إلى الأصول لابن برهان ١ / ١٩٩، وشرح اللمع ١ / ٢٩٦، واللمع ص١٤، والبحر المحيط ٢ / ٤٣٣، وتلخيص التقريب لإمام الحرمين ل: (٦٠)، والتبصرة للشيرازي ص١٠٤ .

قالوا: فأما إيجاب الدليل لذلك فإنه ظاهر، لأن النهي عنهما قد اقتضى قبحهما ودلَّ على ذلك من حالهما، والنهي عن القبيح واجب، ومحال تخيير المكلف بين فعل متخير وإطلاق فعل أحدهما.

وقال فريق آخر ممن تكلم في هذا الباب: يجوز النهي عن شيئين على جهة التخيير. وأطلقوا - أيضاً - ذلك من غير تفصيل.

والواجب عندنا في هذا الباب تفصيل ذلك وتنزيل فعل المكلف، وبيان ما يجوز النهي عنه والأمر به على وجه التخيير، وما لا يجوز ذلك فيه.

اعلموا أن سائر أفعال المكلف لا تخلو من ثلاثة أقسام: إما أن تكون متماثلة، أو مختلفة غير متماثلة ولا متضادة، أو مختلفة متضادة(٥). وكذلك القول في كل موجودين كيف تصرفت حالهما.

فالمماثل من فعل المكلف وغيره كالكونين في المكان الواحد والصوتين المتفقين والإرادتين لمراد واحد، وماجرى مجرى ذلك. وهذا مما لا يصح الأمر للمكلف بإثنين منه أو أكثر أو النهي له عن ذلك على جهةالتخيير، وأن يقال له إفعل هذا بدلاً من هذا، أو اترك هذا إن شئت. وافعل هذا أو افعل هذا واترك ذاك، لأنه مما لا يتميز للمكلف ولا يعرفه على التفصيل وحاله هذه اللهم إلاَّ أن يضطر إلى العلم بتفصيل ذلك. ولهذا لا يصح أن يقال له: صل ركعتين فرضاً للصبح، وأنت مخيَّر بين أربعة منها، أو بين ما يصح أن تقدر عليه من ذلك. فافعل أيها شئت، لأنه مما لا يتميز فلا يصح لذلك أمره بالجمع بين إثنين منه لا يتميز ذلك له ولاستحالة اجتماع مثله في محل واحد في زمن واحد لما قد بيّناه في الكلام في أصول الديانات، والنهي عن الجمع بينهما لهذه العلة.

وأما المختلف من أفعاله فنحو الكون في المكان، والكلام والإرداة والعلم

---

(٥) سبق أن بينتُ المراد بهذه النسب مع تعريف كل منها والتمثيل له، انظر ص١٥٠ من هذا المجلد.

والسكون والعزم، وأمثال هذا مما يطول ذكره. وقد بينا فيما سلف صحة الأمر بفعل ذلك على الجمع وعلى التخيير بما يغني عن إعادته[٦].

فكذلك يصح النهي عنهما على الجمع بين تركيهما، ويصح النهي عنهما على التخيير، ويكون معنى ذلك أن لا تفعل أحدهما وافعل الآخر، واترك أيهما شئت واجتنب الإقدام عليهما أو الترك لهما. وربما اتفق كون النهي عنهما على هذا الوجه هو المصلحة دون الكف عنهما جميعاً[٧].

وأما المتضاد من فعله فنحو النطق والسكوت والحركة عن المكان والسكون فيه، والإرادة للشيء والكراهة له. وأمثال ذلك. وقد بينا فيما سلف أن الأمر بما هذه حاله على جهة التخيير / لا يمكن أن يكون أمراً بالجمع بين الضدين، ص٢٩٧
لاستحالة ذلك وامتناعه. وإنما يكون أمراً بفعل أيهما شاء المكلف بغير عينه[٨]. وكذلك -أيضاً- يصح النهي عنهما جميعاً بلفظ التخيير إذا كان لهما ضد ثالث[٩]. يُخرج إليه عنهما جميعاً، ولا يصح النهي عنهما على المطالبة بالخلو منهما بالخروج عنهما جميعاً مع استحالة خلوه منهما، كما يستحيل الأمر بالإقدام عليهما مع استحالة اجتماعهما.

وقد يصح - أيضاً - عن ضدين أو أضداد بلفظ التجزء على وجه التخيير بين ترك أي ذلك شاء المكلف. وأن يتفق في المعلوم عن الكف عن بعض ذلك بغير عينه هو المصلحة دون الجمع بين الكف عنهما، هذا هو الحق الذي نذهب إليه، ومنع ذلك وإحالته باطل من دين القدرية لا حجة لهم عليه[١٠].

---

(٦) سبق ذلك في ص ١٥١ من هذا المجلد.

(٧) ويمكن التمثيل لهذا القسم بالنهي عن زواج إحدى الأختين مع إباحة الأخرى. وكمن أسلم عن أكثر من أربع نسوة فله إمساك أربعة بدون تعيين.

(٨) سبق ذلك في ص ١٤٧ من هذا المجلد.

(٩) في المخطوط (ضداً ثالثاً).

(١٠) ذكرت في الحاشية الرابعة ما تمسكوا به. وانظر تفسير الكشاف للزمخشري ٤ / ١٧١ .

وأما دعواهم ودعوى من وافقهم بأن ذلك موجب اللغة، فإنها دعوى باطلة، لأن مثل هذا اللفظ مشترك بين كونه نهياً عنهما جميعاً وبين كونه نهياً عن أحدهما بغير عينه. وإنما حملنا قوله تعالى: ﴿ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً﴾[11] على النهي عن طاعتهما للعلم بتقدم النهي والتحريم لا تباع الآثم والكفور[12] لا بموجب الإطلاق. ولهذا صح أن يَقول القائل: تصدق بدرهم أو دينار ويكون مخيِّراً للمأمور بصدقة أيهما شاء. وصحَّ - أيضاً - أن يقول تارة لا تصدَّق بدرهم أو دينار، وهو يريد أن يصدِّق بأحدهما من غير تعيين. فجاز - أيضاً - على هذا أن يقول القائل: لا تطع زيداً أو عمراً، وهو يريد النهي عن طاعة كل واحد منهما. وجاز أن يقول ذلك وهو يريد أن أطع أيهما شئت، واعصِ من شئت منهما على وجه التخيير. ولو فسر كلامه بذلك لصح، فوجب أن يصلح اللفظ للأمرين جميعاً[13].

فأما دعواهم أنه إذا نهي عنهما على وجه التخيير لم يخيَّر في وجوب الكف عن كل واحد منهما إلا وهما في معلومه قبيحان مكروهان، ولو كان فيهما ما ليس كذلك لم يصح نهيه على وجه التخيير، ولا على غير ذلك. لأن النهي عن الحسن قبيح، وأنه قول باطل، لأننا قد بينا فيما سلف أنه لا قبيح في العقل، وفي معلوم الله تعالى قبل حكمه بوجوب الذم والانتقاص في فاعل القبيح بما يغني عن إعادته.

وأما تعلقهم في ذلك بأنه إذا نهي عنهما وجب أن يكون الكف عنهما مصلحة، ومحال منه إطلاق فعل أحدهما مع كونه مفسدة، فإنه تعلق باطل من وجهين:

أحدهما / : إنه إذا لم يكن النهي عنهما على وجه التخيير وبلفظه نهياً عنهما ص٢٩٨

---

(١١) سورة النساء: ٢٤ .

(١٢) في المخطوطة (والكون) بدل (والكفور).

(١٣) كلام الباقلاني يدل على أن التخيير بأو بين منهيين يحتمل أكثر من وجه، وليس هو نصاً في ما يدعيه. ومادام كذلك لا يجوز تعيين أحدهما إلا بدليل أو قرينة.

جميعاً، وإنما يكون نهياً عن أحدهما بطلت دعواهم إنه لا بدّمن كونه ناهياً عنهما بهذا اللفظ. وإنما يجب أن يكون الجمع بين الكف عنهما هو المفسدة، والمصلحة في أن لا يفعل أحدهما ويفعل الآخر إن شاء، أو يجب عليه فعله أو يندب إليه. فمن أين أن الكف عنهما هو المصلحة.؟

والوجه الآخر: إننا لا نعتبر في التكليف كونه مصلحة على مابيناه من قبل، فيجوز على أصول أهل الحق إطلاق فعل ما نهي عنهما بلفظ التخيير أو إيجابه أو الندب إليه وحظر مثله من المفسدة والمنع منه. وقد تقصينا هذا من قبل، فبطل ما ظنوه(١٤).

ولا يجوز التعلق في ذلك بأن النهي عن شيئين على التخيير نهي عنهما، كما أن الأمر بهما على التخيير أمر بهما. لأنا قد بينا من قبل أن الأمر بهما على التخيير أمر بأحدهما بغير عينه. فكذلك النهي عنهما على هذا الوجه(١٥).

فصل: وقد بيَّنا من قبل أنه محال نهيه تعالى عن فعل الضدين بلفظ التخيير، أو غيره من العبارات إذا كانا لا ضد لهما ثالث يخرج المكلف عنهما بفعل والدخول فيه، لأنهما إذا كانت هذه حالهما استحال عروه منهما. نحو أن يقال له لا تنطق ولا تسكت، ولا تخرج عن المكان ولا تقم فيه، وأمثال ذلك مما يستحيل انفكاكه منه وخروجه عنه(١٦).

ولا يجوز عندهم أن يقال: إنه يعلم سبحانه أن مصلحة المكلف في الخروج

---

(١٤) هذا الدليل بناه المعتزلة على وجوب تعليل أحكام الله بالمصالح. وعليه أنكروا جواز النهي عن قبيحين على وجه التخيير بناء على قاعدتهم بوجوب الأصلح على الله والباقلاني ينكر كلتا القاعدتين. فلا يقول بوجوب تعليل الأحكام بالمصالح، ولا يقول بوجوب فعل الأصلح على الله سبحانه وتعالى. وقد أبطل ما ذهب إليه المعتزلة في ١ / ٢٧٨ من هذا الكتاب.

(١٥) قد تقدم بيان رأي المعتزلة في الأمر المخيَّر، وبيَّن الباقلاني موقفه من ذلك وعدم موافقته لهم فيما ذهبوا إليه. فإذا أرادوا القياس على الأمر المخيَّر كان قياساً على أمر مختلف فيه. فيكون القياس فاسداً.

(١٦) تقدم ذلك قبل ثلاث صفحات في هذا الباب.

عن الضدين والانفكاك منهما مع علمه باستحالة ذلك. كما لايجوز أن يقال إنه يعلم المصلحة أو المفسدة في الجمع بينهما، أو في الإقدام عليهما مع العلم باستحالة ذلك.

وأما نحن فإنما يجوز أن يعلم الله سبحانه أن فعل جميع المتضادات التي لا ينفك المكلف من سائرها مفسدة له، وأن جميع تصرفه المتماثل منه والمختلف والمتضاد مفسدة له، وداع إلى مخالفة أمره وإن صح خلقه وإكمال عقله وضرب التكليف عليه، وإن كان يعلم أن جميع ما يقع منه مفسدة. وقد بيّنا هذا في أصول الديانات، فلا اعتبار عندنا بهذا الباب.

ومن أجاز من أصحابنا(١٧) في حكم الله تعالى وعَدْله تكليف ما يستحيل
ص٢٩٩ وقوعه لا يحيل في صفته / تكليف الغافل الإقدام على اكتساب الضدين معاً
وتكليفه - أيضاً - الخروج عنهما، وإن استحال ذلك منه.

فصل: وقد أحال أكثر المعتزلة خلو المكلف من فعل الضدين الذين لا واسطة بينهما، وخلوه من جميع ماله وسائط من الأضداد.

وزعم ابن الجبائي(١٨) أن للقادر منا حالتين (حالة)(١٩) يصح أن يخلو فيها من الأفعال المتضادة التي هو قادر عليها، وغير ممنوع منها، وحالة لا يصح خلوه فيها من فعل بعض الأضداد التي في قدرته. قال: فالحال التي يصح فيها خلوه من المتضادات حال استلقائه على الأرض واستناده. والحال التي لا يصح

---

(١٧) يعني بأصحابنا الأشاعرة. ولم يتابع الشيخ أبا الحسن على قوله بجواز التكليف بالمستحيل جميع الأشاعرة، وممن لم يتابعه على ذلك الباقلاني. وانظر مذهب الأشاعرة في الإرشاد لإمام الحرمين ص٢٠٣، والمواقف (٣٣٠).

(١٨) تقدمت ترجمته في ص٢٢ من هذا المجلد.

(١٩) (حالة) إضافة من المحقق. لأنه لو لم يضفها لأصبحت الأحوال ثلاثة. وهو لم يذكر في التفصيل إلا حالتين.

ذلك فيها هي التي يكون فيها قائماً أو ماشياً ومنقلباً ومنصرفاً[٢٠]. وقد دللنا في الكلام في الأصول على استحالة خلو القادر على الفعل وضده الذين يصح وقوعهما منه على البدل منهما بطرق منها:

إن الدليل قد دلَّ على أن الاستطاعة مع الفعل محال خلو القادر منا من غير مقدوره. وبأن ذلك لو صح في المحدَث لكان في القديم أولى. ولصح منه تعالى أن يخلي الجواهر من سائر المتضادات من الأكوان وغيرها مع احتمالها، وذلك يؤدي إلى قدمها، بغير هذا من الطرق، فبطل ما قالوه.

فصل: وقد زعم بعض أصحابه أنه إذا صح خلو القادر على الفعل وضده منهما في بعض الأحوال صحَّ وجاز أن يعلم الله سبحانه أن جميع ما يقدِّر عليه من المتضاد مفسدة، وداعي إلى القبيح، ووجب في حكمته تعالى نهيه له عن فعل شيء منها والتزامه الخروج عن سائرها. لأنها إن أمره بفعل بعضها أوأباحه ذلك وجب أن يكون آمراً أو مبيحاً للقبيح. وذلك ينقص حكمته.

قال: فأما إذا كانت حاله حال لا يجوز فيها أن يخلو من سائر مقدوراته المتضادة لم يصح أن يكون المعلوم من حال مقدوراته إن جميعها مفسدة وقبح من فعله. لأنه لو اتفق مثل هذا في المعلوم لوجب أن لا يصح انفكاك المكلف من فعل القبيح. ولوجب أن يذم بفعل بعضه إذا وقع منه، ولا يذم لوجوب كونه غير منفك منه.

قال: ولما كان كل فاعل للقبيح مستحق عليه الذم علم أنه لا يمكن أن يكون / ص٣٠٠
منه مالا يصح خلو المكلف منه[٢١].

---

(٢٠) يراجع قول أبي هاشم هذا في كتاب «الفرق بين الفرق» للبغدادي ص.١٨٦ فقد بيَّن فيه السبب الذي حمَل أبا هاشم على مقالته هذه، وهو نقد الأشاعرة لقول المعتزلة بوجوب تقدم الاستطاعة على الفعل.

(٢١) ذكر ابن المرتضى في باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل ص٥٦ إن أصحابه ومنهم محمد بن عمر الصيمري كفَّروا أبا هاشم لقوله بمسألة استحقاق الذم والأحوال. وينظر تفصيل مذهبه في التوبة من الذنوب وغيرهاالفرق بين الفرق ص١٨٥ - ٢٠١.

فأما نحن فإننا نقول: إن الأضداد أو بعضها إنما تقبح بحكم الله سبحانه بقبحها، لا لكونها في معلومه على صفة تقتضي قبحها فلا نحتاج إلى هذا التفصيل.

ونقول - أيضاً - إنه لو اتفق أن يكون جميع مقدورات المكلف المتضادة مفسدة قبيحاً لجاز في حكم الله سبحانه أن يطلق له فعل الواحد منها، ويكون بذلك حكماً فيصح لذلك النهي عن فعل جميعها أو إطلاقه لجميعها، ولا اعتراض عليه في شيء من ذلك.

فصل: فإن قال قائل: فإذا كان المكلف لا ينفك من بعض مقدوراته ومن الفعل وتركه. فما تقولون فيمن دخل زرع غيره، ومن جلس على صدر غيره، ومواضع أنفاسه، وفيمن أولج في فرجٍ حرام، وكان لبثه على ذلك واستدامته له فعل حرام، لأنه مؤدي إلى التلف، وقيامه عن صدره ومواضع أنفاسه مضرة ومؤلم ومخوف عليه، لأنه لا يقوم عنه إلا باعتماد وعلاج لعله أن يكون متلفاً أو مُمْرضاً. وكذلك إن استدام أكوان آلته في الفرج كان زانياً آثماً وراكباً لمحرم. وإن فعل الإخراج كان بذلك ملتذاً وفاعلا لحركات وأكوان محرمة. وإن أقام على زرع غيره أفسده، وإن خرج عنه أفسد ما يمشي عليه وأهلكه. فمقامه محرم وخروجه محرم. فيجب على هذا أن لا ينفك مَن هذه صفته عن فعلِ حرامٍ. وأن يكون مَن لزمه ووجب عليه فَعَل الحرام. وأن يكون بذلك مقدوراً بفعل العصيان إذ كان لا ينفك منه، ولا يجد السبيل إلى الخروج عنه.

يقال له: إن مَن هذه حاله فلا شك أنه لا ينفك من فعلٍ مضر بغيره في جلوسه ونهوضه على وجه مخصوص، وإن كان فيه ألماً وضرراً بالغير. وكذلك حال المأمور بمفارقة الإيلاج بالإخراج. وإن كان ملتذاً بذلك، فإنه واجب عليه، وحرام عليه استدامة المقام له على ذلك. (ولكنه مأمور بفعل ذلك والخروج منه
ص٣٠١ بشريطة قصد التخلص منه وترك الإضرار واستدامة / المعصية بالمقام على

ذلك)[22] وفعل مثله في المستقبل، وترك الإلتذاذ بفعل أكوان العضو في الفرج. فهو مأمور بالخروج عن ذلك أجمع بنية الخلاص من المعصية لا بنية الإلتذاذ والاستمتاع بالإخراج، ونية الإضرار بمن يخرج عن زرعه، ويقوم عن صدره. وأن يفعل من ذلك أرفق ما يمكنه وأيسره، ومحرم عليه أن يعتمد قدراً زائداً على أسهل الأمور. وإذا كان ذلك كذلك استحال القول بأن مفارقة هذه إجماع لا خلف فيه إلا ممن لا يعتبر بقوله بعد سبق الإجماع على خلافه.

فالمعتزلة تقول: لم يأمر الله تعالى بالمفارقة لذلك إلا لعلمه بأن مصلحته فيه تتعلق به، ولولا ذلك لم يوجب عليه.

ونحن نقول: يجوز أن يكون ذلك كذلك، ويجوز أن تكون مفارقة الحال هي المفسدة، وأن تكون كالمقام عليه أو أزيد أو أنقص منها في الفساد، وهم متفقون على أنه لا يجوز أن يتفق في المعلوم كون المقام على هذه الأحوال مفسدة والمفارقة لها مفسدة، لأن ذلك يوجب أن يكون لا يصح انفكاك المكلف من قبيح ومعصية، وإن تعذر بفعل بعضه إذا وقع منه، وأن يكون منهياً عنه. وهذا الأصل عندنا باطل، أعنى أنه يكون غير منفك من قبيح، لأن القبيح من ذلك ما منع منه وحظر عليه، وما وجب عليه منه ففعله ليس بقبيح منه[23]، وإن كان إضرارا[24] بالغير. ولا قبيح منه من حيث كان لطفاً له في فعل قبيح آخر، لأنه لا أصل لما يقولونه في هذا الباب. ولو علم الله سبحانه أن ذلك لطف له في فعل قبيح آخر قد نهاه عنه بالسمع على ما نقوله لم يكن فعله إذا أمر به قبيحاً وإن كان لطفاً داعياً له إلى فعل قبيح قد نهي عنه. وإنما تكون موافقة ذلك المنهي

---

(٢٢) مابين القوسين ورد مكرراً في المخطوط.

(٢٣) ما ذكره الباقلاني من حكم الداخل للأرض المغصوبة ومن جلس على صدر غيره ومن أولج في فرج محرم هو الصحيح، إذ الأصل في ذلك هو أمر المشرع. والمشرع يأمر المرتكب لهذه الأمور بالكف، وما عليه إلا أن يمتثل سواء أدركنا المصلحة في ذلك أم لا؟ مع أن المفسدة في ترك هذه الأمور أخف من الاستمرار عليها. وعلى قول من قال بالتعليل فإنه يعتد بالراجح.

(٢٤) في المخطوط (إضرار).

عنه قبيح. فأما فعل ماهو لطف فيه مع وقوعه مصادفاً للأمر فإنه ليس بقبيح ولا مستحق عليه ذم ولا عقاب، ولا إطلاق ذلك له قبيح من الله تعالى ولا الأمر به،
ص٣٠٢ وإن علم أنه داعٍ إلى فعل منهي عنه / وقد بينا هذا فيما سلف بما يغني عن إعادته فبطل ما قالوه.

فإن قيل: إذا كان جنس الخروج من الزرع، والنهوض عن الصدر، وإخراج العضو من الفرج من جنس واحد، فكيف يكون قبيحا إذا فعل بنية الإضرار والزيادة في الألم، وللفساد فيه ونية الإلتذاذ والاستمتاع و حسنا إذا فعل بنية الخلاص من العصيان.

قيل: لأنه ليس بحرام وحلال لجنسه، وماهو عليه من الصفة في ذاته، وإنما يكون محرماً بالأمر والنهي. فإذا أمر بأن يفعله على وجه ولا يفعله على غيره صح ذلك فيه. وهذا كما قد اتفق على أن جنس الجلوس في دار زيد مع إذنه فيه وحظره له جنس واحد، وهو حسن حلال مع إذنه فيه، ومحرم مع منعه منه. وكذلك أكل طعامه بإذنه وغير إذنه، في أمثال هذا مما يطول تتبعه، فزال ما قالوه[٢٥].

فصل: فإن قال قائل: أفتقولون: إن إخراج العضو، والخروج من الزرع طاعة لله، كما تقولون أنه مأمور به؟.

قيل له: أجل، لا بدَّ من ذلك من حيث كان مفروضاً مأموراً به، وكانت الطاعة إنما تصير طاعة بالأمر، على مابيناه من قبل.

وهذا - أيضاً - يدل على إبطال قول من زعم أن المأمور لا يؤمر إلا بفعل ما عليه فيه مشقة وألماً، لأنه قد يؤمر بمفارقة الوطء بفعل له فيه لذة، فبطل ما

(٢٥) وهذا راجع إلى التحسين والتقبيح، فالجمهور ومنهم الباقلاني يرون أنه يعرف الحسن من القبيح بكونه مأموراً به أو منهياً عنه. والمعتزلة يعرفون الحسن من القبيح بصفات يكون الفعل عليها.

قالوه. وكذلك حال المكره على فعل ما له فيه لذة مأمور بفعله إذا خاف التلف وفَعَله مع الأمر به، نحو أن يكره على أكل طعام وشرب شراب للغير مغصوبين وإلا قتل، وأمثال ذلك.

فصل: فإن قيل: فإذا قلتم إن مفارقة هذه الأحوال طاعة من حيث كان مأموراً به لزمكم أن يكون المضي في فاسد الحج طاعة لله وحسناً غير قبيح إذا كان مأموراً بفعله والمضي فيه.

قيل لهم: كذلك نقول، ومن قال إنه قبيح، وليس بطاعة فقد أبعد وأخطأ، وإنما القبيح ما أفسد به حجته، ولذا[٢٦] وجب عليه قضاؤه، وفِعل مثل ما أفسده. فأما ما يفعله بعد الوطء فواجب عليه وحسن منه.

فإن قيل: كيف يكون طاعة وواجباً[٢٧] قضاؤه وفعل مثله؟[٢٨]

قيل لهم: هذه حال كثير من الطاعات، نحو فعل مثل ما / فَعل من الصلاة ص٣٠٢
بالتيمم عند طلوع الماء على قول من رأى ذلك، وفعل مثل الصلاة التي فعلت بظن الطهارة إذا ذكر الحدث[٢٩]. في أمثال هذا مما قدمناه من قبل.

فصل: فإن قيل: فما أنكرتم أن يكون المضي في فاسد الحج محرماً، كما أن

---

(٢٦) في المخطوط (ولوجب).

(٢٧) في المخطوط (وواجب).

(٢٨) لا يفسد الحج إلا بالجماع. والجمهور على أنه يفسد إذا كان الجماع قبل رمي جمرة العقبة، وبعض الحنفيةقالوا لا يفسد إلا إذا كان الجماع قبل أن يتم الوقوف بعرفة. وذهب الجمهور على أنه إذا فسد عليه المضي فيه وليس له الخروج منه وعليه الحج من قابل. وذهب مالك والحسن البصري إلى أنه يجعل الحج عمرة، ولا يقيم على حجه الفاسد. وذهب داود الظاهري إلى أنه يخرج منه بالإفساد، ولا حج ولا عمرة له. انظر في ذلك المغني لابن قدامة ٣ / ٣٦٥، ٣٨٥ .

(٢٩) ذهب لوجوب إعادة الصلاة مطلقاً سواء كان داخل الوقت أو بعد خروجه الشافعي في الجديد، وذهب مالك إلى أنه يعيد مادام في الوقت. وذهب جمع من الصحابة والتابعين إلى عدم الإعادة، وعن الحنابلة روايتان. انظر المغني ٢ / ٦٥، وانظر المهذب للشيرازي ١ / ١٢٠ .

فعل الإحرام مقارناً للوطء محظوراً محرماً، لأنه وقع على وجهٍ منهي عنه.

يقال: الفصل بينهما ما ذكرته، لأنه قد نهي عن أن يوقع الإحرام مقارناً للوطء. كما نهي عن فعل الصلاة مع الحدث، ولم ينه على المضي في فاسد الحج مع تقدم إفساده له، وإنما نهي عن الإفساد له، وهو مأمور بفعل باقيه بعد الإفساد، فافترق الأمران.

فأما صحة الاعتداد بإحرامه ودخوله به في الحج وصحته أو إفساده وكونه غير داخل به في الحج فيجب إيقافه على حكم الشرع وما يدل عليه من ذلك.(٣٠)

ونحن نبيِّن من بعد أن النهي عن الشيء لا يدل بمجرده على أنه لا يقع موقع الصحيح المأمور به، فإن حكم بفساد الإحرام المقارن للوطء وكونه غير مدخول به في الحج فبدليل يوجب ذلك لا بنفس النهي عنه(٣١).

فصل: فإن قال قائل: كيف يكون الخروج من الزرع طاعة واجباً وإن كان مفسداً له، مع قول بعضهم إنَّ على الخارج ضمان قيمة ما أفسده بدخوله فيه وخروجه منه، فكيف يضمن قيمة ما تلف عن فعل مأمور به؟.

يقال له: ضمان المتلف عند خروجه عبادة شرعية(٣٢)، وقد يؤمر بالفعل ويباح له. ويضمن قيمة ما تلف عنده كضمان رامي الغرض إذا أصاب نفساً، وكما

---

(٣٠) الدليل على مضيهما في حجهما الفاسد عموم قوله تعالى: (وأتموا الحج والعمرة لله) ولما جاء في الموطأ أن عمر بن الخطاب وعلي وأبا هريرة سئلوا عن رجل أصاب أهله وهو محرم، فقالوا يمضيان لوجههما حتى يقضيا حجهما ثم عليهما الحج من قابل والهدي» انظر تنوير الحوالك ١ / ٣٤٤ ولما رواه أبو داود في المراسيل أن رجلاً من جذام جامع امرأته وهما محرمان فسأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال اقضيا نسككما واهديا هديا وقال في التلخيص الحبير رجاله ثقات.

(٣١) سيأتي قريباً في الكلام على النهي متى يقتضي الفساد، ومتى لا يقتضيه.

(٣٢) قول الباقلاني (عبادة شرعية) يريد به أنه مأمور به شرعاً. وكان الأولى الإجابة بأن الضمان من خطاب الوضع وأما وجوب خروجه من الزرع وحرمة مكثه فهو من خطاب التكليف، فلا تناقض في كون الفعل واجباً ويضمن المكلف ما يتلفه أثناء تأدية الواجب، وكذلك الأمثلة التي ذكرها المصنف فهي من هذا القبيل.

يَجب في جناية الطفل ضمان ما أتلفه في ماله، وإن لم يكن ذلك عصياناً محرماً في أمثال هذا، فبطل ما توهموه.

فصل: وقد حكي أن أبا شمر[٣٣] قال: فيمن دخل زرع غيره وكان عاصياً مفسدا له بالدخول فيه ومفسداً له بالخروج عنه فإنه حرام عليه الوقوف في مكانه وحرام عليه الخروج عنه أو يتقدم أو يتأخر أو يتصرف صرفاً من التصرف. قال: لأن جميع تصرفه ضرر بالغير وإفساد قبيح، وهو مع ذلك لا يمكنه الإنفكاك في هذه الحال من فعل القبيح. قال: فإن تاب وندم من ذلك لم يمكنه مع ذلك أن لا يكون عاصياً فيه، وأنه مع ذلك ملوم مذموم على مقامه في زرع غيره، ملوم على خروجه عنه وتصرفه ومشيه فيه، ولا يمكنه أن لا يكون عاصياً / ملوماً وإنما يورد عليه اللوم والذم والعقاب على القبيح الذي لا يمكنه الخروج ص٣٠٤
عنه، لأنه هو الذي ورَّط نفسه في هذه الحال بدخوله في زرع غيره ظلماً وتعدياً.

وهذا قول باطل باتفاق الأمة عليه، لأنه ليس في الأمة من قال قبله: إن للمكلف حالاً لا يتأتى منه فيها ترك المعصية، ولا يصح، ولو كان لا يمكنه ذلك لوجب على أصله وأصول القدرية أن يكون معذوراً بفعله إذا لم يمكنه الخروج عنه.

فأما اعتلاله لصحة ذلك بأنه هو الذي أدخل نفسه في هذه الحال بدخوله زرع غيره ظلماً، فإنه باطل، لأجل أنه إذا صار بسبب من الأسباب إلى حال من لا يصح منه الفعل ولا تركه فامتنع تكليفه لذلك. ولهذا ما أوجب[٣٤] – لو أزمنه

---

(٣٣) هو أبو شمر الحنفي أحد أئمة القدرية المرجئة جمع بين الإرجاء في الإيمان ونفي القول بالقدر وهو من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة. كان يناظر وهو لا يتحرك منه شيء، ويرى كثرة الحركات عيباً. ناظر شيخه النظام: قال البغدادي في الفرق بين الفرق ص٢٠٦ . وفرقته أكفر أصناف المرجئة. له أقوال في مقالات الإسلاميين ١ / ٢٠٠ ، ٢٠٦، ٢١٣، ٢٩٤، وانظر الملل والنحل ١ / ١٤٥، والبيان والتبيين ٩١/١ وباب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل ص٣٣ .

(٣٤) في المخطوطة (أوجبه).

الله سبحانه وأعدم رجليْه - سقوط فرض القيام عنه، ولو أنه هو القاطع رجليْه والمزمن لنفسه لوجب - أيضاً سقوط فرض القيام عنه من وكونه معذوراً بأن لا يقوم(٣٥). وكذلك حال من ألقي في زرع أو دخله ظالماً مختاراً إذا كان في الحالتين لا يمكنه التصرف والخروج إلا بفساد الزرع وفعل القبيح على قوله. وقد بينا هذا الفصل من قبل بما يغني عن رده.

فصل: فإن قال قائل: كل أحد من الأمة يجب أن يقول بقول أبي شمر، لأجل اتفاقهم على أن رجلاً لوكان كائنا في مكان قد أحاط به أحياء مطروحين لا منفذَ له بينهم ولا طريق، وهو يعلم أن خروجه من مكانه ومشيه على أولئك الأحياء مضر بهم أو ببعضهم ومؤدي إلى تلفهم أو تلف بعضهم. وأن مقامه في مكانه يؤدي إلى تلفه وعطبه جوعاً وعطشاً، أو إلى زمانةٍ ومرض مخوف لوجب أن يكون كون هذا الكائن في المكان من الاضرار بنفسه قبيح. ومن هذه حاله لا يمكنه الانفكاك منه والخروج عنه. وهو مع ذلك مذموم إن أقام ومذموم إن خرج. وإذا كان ذلك كذلك ثبت أن مذهب أبي شمر قول للكل.

يقال له: ليس الأمر في هذا ماظننته من كون حي بين أحياء على بُعد ذلك إن
ص٣٠٥ وقع هذا واتفق ولم يكن فيمن حوله من الأحياء من يمكنه الحركة والإفراج / له
عن الطريق صح أن يقال: إن عليه الخروج من موضعه إذا خاف الزمانة والتلف ونزول العاهات، وأن يعطب جوعاً وعطشاً. لأنه يكون حينئذ ملجأ إلى الخروج خوف العطب والتلف، فيصير خروجه لذلك بمثابة فعل مُلجئه إلى الخروج بإتلافه بالمقام، والمُلَجَأ إلى الفعل معذور في غير موضع من الشرع(٣٦)، وإنما لا

---

(٣٥) ومثل لهذا أيضاً ابن نجيم في الأشباه والنظائر بمن شربت دواء فحاضت لم تقض الصلوات. انظرغمز عيون البصائر ١ / ١٩١ . وقال ابن قدامة في المغني ١ / ١٢٣ «ومن قطعت يده من فوق المرفقين سقط الغسل لعدم محله» ولم يفرق بين من قطعهاغيره أو هو.

(٣٦) وردت نصوص شرعية كثيرة تدل على رفع التكليف عن المكره إكراهاً ملجئاً. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾ ومنه قوله صلى الله عليه وسلم : «لا طلاق ولا عتاق في إغلاق» وقوله صلى الله عليه وسلم: «عفي عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»، وما رواه ابن عباس =

يعذر بالخروج، ولا يحسن منه إن لم يخف بالمقام تلفاً ولا ضررا، أو أمكن خوف ذلك بعض من حوله الإفراج له عن الطريق، فإن أمكنه ذلك اعتمد وطء من يمكنه منهم أن يفرج له عن الطريق، لأنه في حكم المانع له من الخلاص من التلف والعطب دون من لا يمكنه ذلك منهم. وإذا كان ذلك كذلك صح ورود التعبد بخروج من هذه حاله عن المكان. وقد يجوز - أيضاً - أن يتعبد بلزوم مكانه وإن أدى ذلك إلى تلفه من حيث كان في تصرفه وإحياء نفسه إتلاف لنفس غيره[٣٧]، فيصير لذلك حاله حال من يخاف على نفسه التلف جوعاً وعطشاً، وهو قادر على أكل لحم حي بحضرته، وأن يسد جوعته ويبقى إيلامه بذلك والإضرار به في أنه يجب صبره على التلف، وأن لا يأكل لحم غيره لتبقية نفسه، وكذلك لو أكره.

واعلم أنه إن لم يقتل غيره ظلماً قُتل، في أنه لا يجب عليه الإبدار[٣٨] على قتل غيره لتبقية نفسه. فبان الجواب عما عارضونا به، وثبت بهذه الجملة جواز النهي عن الضدين على جهة التخيير، وعلى النهي عنهما على الجمع على القول بجواز تكليف المحال الممتنع كونه، وإحالته على المذهب الآخر.

= أن جارية بكراً أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت أن أباها زوّجها وهي كارهة فخيّرها النبي صلى الله عليه وسلم، رواه أحمد وأبو داوود وابن ماجه والدارقطني. وأخرج الترمذي أن امرأة استكرهت على عهد النبي صلى الله عليه وسلم. فدرأ عنها الحد» وغير ذلك كثير ولكن قيدوا هذه النصوص بالقتل فإنه لا يعذر المكره فيه واختلفوا في مواضع أخرى.

(٣٧) قال القرطبي في أحكام القرآن. ١ / ١٨٣: أجمع العلماء على أن من أكره على قتل غيره أنه لا يجوز له الإقدام على قتله. ويصبر على البلاء الذي نزل به، ولا يحل له أن يفدي نفسه، ويسأل الله العافية في الدنيا والآخرة» وقال الكاساني في بدائع الصنائع ٩ / ٤٤٨٣: «أما النوع الذي لا يباح ولا يرخص بالإكراه فيه فهو قتل المسلم بغير حق سواء كان الإكراه ناقصاً أو تاماً، لأن قتل المسلم بغير حق لا يحتمل الإباحة بحاله.

(٣٨) في المخطوط (الإبدار) وفي القاموس المحيط ص٤٤٣: بادره مبادرةً وبِداراً. ومنه قوله تعالى: ﴿بداراً أن يكبروا﴾، ولا يوجد (إبداراً).

فصل: وقد حكي عن بعض أهل الإثبات[39] أنه قال: إن متوسط زرع غيره، والجالس على موضع نفسه قد كُلِّف الخروج من غير إفساد له، والقيام عنه من غير إيلامٍ له، وإن لم يكن ذلك في وسعه وإمكانه، ويجب للقائل بهذا إن صحت الحكاية عنه أن يكون ممنٍ يجيز تكليف المحال في حكمة الله عز وجل، وأن يقول إن الشرع قد ورد به، لأنه إذا كان محال وقوع ذلك غيَر مؤلم ولا مفسد فقد كلف إيقاعه كذلك. وقد كلف المحال وصح جواز هذا التكليف ووجوده / ص٣٠٦

فصل: واعلموا – وفقكم الله – أن حقيقة القول في هذا الباب أن فساد الزرع عند المشي فيه والخروج عنه وألم من نهض عن صدره ومواضع نَفَسِه ليس بظلم على الحقيقة لا من الله سبحانه ولا من العبد، ولا قبيح منه تعالى ولا من العبد، ولا عصيان منه، لأن ما يحدث من تقصف الزرع وفساده عند المشي فيه، ومن ألم الحي عند القيام من صدره والاعتماد عليه، ليس من فعل العبد. وإنما ذلك من فعله عزَّ وجل عند حركات العبد وتصرفه بفعل يفعله تعالى عند ذلك بجري العادة. كما يفعل الموت عند قطع الرأس، وصلابة الدبس وبياضه عند تقريبه إلى النار وشوطه. وكما يفعل ورم جسم الحي وحمرته عند ضربه. وقد دللنا على ذلك في الكلام في أصول الديانات بما يغني عن إعادته[40].

وإذا كان ذلك كذلك وكان الدليل قد دلَّ على أن الله سبحانه عادل حكيم في جميع ما يفعله استحال كون الألم والفساد قبيحاً من فعله وظلماً.

---

(٣٩) لعل الباقلاني يريد بأهل الإثبات من يثبت القدر، ويقابلهم نفاة القدر، وهم المعتزلة وما تابعهم على نفي القدر. كما أن المعتزلة أكثر الفرق نفياً للصفات. والباقلاني وعموم الأشاعرة يعتبرون أنفسهم من أهل الإثبات في الصفات، وإن كانوا ينفون بعضها. وينظر مذهب الأشاعرة الإرشاد لإمام الحرمين ص٧٧ وما بعدها، والمواقف للإيجي ص٢٧٩ وما بعدها.

(٤٠) قال إمام الحرمين في الإرشاد ص٢٠٦: «إن مايقع مبايناً لمحل القدرة لا يكون مقدوراً بها، بل يقع فعلاً للباري من غير اقتدار العبد عليه، فإذا اندفع حجرٌ عند استناد العبد عليه فاندفاعه غير مقدور للعبد عند أهل الحق».

ومحال - أيضاً - كونه قبيحاً وظلماً من العبد، لأنه ليس من فعل العبد ومقدوراته فيكون حسناً أو قبيحاً منه.

وإذا كان ذلك كذلك لم يجز أن يقال: إن الله سبحانه قد كلف العبد الخروج عن زرع المظلوم والقيام عن صدره من غير أن يكون ذلك مفسداً ولا مؤلماً، وإنما يقبح من العبد تصرفه في نفسه، وما يكسبه في محل قدرته إذا كان مصادفاً للنهي عنه بجريان العادة بفعله الألم والفساد عند وجوده، على ما قد شرح في غير هذا الموضع.

فإن قال قائل من القدرية: ما أنكرتم أن يكون العبد مطيعاً(٤١) غير عاصٍ(٤٢) بخروجه من الزرع، وقيامه عن صدر الغير المباشر المفعول في نفسه، لأجل أنه مأمور بذلك، ومحال كونه عاصياًبفعل ما يؤمر به، وإنما هو عاصٍ بنفس فساد الزرع، وحدوث الألم المتولد عن فِعليْه المباشرين، فيكون ماهو طائع فيه غير المتولد الذي هو عاصٍ(٤٣) بهما.

يقال له: هذا نهاية الحال وأكد لما يذهب إليه أصحابنا في جواز تكليف ما لا يطاق لأجل أنه إذا أوجب عليه فعل السبب المولد وحرَّم تسببه فقد ألزم تكليف المحال، وإن لم يكن ذلك / في طوقه ووسعه. وهذا باطل على أصولهم(٤٤). ص٣٠٧

ويقال لهم - أيضاً - وكيف يقبح ويحرم المسبب(٤٥) بعد وجود سببه المولِّد له من الطاعة المأمور بها عصيان قبيح، وإن جاز هذا فلم لا يجوز أن يتولد من كل طاعة عصياناً؟ ولم لا يجوز أن يتولد من العصيان الحرام طاعة حسن؟ وكيف

---

(٤١) في المخطوط (مطيع).
(٤٢) في المخطوط (عاصي).
(٤٣) في المخطوط (عاصي).
(٤٤) باطل على أصولهم لأنهم لا يجوزون التكليف بالمحال، وكونهم يقولون بوجوب فعل السبب ويحرمون ما تسبب عنه من قبيح يلزمهم به القول بالتكليف بالمحال.
(٤٥) في المخطوط (السبب).

يتصور تولد العصيان من فعل واجب يعلم الله سبحانه أنه لا بدَّ من وجودالمتولد عنه، وإنه لا يمكن بعد وجود سببه الخروج منه. هذا نهاية الإحالة ، فوجب الاعتماد على ما قلناه دون ما ذهبوا إليه.

بـــــاب

الكلام في أن النهي عن الشيء يدل على فساده أم لا ؟

اختلف الناس في هذا الباب:

فقال الجمهور من أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة منهم الكرخي وعيسى بن أبان[١] وجميع أهل الظاهر، وقوم من المتكلمين: إن النهي عن الشيء يدل على فساده، كما أن الأمر به يدل على صحته وإجزائه[٢].

---

(١) عيسى بن أبان بن صدقة، أبو موسى الحنفي، تولى القضاء عشرسنين، وكان سريع الإنفاذ للحكم. كان من أصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي. كان حسن الحفظ للحديث. كان عفيفاً حسن الوجه. أخذ عن محمد بن الحسن شيئا قليلاً، وتتلمذ عليه القاضي أبوخازم. مات في المحرم سنة ٢٢٠ هـ له كتاب الحجج وخبر الواحد وكتاب الجامع، وإثبات القياس، وكتاب اجتهاد الرأي. له ترجمة في الفهرست لإبن النديم ص٢٨٩، والفوائد البهية ص١٥١، وتاريخ بغداد ١١ / ١٥٧، وطبقات الفقهاء ص١٣٧ .

(٢) هذه المسألة أهم مسائل النهي، وقد ألف فيها الحافظ العلائي كتاباً سماه «تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد» جمع معظم الأقوال في المسألة وقائليها. وذكر أن القائلين بأن النهي يقتضي الفساد بعضهم أطلق الخلاف في المسألة. وذكر ما يزيد على ستة عشر قولاً. والذين أطلقوا القول بأنه يقتضي الفساد هم أهل الظاهر. ويقرب من قولهم قول الحنابلة إلاّ أنه لم يطرد قولهم حيث قالوا بوقوع الطلاق في الحيض وبصحة الصلاة في خاتم الذهب، فلهم بعض القيود. وجميع من نقل عنه الإطلاق من غيرهم إنما أرادوا أن النهي ظاهر في اقتضاء الفساد، وقد يصرف لغير الفساد بدليل أو قرينة، ومعظم هؤلاء يقولون إن النهي يقتضي الفساد شرعاً لا لغة. وقد صرح بذلك منهم الآمدي في الإحكام، وابن الحاجب في المنتهى. ولذا فإن حقيقة مذهب معظم المطلقين أنه مقيد حيث قالوا إنه يقتضي الفسادفي الغالب إلا في بعض الأحوال واختلفوا في هذه الأحوال، فبعضهم فرق بين العبادات والمعاملات كما فعل الرازي فخر الدين وأبو الحسين البصري، وبعضهم فرق بين النهي عن الشيء لعينه أو لوصف خارج عنه أو وصف ملازم له.

وذهب جماعة إلى أن النهي لا يقتضي الفساد ولا الصحة، لأنه من خطاب التكليف، والصحة والفساد من خطاب الوضع. فإذا دلّ على الفساد فهو ليس من جهة النهي. ولهذا لا يمنعون من اجتماع النهي والصحة ولا من عدم إجتماعهما.

أما الحنفية فقد ارتبكوا ارتباكاً واضحاً، لأن الذي نقل عن الإمام أن النهي يقتضي الصحة، ولكن معظم اتباعه لم يتابعوه على ذلك. وقد صرح البزدوي في أصوله بعدم انضباط هذا الباب على ما في =

ثم اختلف هؤلاء:

فقال بعضهم: إن النهي عن الشيء يدل على فساده من جهة وضع اللسان، وأن هذا هو فائدة كونه نهياً عند أهل اللغة.

وقال بعضهم: بل إنما يدل على فساد ذلك من جهة الشرع دون اللغة[٣]. واعتلوا لذلك بأمور سنذكرها ونعرضها من بعد.

وقال قوم من الفقهاء من أهل جميع المذاهب غير أهل الظاهر والجمهور من المتكلمين: إن النهي عن الشيء لا يدل على فساده ولا على صحته وإجزائه لا في وضع اللغة، ولا من جهة الشرع، وهو الذي نختاره وبه نقول، على تفسير ما سنشرحه من بعد[٤].

وقد اتفق كل من قال: إن النهي عن الشيء لا يدل على فساده على أن[٥] إيقاعه (غير) دالٍ[٦] على صحته وإجزائه، وإنما يجب إيقاف أمره على ما يدل

= كشف الأسرار ٢ / ٣٣٩ . ومعظم الحنفية يقسمون النهي إلى أربعة أقسام. وينظر قولهم في الميزان للسمرقندي ص٢٢٦ . وقد نقل قول أبي زيد الدبوسي، وأصول السرخسي ١ / ٨٠ والمعتمد ٤٨/٢ وينظر ما يتعلق بالمسألة تحقيق المراد للعلائي من ص٢٨٥ - ٤٠٩، والإبهاج ٢ / ٦٨، والمسودة ص٧٤، وإرشاد الفحول ص١١٠، والإحكام للآمدي ٢ / ١٨٨، والمنتهى لابن الحاجب ص١٠٠، وشرح اللمع ٢٩٧/١ والفصول في الأصول ٢ / ١٧٨، وشرح تنقيح الفصول للقرافي ص١٧٣، والبرهان ٢٨٣/١ والبحر المحيط ٤٣٩/٢، والعدة ٤٣٢/٢، والتمهيد لأبي الخطاب ٣٦٩/١ وإحكام الفصول ٢٢٨/١، وشرح الكوكب المنير ٣ / ٨٤، والمحصول ١ / ٢ / ٤٨٦، والتبصرة ص١٠٠، والمنخول ص١٢٦، والمستصفى ٢ / ٢٤، وفواتح الرحموت ١ / ٣٩٦، واللمع ص١٤، وروضة الناظر ص ٢١٧، والقواعد والفوائد الأصولية ص١٩٢، والوصول إلى الأصول لابن برهان ١ / ١٨٦ .

(٣) اختار أن النهي يدل على الفساد من جهة الشرع الآمدي في الإحكام ص٢ / ١٨٨ وابن الحاجب في المنتهى ص١٠٠ .

(٤) القائلون بعدم دلالة النهي على الفساد طوائف شتى ومشاربهم متنوعة. ولهذا وعد الباقلاني بتفسير منهجه لأن منهجه يختلف عن منهج الحنفية.

(٥) في المخطوط (إنه).

(٦) سقط من المخطوط (غير) وسقوطها يقلب المعنى لضده. والعبارة الموجودة هنا نقلها العلائي في تحقيق المراد ص٢٩٠ نقلاً عن الإمام أبي نصر القشيري. كما أن آخر عبارة المصنف هنا تدل على صحة هذا الاستدراك.

الشرع عليه من براءة الذمة به، أو وجوب فعل مثله. وإنما ذكرناهذا لسماعنا كثيراً ممن خالف في هذا الباب يحكى أنه عندنا يدل على صحة المأمور وإجزائه، وهذا خطأ عظيم.

الأدلة على فساد قول من قال إنه يقتضي الفساد لغة[٧]

ومما يدل على أنه ليس معنى النهي عن الشيء وفائدةُ وصفه بذلك إيجابه فساد المنهي عنه وكونه غير مجزيء إنه لو كان ذلك كذلك لوجب لا محالة أن يكون / معنى وصف الأمر بالشيء وفائدة وصفه بذلك إنه مقتضٍ[٨] لصحة ص٢٠٨
المأمور به، ودال على إجزائه وسقوط قضائه، ولما لم يكن ذلك كذلك لما بيناه من فصول القول في الأوامر. وكان مثل المأمور به واجباً بعد فعله (ظهر)[٩] سقوط ما قالوه.

ومما يدل على ذلك - أيضاً - ويوضحه أنه لو كان موجب النهي وفائدة وصفه بذلك أنه دال على فساد المنهي عنه لوجب أن يكون ما دلٌ من الأدلة على صحة المنهي عنه وإجزائه ووقوعه موقع المأمور به قد أخرج النهي عن كونه نهياً وعما يقتضيه مجرد إطلاقه. ولو كان ذلك كذلك لوجب أن يكون النهي عن الصلاة في الدار المغصوبة، والتوضي بالماء المغصوب والذبح بسكين مغصوبة والضرب بسوط مغصوب وطلاق البدعة، وكل منهي عنه يجري فعله في الشرع، ونائب مناب الصحيح المأمور به نهياً عن ذلك على المجاز والاتساع. إذ كان ما دل على إجزاء تعلقه قد أخرجه عن مقتضى موجبه وإطلاقه. وكنا قد بينا فيما سلف في فصول القول في الحقيقة والمجاز أن كل دليل صرف الكلام عما يقتضيه مطلقه وموضوعه فقد جعله مجازاً وإلا سقط جميع المجاز من الكلام،

---

(٧) العنوان إضافة من المحقق.

(٨) كثيراً ما يثبت الناسخ ياء المنقوص في حالة الرفع والجر مع أن الواجب حذفها.

(٩) (ظهر) إضافة من المحقق.

فلما لم يكن ذلك كذلك، وكان النهي عن جميع هذه الأشياء المحرمة نهياً محرماً على الحقيقة بطل ما قالوه.

وقد ظن بعض أغبياء من خالف في هذا الباب أنه لا يجوز أن يقال إن النهي عن جميع هذه الأمور المحرمة نهي على جهة المجاز. وأن هذه الأفعال منهي عنها على سبيل المجاز، وهذا خلاف الاجماع، لأن مسلماً لا يقول إن طلاق البدعة(١٠) والصلاة في الدار المغصوبة منهي عنهما على سبيل المجاز. ولو كان ذلك كذلك لكانت هذه الأمور محرمة ومعصية على طريق المجاز. وهذا خبط ممن صار إليه، فبطل ما توهموه.

ص٣٠٩ **فصل**: ومما يدل -أيضاً- على فساد دعواهم دلالة النهي على / فساد المنهي عنه من جهة اللغة أن إجزاء الفعل وبراءة الذمة به أن كونه غير مجزئ يجب قضاؤه حكم شرعي وثابت بالسمع، فكيف يكون ذلك مفهوماً من تواضع أهل اللسان، فسقط ما قالوه.

وكذلك قد بينا في فصول القول في الأوامر إن الأمر لم يوضع في اللغة لإفادة حسن المأمور به أو قبحه ولا النهي أيضاً لذلك، لأنهم قد يأمرون بالحسن والقبيح، وينهون عن الحسن والقبيح والعدل والظلم. فبان أن هذا أجمع ليس من فائدة الأمر والنهي ومفهومه في اللغة وأنه مستفاد بدليل السمع(١١)

[أدلة من قال إنه يقتضي الفساد شرعاً والرد عليهم](١٢)

فأما من زعم منهم أن النهي يدل على فساد المنهي عنه من جهة المعنى،

---

(١٠) طلاق السنة هو «أن يطلق الرجل زوجته طلقة واحدة في طهر لم يجامعها فيه ثم يتركها حتى تنقضي عدتها». وطلاق البدعة هو «أن يطلقها حائضاً أو في طهر جامعها فيه أو يطلقها ثلاثاً في وقت واحد» ونقل ابن قدامة في المغني ٧ / ٩٩ عن ابن المنذر وابن عبد البر أن طلاق البدعة يقع عند عامة أهل العلم ولم يخالف في ذلك إلا أهل البدع والضلال. وحكى عدم وقوعه عن الشيعة وابن علية وهشام بن الحكم. وقد ثبت احتسابها على ابن عمر لما طلق زوجته وهي حائض.

(١١) تقدم ذلك في المجلد الأول ص٢٧٨ .

(١٢) العنوان إضافة من المحقق.

وقضية الشرع دون اللغة فيقال لهم: لم قلتم ذلك، وأي معنى في النهي أو في المنهي عنه أو في الشرع ينفي كون المنهي عنه صحيحاً ومجزئاً ماضياً؟.

فإن قالوا: الذي ينفي كونه كذلك[١٣] كون المنهي عنه مكروهاً أو كونه معصية قبيحاً.

قيل لهم: لم قلتم إن وقوعه كذلك منافٍ لإجزائه ووقوعه موقع المأمور به، وفيه وقع الخلاف، فلا يجدون متعلقاً.

ويقال لهم: فيجب لذلك أن لا تجزىء الصلاة في الدار المغصوبة والتوضىء بماء مغصوب وطلاق البدعة وكل منهي عنه، وأن لا يقع شيء منه موقع الصحيح لكونه مكروهاً وقبيحاً وعصياناً حراماً، ولمّا لم يكن ذلك كذلك عند أكثرهم، ولم يتأت كون الشيء واقعاً على هذه الصفات كونه مجزئاً بطل ما قالوه.

شبهة لهم أخرى: وإن هم قالوا: لما كان النهي عن الشيء ينفي الإباحة له والأمر به، وكان لا دليل في الشرع يدل على إجزاء الشيء وصحته إلا الإباحة له والأمر به وذلك منافٍ[١٤] للمنهي عنه وجب دلالة النهي على فساد المنهي عنه.

فيقال لهم: لم قلتم إنه لا دليل في الشرع يقضي على إجزاء الشيء وصحته إلا الإباحة له والأمر به، وهل الخلاف إلا في ذلك. وبضرورة علمتم صحة هذه الدعوى أم بدليل؟ فلا تجدون إلى ذكر شيء سبيلاً.

فإن قالوا: فبأي شيء يمكن أن يدل على ذلك من حاله سوى الأمر به والإباحة له.

قيل لهم: لا يجب علينا ذكر ذلك، بل يجب أن تدلوا أنتم على أنه لا شيء يدل على ذلك من حاله إلا الأمر / أو الإباحة. ص٣١٠

---

(١٣) (كذلك) مكررة في المخطوطة.

(١٤) في المخطوط (منافي).

ثم يقال لهم: قد يدل على إجزائه وقوعه[١٥] موقع الصحيح وإن كان معصية قبيحاً حراماً.

وإن قالوا -أيضاً- قد نهيناك عن الصلاة في الدار المغصوبة والتوضي بماء مغصوب وحرمنا ذلك، فإن فعلته مضى وأجزأ، ولم تجب عليك إعادته، وناب عن فرضك. وكذلك فقد يعلم هذا بإجماع الأمة على أنه واقع موقع الصحيح. وإذا كان ذلك كذلك بطل ما ادعوه.

ثم يقال لهم: أليس قد علمنا إجزاء الصلاة في الدار المغصوبة وكثير مما نهي عنه وحرم فعله؟[١٦] فإذا قالوا: أجل. قيل لهم: أفيجوز أن يكون طريق العلم بإجزائه وصحته الأمر به مع النهي عنه أو الإباحة له مع كونه حراماً.

فإن قالوا: أجل. أمسك عنهم وظهر تخليطهم.

وإن قالوا: لا، بل إنما نعلم ذلك بطريق غير الإباحة له والأمر به، أبطلوا ما ادعوه بطلاناً بيناً.

وإن قال منهم قائل: إنما وجبت دلالة النهي على فساد المنهي عنه وكونه غير واقع موقع الصحيح أنه إذا ورد في عقدٍ وتمليك كانت فائدته منع التمليك به، وإذا وقع محرِّماً مملكاً به بطلت فائدة النهي.

قيل له: لم قلت إن هذا فائدته؟ وما أنكرت أن يكون معناه الدلالة لنا على قبح المنهي وكونه معصية حراماً، وسيَّما إذا كان مما لا تدل العقول على قبحه وتحريمه فيعلم بالنهي عنه كونه مفسدة قبيحاً، وإن حصل التمليك به، وليس يعتبر التمليك به وكون المتوصل إلى تملكه بالنهي عنه على ملك المكلف حراماً.

---

(١٥) في المخطوط (ووقوعه). ولا تصح العبارة إلا بحذف الواو.

(١٦) يوجد من يقول بأن الصلاة في الدار المغصوبة غير مجزئة مثل الظاهرية وبعض الحنابلة، ولم يبين الباقلاني بماذا يجيب هذه الفرقة.

وإنما الحرام توصله إلى تملكه بطريق حرام وفعلٍ منهي عنه.

ثم يقال لهم: فقد وقع كثير من المنهي عنه موقع الصحيح وتصحيح المجزيء،ولم تبطل بذلك فائدة النهي عنه، فعلم أنه ليس فائدته كون المنهي عنه غير مجزيء. وذلك ظاهر في بطلان ما قاله.

شبهة لهم أخرى في ذلك: واستدلوا - أيضاً - على صحة ما قالوه بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله: «كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد» ومن أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد»[17]. قالوا: وإذا ثبت أنه رد وجب كونه باطلاً غير مجزيء.

فيقال لهم: لم قلتم إن معنى قوله: فهو رد أنه غيرمجزيء، ولا واقع موقع الصحيح / وما أنكرتم أن يكون معنى أنه رد أنه غير طاعة، ولا مقبول من ص٣١١
فاعله، ولا مثاب به وممدوح عليه، لأن الرد ضد القبول. وقول الأمة اللهم اقبل أعمالنا، أو لا تردها علينا، ليس معناه إجعلها مجزئة، وأسقط عنا قضاءها، فلا توجب علينا أمثالها، وإنما معنى ذلك أن يقبلها وأن يثيبنا عليها، وإذا كان ذلك كذلك بطل ماقالوه.

ويقال لهم: إن معنى الرد لما يؤمر به أنه غير مجزيء، لوجب أن يكون كل منهي عنه وقع موقع الصحيح والإجزاء فليس بمنهي عنه ولا هو رد لكونه مجزئاً. ولما لم يكن ذلك كذلك، وثبت أن ما يجزيء من المنهي عنه[18] وما لايجزيء رد كله، وغير مقبول ولا مثاب صاحبه بطل حملهم معنى الرد على ما قالوه.

---

(١٧) رواه البخاري في كتاب الصلح برقم (٢٦٩٧) عن عائشة بلفظ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد»، ومسلم في كتاب الأقضية - باب نقض الأحكام الباطلة برقم (١٧١٨)، وأبو داود في كتاب السنة - باب في لزوم السنة ٢ / ٥٠٦، وأخرجه ابن ماجة في المقدمة - باب تعظيم حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ١ / ٧، ومسند أحمد ٦ / ١٤٦، ١٨٠، وينظر تخريجه في فيض القدير ٦ / ١٨٣ .

(١٨) في المخطوط (النهي).

فصل: وقد اعتمدوا -أيضاً- في الدلالة على صحة قولهم باتفاق سلف الأمة على الاستدلال بالنهي الوارد في القرآن والسنة على فساد المنهي عنه، وكونه غير حالٍ محل الصحيح، وظهور ذلك عنهم يغني عن الإكثار بذكره. فمن ذلك استدلالهم على فساد عقد الربا بالنهي عنه في قوله تعالى: ﴿وذروا ما بقي من الربا﴾[19] وما ورد من النهي عنه في السنة قوله صلى الله عليه وسلم: «الذهب بالذهب مثلاً بمثل والبر بالبر...»[20] وأمثال ذلك. ومنه احتجاج ابن عمر[21] في تحريم نكاح المشركات وفساده[22] بقوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا المشركات﴾[23] واستدلالهم على بيع مالم يقبض بالنهي عنه، وعن بيع الغرر. وأن الكل عقلوا فساد نكاح ذوات المحارم من الأمهات والبنات والأخوات بظاهر قوله تعالى: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾[24] في أمثال هذا مما يطول تتبعه. ورجعوا في فساد جميعه إلى مجرد النهي عنه ومطلقه، لا إلى شيء سواه. فدلَّ إجماعهم على ذلك على أن ظاهر النهي ومطلقه دال على فساد المنهي عنه.

---

(١٩) سورة البقرة: ٢٧٨ .

(٢٠) أصل الحديث متفق عليه من حديث أبي سعيد الخدري. ولفظ المصنف أخرجه مسلم في كتاب المساقاة - باب الصرف وبيع الذهب بالورق ٣ / ١٢١١ برقم ٨١ / ١٥٨٧، وأحمد في المسند ٥ / ٣٢٠، وأبو داود في السنن في البيوع، باب في الصرف برقم (٣٣٤٩) ٣ / ٦٤٣، والترمذي في البيوع باب الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل ٣ / ٥٤١ برقم (١٢٤٠)، والنسائي في البيوع - باب بيع البر بالبر ٧ / ٢٧٤، وابن ماجة في التجارات - باب الصرف ٢ / ٧٥٧ برقم (٢٢٥٤)، والبخاري أخرجه بلفظ (لا تبيعوا الذهب بالذهب..) في البيوع - باب بيع الفضة بالذهب ٣ / ٣٠، وانظر تخريجه الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ٢٣٢، وتحفة الطالب ص٢١٨

(٢١) هو الصحابي عبد الله بن عمر بن الخطاب، أبو عبد الرحمن. أسلم قبل بلوغه، وهاجر قبل أبيه، شهد الخندق وما بعدها. كان زاهداً كثير العبادة وشديد التتبع لآثار رسول الله صلى الله عليه وسلم. كان من المكثرين للرواية. له ترجمة في الإصابة ٢ / ٣٤٧، والاستيعاب ٣ / ٣٤١، والخلاصة ص٢٠٧، وطبقات الفقهاء ص٤٩ .

(٢٢) أخرج عبد الرزاق في مصنفه ٤ / ١٥٨ عن ميمون بن مهران أن ابن عمر كره نكاح نساء أهل الكتاب وقرأ: ﴿ولا تنكحوهن حتى يؤمن﴾ وكذلك أخرجه من طريق نافع. كما نقل كراهية نكاحهن عن عمر بن الخطاب عن عطاء رضي الله عنهما.

(٢٣) سورة البقرة: (٢٢١).

(٢٤) سورة النساء: ٢٣ .

فيقال لهم: لم قلتم – أولاً – إن جميع الأمة إنما تعلقت في فساد كثير من المنهي عنه بظاهر النهي عنه،؟ وما دليلكم على ذلك؟ ونحن نقول: إن هذا الاستدلال ممن استدل به خطأ. وإن الخطأ منتفٍ[٢٥] عن جميع الأمة في كل عصر من الأعصار، وإن كنا مع ذلك لا ننكر أن يكون في عصر الصحابة وكل عصر بعده من قد استدل على فساد الشيء بالنهي عنه لشبهة تدخل عليه. فأما أن يقع لجميع الأمة إجماع على ذلك فإنه محال. فلا يجدون إلى تصحيح هذه الدعوى سبيلاً.

ثم يقال لهم: تحتاجون[٢٦] أن ترووا روايةً ظاهرة تقوم الحجة بمثلها عند سائر الأمة أنهم استدلوا / على فساد بعض ما نهي عنه لمجرد النهي عنه، ص٣١٢
وأنَّى لكم بذلك، وإن ظهر عن ابن عمر أو غيره استدلال على فساد شيء بالنهي عنه فذلك مذهب وقول له، وليس ظهوره عنه دليل على أنه مذهب الكل ودين لهم[٢٧]. وقد بينا هذه الجملة ثم نقض استدلالهم على أن الأمر على الوجوب بحمل الصحابة له على ذلك بما يغني عن الإكثار به.

فإن قالوا: لو كانوا إنما يستدلون على فساد تلك الأشياء المنهي عنها بشيء يقارن النهي أوجب ظهوره عنهم ونقله. فلما لم يظهر شيء تعلقوا به يقارن النهي وجب أن يكونوا إنما رجعوا إلى نفس النهي، فقُدم جواب هذا فيما سلف. وقلنا لا يجب نقل ذلك عنهم إذا كان معروفاً بينهم وأن اعتمادهم على الإجماع حكم، القول والمراد به والإخبار بذلك أقوى من ذكر الأسباب والأدلة الجامعة[٢٨] لهم على ذلك، لأنها معرضة للمنازعة والتأويل، واجماعهم قاطع لذلك.

---

(٢٥) في المخطوط (منتفي)

(٢٦) في المخطوط (تحتاجوا)

(٢٧) ويمكن الإجابة عن ذلك بأنه مذهب صحابي ظهر له مخالف. ومن ذلك ما أخرجه عبد الرزاق في مصنفه ٤ / ١٥٨ من أن حذيفة تزوَّج يهودية وتزوج طلحة نصرانية، ونقل إباحته عن سعيد بن جبير والشعبي من التابعين.

(٢٨) في المخطوط (الجماعة).

فصل:ذكرُ الحجةِ على أن من الأفعال المنهي عنها ما قد يقع موقع المجزىء الصحيح.

إن قال قائل: قد بينتم أكثر أدلتكم وافساد علل مخالفيكم في هذا الباب على أنه قد وجد في الشرع أفعال محرمة منهي عنها، وهي مع ذلك صحيحة مجزئة يقع التمليك[٢٩] وإباحة التصرف بها كوقوعه بالصحيح المأمور به. فلم قلتم ذلك؟ وأي شيء فيه من هذا، مع علمكم بأن من أهل الظاهر وغيرهم من يزعم أنه لاشيء من الأفعال المحرمة المنهي عنها تقع موقع الصحيح المجزىء.

فيقال لهم: الذي يدل على فساد قول هذه الفرقة إجماع الأمة على أن من تضيق عليه وقت الصلاة حتى يكون فعلها بعد خروجه قضاء لا أداء عاصٍ[٣٠] بكل فعل يوقعه غير الصلاة ومخرج له منها. ومع هذا فلو أنه تَرَكَ الصلاة في ذلك الوقت في حال كون الإمام على المنبر[٣١] بالعقد على مبيع أو عقد نكاح على امرأة أو شراء أمةٍ لكان بيعه ونكاحه وشراؤه صحيحاً جائزاً ماضياً. يقع به التمليك وإباحة التصرف والاستمتاع بالزوجة والأمة. فإن قروا على أن هذا البيع والنكاح فاسد لا يقع به التمليك، فقد أطبقوا على أنه لو وطىء امرأته في حال تضيق فرض الصلاة ووجوب ترك الوطء بها لكان منهياً عن ذلك نهي تحريم من حيث كان تركاً لفرض مضيق / ولكان وطؤه مع ذلك محللاً لها للزوج ص٣١٣
الأول. وكذلك لو وطأها في أيام شهر رمضان عامداً ذاكراً للصيام لكان بالوطء عاصياً آثماً ولكان ما فعله محللاً للزوج الأول، وكذلك سبيل الوطء في الحيض في أنه وطء محرم،وهو مع ذلك محلل وحالٌ محلَ الوطء المباح المأذون فيه عند أكثرهم. فإن لم يحلل الوطء في الحيض وفي رمضان بالوطء المتروك به الصلاة المضيق فرضها محلل لا شك فيه. وكذلك فلو أزال النجاسة بماء للغير مغصوب

---

(٢٩) في المخطوط (التهتك)، وهو تصحيف من الناسخ.

(٣٠) في المخطوط (عاصي).

(٣١) يريد الباقلاني الاشتغال بالبيع وعقد النكاح يو م الجمعة بعد النداء الثاني وصعود الخطيب المنبر.

لكان بذلك عاصياً. ومع ذلك فإن النجاسة زائلة والصلاة بالإزالة جائزة، كما لو أزالها بماء نفسه ومأذون له في استعماله، ولعلّنا أن نذكر من أمثال هذا فيما بعد ما يُؤكد فساد قول هذه الفرقة. فبان بذلك ثبوت منهي عنه وإن كان محرماً واقعاً موقع الصحيح.

ويجب على من قال منهم إن عقد البيع والنكاح إذا كان الإمام على المنبر باطل لكونه منهياً عنه وإن وطىء المرأة في الحيض وأيام رمضان لا يُحلها للزوج[٣٢] الأول لكونه منهياً عنه أن يقول إن صلاة المصلي مع مشاهدته لغرق طفلٍ وإضرام نارٍ يهلك[٣٣] به، وصلواته في مواضع يخاف فيها[٣٤] قتل نفسه وأخذ ماله مع القدرة على الصلاة في غيره صلاة باطلة، لأنها منهي عنها في جميع هذه الأحوال، ولا نعرف أحداً يقول ذلك. فثبت وجودمنهي عنه قائم مقام الصحيح. فبطل ما قالوه.

---

(٣٢) في المخطوط (الزوج).

(٣٣) ذكر أبو بكر الرازي في الفصول ١٧٨/٢ معظم هذه الأمثلة مستدلاً بها على كون الفعل مجزئاً مع وجود النهي عنه. وزاد عليها أمثلة أخرى.

(٣٤) في المخطوطة (فيه).

بـــاب

الكلام في الفصل بين ما يَفسد من المنهي عنه وبين ما لا يَفسد

وقد اختلف القائلون بأن مجرد النهي عن الشيء لا يدل على فساده في الحد الفاصل بين ما يفسد من المنهي عنه وبين مالا يفسد، وإنما ألجأهم إلى صرف حد للفصل بينهما لاتفاقهم على أن من المنهي عنه ما يفسد ومنه مالا يفسد.

والذي يجب أن يعتمد عليه في ذلك أن تغيُّر حال المنهي عنه. فإن كان وقوعه مصادفاًللنهي مخلا لجميع شروطه الشرعية أو ببعضها التي جعلت شرطاً في صحة الفعل وإجزائه إن كان عبادة، أو في صحته ونفوذه إن كان عقداً أو تمليكاً وجب القضاء بفساده وإن لم تؤثر مصادفته للنهي عنه في شيء من شروطه الشرعية كان ماضياً نافذاً صحيحاً(٣٥).

ومن هذه الشروط ما يتعلق بالفاعل المأمور به بأن يكون قد وجب عليه في
ص٣١٤ أداء العبادة شرطاً أو شروطاً يكون / وقوع الفعل مع النهي عنه مانعاً من حصولها، نحو ما يقوله بعض الفقهاء والمتكلمين في النهي عن الصلاة في الدار المغصوبة. وقولهم: إن وقوعها في دارٍ هذه حالها مانع من صحة التقرب ومؤدى بها فرضاً، لأنه قد أخذ على المكلف اعتقاد آداء الواجب بها. والنهي عنها يمنع من اعتقاد كونها قربة مع العلم بأنها معصية. وسنقول في هذا من بعد قولاً يدل على فساد قولهم في حكم الصلاة خاصة. وإن كان المنهي عنه عقداً له

---

(٣٥) بنفس ما فصل به الباقلاني قال الغزالي في المستصفى ١ / ٣٠ حيث قال «إنما يعرف فساد العقد والعبادة بفوات شرطه وركنه، ويعرف فوات الشرط إما بالإجماع كالطهارة في الصلاة وإما بنص وإما بصيغة النفي كقوله: «لا نكاح إلا بشهود»، وإما بالقياس على منصوص» وذهب الآمدي للتفريق بين ما نهي عنه لعينه وما نهي عنه لوصفه أو لأمر خارج عنه، وتابعه على ذلك جماعة منهم ابن الحاجب في المنتهى ص١٠٠ . وممن ذهب لهذا التقسيم الحنفية كما نقله السمرقندي في الميزان عن القاضي أبي زيد. فقالوا ما نهي عنه لعينه وضعا وما التحق به شرعاً يقتضي فساده، وما نهي عنه لغيره وصفاً أو لمجاورته لا يقتضي الفساد. وينظر في ذلك تحقيق المراد ص٢٩٨ والميزان ص٢٢٦ .

شروط تتعلق بالعاقد بأن يكون مالكاً للبيع غير غاصب ولا محجور عليه، ولا مستحق عليه ما في يده، ملَكَه بدينٍ أو جناية أو غير ذلك. أو أن يكون ولياً يملك العقد على وليته وأمَتِه ومولاته.

وربما كان الشرط متعلقاً بالمعقود عليه، مثل أن يكون خمراً أو خنزيراً أو[٣٦] ما لا يصلح تملكه والانتفاع به أو لا يتمكن من قبضه والوصول إليه من نحو العقد على آبقٍ وطائر[٣٧] وأمثال ذلك، ونحو أن تكون المنكوحة أماً أو أختاً أو بعض ذوات المحارم أو مشركة غير كتابية أو معتدة[٣٨]. فإذا عقد على من هذه سبيله كان عقداً منهياً عنه. وكان النهي عنه قد تضمن فقد شرطه الشرعي أو بعض شروطه.

وربما كان ذلك الشرط متعلقاً بالمبتاع منه، نحو أن يكون ممن لا تجوز مبايعته بأن يكون طفلاً أو مجنوناً أو محجوراً عليه أو عبداً غير مأنون له في البيع.

وربما كان الشرط متعلقاً بالثمن، نحو كونه مجهولاً، ومما يتعذر قبضه وتسليمه.

هذه جملة الشروط التي يكون الإخلال بها وبعضها مفسداً للعقد، فيجب أن يتأمل حامل المنهي، فإن كانت مصادفته للمنهي عنه تخل بشروطه الشرعية أو بعضها فسد لكون الفعل غير مستكمل شروط صحته وجوازه. وإن لم تخل مصادفته للمنهي عنه بشروطه ولا بشيء منها كان قاضياً محتجاً[٣٩]. هذا هو الذي يجب الاعتماد عليه في الفصل بين ما يفسد ومالا يفسد، ولأجله قلنا: إن الصلاة في الدار المغصوبة قاضية صحيحة، وإن كانت معصية منهياً عنها، لأن

---

(٣٦) في المخطوط (وخنزير وما لا يصلح)

(٣٧) يريد بذلك عبد آبق أو طائر في الهواء مما لا يقدر على تسليمه.

(٣٨) في المخطوط عطف الأربعة المتقدمة (بالواو) ومجيء الواو بمعنى «أو» شاذ.

(٣٩) هكذا في المخطوط، ويعني به كون الفعل مجزئاً إن كان عبادة لا يحتاج إلى قضاء أو إعادة.

كونها معصية لا يخل بشيء من شروطها الشرعية.

ص٣١٥ وسنتكلم على من قال من القدرية / وغيرهم أنها تقع مخلاً فيها بنية التقرب والوجوب لكونها منهياً عنها، ولأجله -أيضاً- قلنا: إن عقد البيع والنكاح وقت النداء والخطبة ماضٍ[٤٠] صحيح، وإن كان عصياناً قبيحاً وتركا للواجب، لأنه غير مخل بشروط البيع الشرعية. ولا بشيء منها. لأنه بيع مالكٍ يجوز بيعه لمشتهٍ تصح مبايعته بثمن معلوم وحصول الافتراق بالأبدان والأقوال إلى غير ذلك من الشروط، وكونه معصية قبيحاً لم يُخل بشيء من شروط البيع من حيث صحته[٤١]، فيجب تنزيل الأمر في ذلك على ما أومأنا إليه في هذا الباب.

فصل: وقد زعم كثير ممن تكلم في هذا الباب أن الفرق بين ما يفسد من المنهي عنه، وبين ما لا يفسد أن الذي يفسد من ذلك كل فعل محرم يتوصل به إلى استباحة محرم قد جعل الشرع أصله على التحريم، وممن قال هذا الشافعي رحمه الله وكثير من أتباعه.

قال: وما ليس هذه سبيله من المنهي عنه فإنه لا يفسد، وهذا من قول الشافعي[٤٢] يدل على أنه كان لا يعتقد أن ظاهر النهي عن الشيء يدل على فساده، لأنه لو كان ظاهره وموضوعه يدل على ذلك ويوجبه لم يفرق الحال عنده ولم يحتج في دلالته على ذلك إلى أمرٍ يقارن كونه نهياً.

فإن قال قائل: فخبرونا عما فصل به بين ما يفسد من النهي عنه وما لا يفسد هل هو صحيح عندكم أم لا؟

---

(٤٠) في المخطوط (ماضي).

(٤١) ذهب الحنابلة لعدم صحة البيع بعد النداء والإمام على المنبر. قال في منار السبيل ٩ / ٣١٠ «ولا يصح البيع ممن تلزمه الجمعة بعد ندائها الذي عند المنبر، وكذا لو تضايق وقت المكتوبة» وقال ابن عبد البر في الكافي ص٧٠: «وقيل: لا يجوز البيع من وقت جلوس الإمام على المنبر حتى تصلى الجمعة»

(٤٢) انظر الرسالة للشافعي من ص٣٤٣ - ٣٥٥ . فما نقله هنا موجود بمعناه. ولفظه في الرسالة: «والحالات التي أوتي بالنكاح فيها على ما وصفت أنه يجوز النكاح».

قيل له: لا، بل يجب أن يعتبر المحرَّم الذي يتوصل به إلى استباحة محرَّم هل يؤثر في شروطه الاستباحة له أم لا؟ فإن أثَّر في شروطه أو بعضها بطل وفسد لكونه مخلاً بذلك، وإن لم يخل بالشروط مع كونه محرماً يتوصل به إلى استباحة محرم صح ونفذ. ولهذا صح البيع والنكاح الواقعان وقت الخطبة، وتضيق فرض الصلاة وإن كانا تركا للصلاة المفروضة وكانا قبيحين ومعصيتين، فهذان فعلان محرمان يتوصل بهما إلى استباحة مالٍ وفرجٍ أصلهما على التحريم والحظر في حكم الشرع وإن كانا ماضيين. وكذلك سبيل نكاح الشغَار في أنه محرَّم في[٤٣] الشرع وإن كان عند قوم من الفقهاء إنه صحيح[٤٤] وإن توصل به إلى استباحة فرج / محرم ممنوع لأنهم[٤٥] زعموا إنما يؤثر في الصداق. ص٣١٦
فيكون صداقاً وعوضاً لا تملك الانتفاع به[٤٦] المعقود عليها. قالوا: ولو أن تَرْكه الصداق جُملةً لم يمنع عدم ذكره وتسميته من صحة[٤٧] العقد. وكذلك إذا ذُكر شيء لا يصح تملكه والانتفاع به، نحو جعل البضع مهراً على البضع، وجعل المهر خمراً أو خنزيراً، وأمثال ذلك، لأن فساد المنهي -زعموا- ليس بأكثر من عدم ذكره. وليس القصد هذه المسألة. وإنما ضربنا بذلك مثلاً، فوجب أن يكون الاعتماد[٤٨] في الفرق بينهما على ما قلناه وفصلنا به.

---

(٤٣) في المخطوط (ثم).

(٤٤) نكاح الشغار: «هو أن يُنكح كل رجل صاحبه وليته على أن بضع كل واحدة صداق الأخرى، ولامهر سوى ذلك». قال ابن قدامة في المغني ٦ / ٦٤١: قيل إنه سمي بذلك لقبحه تشبيهاً برفع الكلب رجله ليبول. وذهب أحمد ومالك والشافعي وعمر بن الخطاب وزيد بن ثابت إلى أنه فاسد يفرق فيه. وذهب عطاء وعمرو بن دينار ومكحول والزهري والثوري إلى صحته مع فساد التسمية ووجوب مهر المثل.

واختلفوا فيما لو سُمي صداق لكل منهما قال الشافعي بصحة العقد ونقله ابن قدامة عن أحمد أيضاً وارتضاه وجزم الخرقي بعدم صحته.

(٤٥) في المخطوط (لأن).

(٤٦) في المخطوط (والتملك به) وهي زائدة.

(٤٧) في المخطوط (بصحة) بدل (من صحة).

(٤٨) في المخطوط (الاعتماد).

فصل: وقد فصل بعض المتكلمين في هذا الباب بين ما يفسد من المنهي عنه، وما لا يفسد. فإن قالوا: الذي يفسد من ذلك ما كان النهي عنه (ليس)[٤٩] يخص الفعل ويرجع إليه. وأما ما عدا ذلك فإنه لا يفسد، وهذا -أيضاً- باطل[٥٠]، لأنه ليس بصحيح، لأنه متى حصل الإخلال بشروط الفعل الشرعي أو بعضها فسد على ما بيناه سواء كان الشيء يرجع إلى الفعل ويخصه أو إلى شيء سواه.

---

(٤٩) وجود (ليس) يفسد المعنى، فتعطي نقيض المراد. ولذا فهي زائدة.

(٥٠) هذا التقسيم ذكره العلائي في تحقيق المراد ص٢٨٨ نقلاً عن ابن برهان. ومثل لما يخص الفعل بالصلاة في البقعة النجسة. ومثل لما لا يخصه بالصلاة في الدار المغصوبة.

بـــاب

القول في الصلاة في الدار المغصوبة، وهل هي محرمة أم لا؟

والذي عندنا في ذلك أن إجزاءها إجماع من سلف الأمة. ثم حدث بعد ذلك قول لا يعتد به سنذكره من بعد. وأول فصول القول في هذه المسألة القول في أنها من مسائل الاجتهاد التي يسوغ الخلاف فيها. ويقال: إن كل مجتهد فيها مصيب أو مخطيء الحق فيها معذور(١) والإثم عنه موضوع، وأن التقليد فيها سائغ أم لا(٢)؟.

فبعض الناس يقول: إنها مسألة اجتهاد، وأهل التحصيل لعلم هذا الباب ممن قال تجزيء. أو قال لا تجزيء منكرون كونها مسألة اجتهاد، وبهذا نقول.

والدليل على ذلك أن كل من قال: إنها مجزئة صحيحة يقول إنها مسألة إجماع من السلف وأن مخالفة الاجماع خطأ مقطوع به على الله سبحانه لا يجوز القول به(٣). والقائلون بأنها لا تجزيء يقولون إنها ليست مسألة اجتهاد

---

(١) في المخطوط (معذوراً).

(٢) ينبني على القول بأنها مسألة اجتهادية الخلاف في أن كل مجتهد فيها مصيب أو أن المصيب فيها واحد، ولكنه معذور. وبناء على القول بأنها مسألة اجتهادية يلزم جواز التقليد فيها. ولكن الباقلاني نفى أن تكون مسألة اجتهادية، وقرر أن مستند القول فيها هو الإجماع، ولذا فهي مسألة قطعية عنده.

(٣) قول الباقلاني إن جميع من قال إن الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة يستدل عليها بإجماع السلف كلام مخالف للواقع إذ نفى معظم الأصوليين وقوع إجماع على ذلك وفي مقدمتهم إمام الحرمين في البرهان ص٢٨٨ حيث قال: «والذي ادعاه من الإجماع لا يسلّم» وقال الطوفي في شرح مختصر الروضة ١ / ٣٦٣: وأحسب أن هؤلاء الذين ادعوا الإجماع المذكور بنوه على مقدمتين: إحداهما: مع كثرة الظلمة في تلك الأعصار عادة لا يخلو من إيقاع صلاة في مكان غصب من بعضهم. والثانية: يمتنع عادة وشرعاً تواطؤ السلف على ترك الإنكار والأمر بالإعادة، والمقدمتان المذكورتان في غاية الضعف والوهن. ولا يوجد في ذلك إجماع منقول تواتراً ولا آحاداً». ونقل ابن النجار في شرح الكوكب ١ / ٣٩٤ عن ابن قاضي الجبل قوله: «كيف تصح دعوى الإجماع وقد خالف في ذلك الإمام أحمد وهو إمام النقل وأعلم بأحوال السلف، ولا ينعقد الإجماع بدونه».

لقولهم بأن الواجب على المكلف المتعبد بالصلاة أن ينويها فرضاً ومتقرباً بها إلى الله تعالى ومؤدي بفعلها مالزمه ووجب عليه.

قالوا: والعلم بأنها معصية علم متفق عليه بين أهل الشرع لا خلاف فيه.
ص٣١٧ وذلك يمنع من وجود الاعتقاد لكونها واجبة / وقربة مؤدى بها الفريضة وينافي اعتقاد ذلك، فلا شبهة إذاً في أنها غير مجزئة ولا صحيحة، فالقائل بصحتها قائل بباطل مقطوع على فساده، وتميز له القائل بخلاف موجب النصوص وقضايا العقول، فوجب لذلك أن لا تكون من مسائل الاجتهاد على قول الفريقين[٤].

فإن قال قائل: فحجتكم أنتم على أنها ليست مسألة اجتهاد دعواكم الاجتماع على إجزائها فلم قلتم ذلك وأنها إجماع مع شهرة الخلاف في ذلك؟

يقال له: نحن لم ندع الاجماع حاصلاً في زمن الخلاف في ذلك. وإنما ادعينا إجماعاً متقدماً. والخلاف بعد تقدمه واستقراره باطل لا يعتد به.

فإن قيل: وما الدليل على ثبوت هذا الاجماع الذي تدعونه؟

قيل لهم: الدليل على ذلك أنه لا يحفظ عن أحدٍ من الصحابة ولا التابعين ومن بعدهم خلاف في ذلك إلى أن حدث المعروف بأبي شمر المرجىء واتبعه على ذلك الجبائي[٥] وابنه[٦] وقوم من شيعتيهما. وكان السلف من شيوخ المعتزلة مع باقي

---

(٤) وهذه أيضاً دعوى من الباقلاني لا برهان عليها. فلو كانت المسألة قطعية عند القائلين بعدم صحتها لما اختلفت الرواية عن الإمام أحمد رحمه الله. وقد يكون ما ذكره الباقلاني صحيحاً بالنسبة لأبي هاشم ومن قال بقوله. عدا الإمام أحمد، فإنها مسألة اجتهادية عنده.

(٥) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام. من معتزلة البصرة ولد سنة ٢٣٥ هـ، وتوفي سنة ٣٠٣ هـ، وهو على رأس الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة. درس على أبي يعقوب الشحام، ورد البصرة، وتكلم مع من فيها، ثم ورد بغداد، ثم عاد إلى العسكر. أوصى ابنه أبا هاشم أن يدفنه في العسكر فأبى إلاَّ حمله إلى جُبى، ودفنه بجوار أم أبي هاشم. له ترجمة في ملحق الفهرست لابن النديم ص٦، وباب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل ص٤٥ .

(٦) في المخطوطة (وأنه).

الأئمة من السلف والخلف على القول بإجزائها. ولما ذكر الجبائي خلاف الأمة في هذه المسألة سأل نفسه فقال: لو قال[7] قائل: إن القول بأنها صلاة مجزئة إجماع من الأمة.

قيل كيف يكون ذلك إجماعاً وأبو شمر[8] يخالف في ذلك؟ فلم يجد أحداً[9] أسند إليه هذا الخلاف إلا أبا شمر، ولا أمكنه أن يضيف ذلك إلى أحد ممن قبله من أهل السابقة أو الخمول. ولو وجد أحداً سواه لتأنس بذكره، فبان بذلك أنه إجماع قبل خلق أبي شمر، فالإجماع حجة لا يعتد بخلافٍ بعده لو اتفق لعظماء من بعدهم أو القادة، فكيف لأبي شمر ونوابت الناشئة من القدرية ومن تبعهم من أهل الظاهر[10]

فإن قال قائل: فأنتم - أيضاً - لا تقدرون[11] على رواية عن سائر الأمة بإجزائها.

قيل له: الذي يرجع إليه في تثبيت ذلك أقوى من روايةٍ الاجماع، وهو - أيضاً- وكل أحد يعلم بأن سلف الأمة وخلفها كانوا يعلمون قطعاً أن المصلي قد يصلي في الدار المغصوبة كما يصلي في غير المغصوبة، وأنه لا يكاد أن يسلم جميع المكلفين للصلاة في شرق الأرض وغربها من ذلك حتى لا يصلي أحد

---

(٧) في المخطوط (لمن) بدل (لو).

(٨) نقل ابن النجار أن الذي قال بعدم الصحة الإمام أحمد وأكثر أصحابه وداود الظاهري وأصحابه والزيدية والجبائية وأبو شمر. وقال حكاه الماوردي عن أصبغ المالكي وهو رواية عن الإمام مالك ووجه لأصحاب الشافعي.

(٩) في المخطوط (أحد)

(١٠) قال ابن حزم في إحكام الأحكام ٣ / ٦٠ «من صلى في مكان نهُي عن الإقامة فيه كمكان نجس، أو مكان مغصوب، أو في عطن الإبل، أو إلى قبر، أو من ذبح بسكين مغصوبة، أو توضأ بماء مغصوب أو بآنية فضة، أو بإناء مغصوب أو بإناء ذهب، فكل هذا لا يتأدى فيه فرض فمن صلى كما ذكرنا فلم يصل، ومن توضأ كما ذكرنا فلم يتوضأ... »

(١١) في المخطوط (لا تقدوون).

منهم إلا في ملكه أو مأذون له في الصلاة فيه. ولو كان فيهم قائلاً[١٢] بأنها لا تجزيء لم يجز في مستقر العادة أن لا يظهر خلافه. وقد يشتهر عنه. ولا أن لا
ص٣١٨ يقول لمن يراه / يصلي في دار مغصوبة لن يبلغه ذلك عنه صلاتك هذه باطلة غير مجزئة، ولا أن لا يتجاوزوا هذه المسألة مع كثرة وقوعها والبلوى بها فلما لم يظهر بينهم تشاجر في ذلك، ولا خلاف عن أحد، سيما والقائلون بأنها لا تجزيء يزعمون[١٣] أن القائل بإجزائها قد صار إلى أن المعصية فريضة واجبة. ومثل هذا مما يجب رده وإنكاره[١٤] ولا يجوز الإمساك عنه في مستقر العادة. ثبت بهذه الجملة أن القول بإجزائها اجماع من السلف. وخلاف الإجماع[١٥] باطل مقطوع بفساده، فخرج لذلك أن يكون الخلاف في هذه المسألة من مسائل الاجتهاد، ووجب بما ذكرته كون الصلاة في الدار المغصوبة محرمة لموضع الإجماع على ذلك.

فصل: فإن قال قائل: قد قلتم فيما سلف أن النهي عن الفعل إذا أخل ببعض شروطه الشرعية التي لا يَصح الفرض إلا به وجب فساده. وهذا موجود في الصلاة في الغصب لأجل اتفاق الأمة على أنه قد أخذ على المكلف أن ينوي الصلاة فرضاً واجباً، ويقصد التقرب بفعلها. وقد علم أنها معصية ومحال وجود النية لأداء الفريضة بها مع العلم بأنها معصية. فصار كونها غصباً يخل بهذا الشرط الذي لا تتم إلا به، ووجب القضاء بفسادها.

يقال إن (من)[١٦] صحح صلاة المصلي مع مشاهدته نفساً تحترق أو

---

(١٢) التقدير (شخص قائلاً)

(١٣) في المخطوط (يزعم).

(١٤) المقدمة الأولى، وهي عدم خلو العصور السابقة من غاصب مسلّم بها، ولكن المقدمة الثانية وهي عدم وجود من طلب من هؤلاء إعادة الصلاة غير مسلمة. فقد وجد ولكنه لم ينقل، بل لو لم يوجد لما ذهب الإمام أحمد لبطلان الصلاة، وهو أعلم بالنقل.

(١٥) في المخطوط (للإجماع).

(١٦) (من) إضافة من المحقق.

تغرق[١٧]. وهو متمكن من خلاصها من ذلك، ومن صحح صلاة المصلي في مكان فعلت على ظنه تلفه وهلاكه فيه ظلما، وهو قادر على الصلاة[١٨] في غيره يجب أن تكون الصلاة في هذه الأحوال فاسدة، لأنها صلاة محرمة ومنهي عنها، وإلا انتقض ذلك.

ويقال لهم: يجب على اعتلالكم أن تكون صلاة المديون والمودع، وكل من عليه حق يجب عليه الخروج[١٩] منه ويمكنه ذلك فاسدة، لأنها صلاة قد ترك بها[٢٠] قضاء الدين ورد الوديعة، واختيار ترك الواجب عصيان. فإن مروا على هذا فحسن ركوعهم، ولا نعرفه قولاً لأحد منهم. وإن مروا على قياس قولهم في ذلك فارقوا الإجماع، لأنه ليس بقول لأحد من السلف / ص٣١٩

والذي يجب الاعتماد عليه في إبطال استدلالهم على تعذر فعل نية التقرب ووجوب الصلاة في الدار المغصوبة أن يقال لهم: إنه قد وجب على المصلي ولزمه أن ينوي القربة والوجوب، وأنه إذا فعل صلاة في دار مغصوبة يعلم أن الكون فيها معصية لم تصح منه نية الوجوب، وكان الذي يفعله غير المأمور به. ولكن لم قلتم أن كونه معصية، وظاهر النهي يدل على أنه غير مجزيء، ولا واقع موقع الصحيح؟

فإن قالوا: لأنه غير الذي أمر به، فيجب بقاء المأمور به في ذمته حتى يفعله على وجه ما أمر به.

يقال لهم: ليس في نفس هذا وقع الخلاف. فلم قلتم إن وقوع الشيء غير مأمور به وظاهر النهي عنه يقتضي بقاء الفرض في ذمته وكونه غير مجزيء.

---

(١٧) في المخطوط (وتغرق)

(١٨) في المخطوط (الصلى).

(١٩) في المخطوط (بالخروج).

(٢٠) يوجد كلمتان بعد (بها) تعذرت قراءتهما، ويصح المعنى بدونهما.

وما أنكرتم أنه غير المأمور، ومما لم يصح فيه نية الوجوب. وهو مع ذلك ثابت في إسقاط الفرض مناب المأمور به لو وقع[٢١]، فلا يجدون في ذلك متعلقا.

فإن قالوا: يحتاج كونه واقعاً موقع الصحيح إلى دليل.

قيل: أجل، وما نُحله محل الصحيح إلا بدليل، وليس من هذا اختلفنا، وإنما خالفناكم في قولكم نفس كونه معصية، غير المأمور به فظاهر النهي عنه يقتضي كونه غير مجزيء. وليس الأمر كذلك، فلا يقتضي - أيضاً - كونه كذلك كونه صحيحاً مجزئاً، بل يحتاج في كونه كذلك إلى دليل، ويحتاج - أيضاً - في كونه غير مجزيء إلى دليل. فدلوا على ما ادعيتم.

ثم يقال لهم: يدل على إجزائها مع كونها معصية غير المأمور به إجماع السلف الذي وصفناه على كونها صحيحة مجزئة وإن كانت عالمة بأنها معصية قبيحة غير المأمور به. فلو كان من حق ما ينوب مناب الفرض أن يكون طاعة مأموراً به لم يجمعوا على إجزاء المعصية مع كونها واقعة موقع الصحيح.

فإن قالوا: فقد أجمعت الأمة -أيضاً- على أن غير المأمور به لا يقع موقعه.

يقال لهم: هذه غفلة. متى أجمعت الأمة على ذلك، وقد بيَّنا أنها قد أجمعت قبل حدوث أبي شمر على إجزاء هذه الصلاة مع العلم بأنها معصية، غير المأمور به / وإذا كان ذلك كذلك سقط ما اعتلوا به[٢٢]. ص٣٢٠

---

(٢١) حقيقة قول الباقلاني هو أن الصلاة في الدار المغصوبة لا تقع مأموراً بها، ولكن يسقط التكليف عند فعل الصلاة لا بها، لأنها لا تقع صحيحة. وقد عقب إمام الحرمين في البرهان ١ / ٢٨٧ على قول الباقلاني هذا بقوله: «وهذا عندي حائد عن التحصيل، غير لائق بمنصب هذا الرجل الخطير، فإن الأعذار التي ينقطع الخطاب بها محصورة. فالمصير إلى سقوط الأمر عن متمكن من الامتثال ابتداء ودواماً بسبب معصية لابسها لا أصل له في الشريعة».

(٢٢) نقاش الباقلاني هذا مبني على الإجماع الذي يزعم حدوثه من السلف قبل أبي شمر، وهذا الإجماع توهم الباقلاني حدوثه، وبالتالي فإن هذا النقاش لا يلزم به الباقلاني أحداً من خصومة. مع العلم أن الأسلوب الذي سلكه في تقرير هذه المسألة بالذات، وكذلك معظم ما تقدم في كتابه غالباً هو أسلوب المناظرة، ولذا تشعر بركاكة العبارة. وعدم الوصول للمراد بسهولة.

فإن قالوا: فيجب أن لا تكون (في)[٢٣]نية التقرب بالصلاة شرطاً في صحتها[٢٤].

قيل لهم: ليس ذلك كذلك، بل نية التقرب بها مجمع على كونها شرطاً في ملك الإنسان، وفي المساجد وما جرى مجراها، لأن الأمة متفقة على أن نية التقرب شرط في صحة الصلاة في هذه المواضع، وما أجمعوا على أنها شرط في صحة الصلاة في الدار المغصوبة، فنحن لذلك نجعلها شرطاً من حيث أجمعوا على أنها شرط، ولانقول به في الموضع المختلف فيه[٢٥]

وجواب آخر: وهو أن ماادعوه من إجماع الأمة على أن من شرط صحة الصلاة وإجزائها أن يفعل بنية الوجوب والتقرب بفعلها ليس على ما قالوه، لأن كثيراً من الأمة يقول إن المأخوذ على المصلي فعل نية الصلاة صبحاً أو ظهراً وإن لم ينوها واجبة ولم يخطر الوجوب بباله. فإذا نواها عندهم أجزأت وصحت وإن لم ينوها واجبة. فإذا كان ذلك كذلك بطلت دعواهم هذه، وإن قالوا إذا نواها ظهراً أو عصراً كان في ضمن ذلك نية الوجوب، لأنه يجب أن ينويها ظهراً واجبة.

يقال له: ليس الأمر على ما قلته، وإنما عليه أن ينويها ظهراً فقط[٢٦].

---

(٢٣) الذي يبدو لي أن (في) زائدة.

(٢٤) في المخطوط (صحته).

(٢٥) هذا كلام غريب. فاعتراف الباقلاني بوجود صلاة لا ينوى فيها التقرب لله يتنافى مع أصول هذا الدين البدهية.

(٢٦) قال ابن قدامة في المغني ١ / ٤٦٥ «فإن كانت الصلاة مكتوبة لزمته نية الصلاة بعينها، ظهراً أو عصراً. واختلف أصحابنا في نية الفرضية. فقال بعضهم: لا يحتاج إليها لأن التعيين يغني عنها. وذهب ابن حامد والخرقي إلى أنه لابد من نية الفرضية». وقال أبو اسحاق الشيرازي في المهذب ٧٧/١:«فإن كانت الصلاة فريضة لزمه تعيين النية فينوي الظهر أو العصر لتتميز عن غيرها، وهل يلزمه نية الفرض فيه وجهان». وقال ابن رشد في المقدمات الممهدات ١ / ١٥٥ «وذلك يحتوي على أربع نيات وهي: اعتقاد القربة، واعتقاد الوجوب، واعتقاد القصد إلى الأداء، وتعيين الصلاة». ولكنه قال هذه صفة الإحرام على أكمل أحواله. فإذا سهى عن غير تعيين الصلاة صحت صلاته.

فإن قالوا: فلا بدَّ على كل وجه من أن ينويها طاعة مأموراً بها.

قيل لهم: ليس الأمر كذلك، لأننا قد أوضحنا حصول إجماع سلف الأمة على إجزاء هذه الصلاة، وإن لم يصح فيها على قولكم نية الوجوب والطاعة والتقرب مع العلم بأنها معصية حرام، وإذا كان ذلك كذلك كان الإجماع السابق على ما قلناه، فبطل لدعواكم هذه.

فصل: فإن قيل: فأين تجب عليه نية الوجوب وتكون شرطاً لصحة الفرض؟

قيل: فيما يبتدىء به من الصلاة في ملكه، والمأذون له في الصلاة، العالم بأن كون بعض أركان الصلاة معصية يختل التقرب بجملتها، لأنه إنما تصح نية الوجوب في هذه الصلاة. وفيمن هذه حاله. وأما إذا صلى في الغصب من
ص٣٢١ الأرض ومالا يصح له فريضة فيه، ووقعت ممن لا يعلم أنه / لا يصح التقرب ونية الوجوب بجملة فعل جزء حرام لم تكن نية الوجوب شرطاً لوقوعها فكانت معصية غير المأمور بها، وغير متأتٍ فيها نية الوجوب. وكانت مع ذلك واقعة موقع الفرض المأمور به ومسقطة له. وإذا كان ذلك كذلك سقط ما بنوا عليه.

ومما يبين صحة هذا القول إنه لو شرع من لم يبلغ الحلم في صلاة الظهر وقد نواها ظهراً، ثم بلغ في الركعة الرابعة لكانت صلاته عند أكثر الأمة ماضية صحيحة[٢٧]، ولذلك لو صلى أول الوقت، وقد نواها ظهراً، ثم بلغ في وسطه وآخره لكانت عند كثير من الفقهاء ماضية مجزئة[٢٨]، وإن لم يصح ممن لم يبلغ نية الوجوب فيها والتقرب بفعلها للعلم بأنه غير مكلف ولا مفروض عليه شيء.

---

(٢٧) قال أبو اسحاق الشيرازي في المهذب ١ / ٥٨: «فإن دخل في الصلاة ثم بلغ في أثنائها قال الشافعي رحمه الله أحببت أن يتم ويعيد، ولا يتبين لي أن عليه الإعادة» ويمثله نقل عن الأستاذ أبي إسحاق.

(٢٨) وقال الشيرازي في المهذب ١ / ٥٨: «وعلى هذا لو صلى في أول الوقت ثم بلغ في آخره أجزأه ذلك عن الفرض، لأنه صلى صلاة الوقت بشروطها فلا يلزمه الإعادة». ونقل عن ابن سريج لزوم الإعادة. ونقل ابن قدامة في المغني ١ / ٣٩٩ : «لا يلزمه إعداتها». ونقله أيضاً عن أبي حنيفة.

وإنما أجزأت عنه لأنه نواها ظهراً. فبان أنه (ليس)[٢٩] من شرط صحتها نية الوجوب، وإنمايكفي أن ينويها ظهراً أو عصراً وبطل ما ادعوه.

وجواب آخر يُبطل ما اعتمدوا عليه من ذلك. وهو اتفاق الكل على أن الأكوان في الدار المغصوبة ليست هي جميع أجزاء الصلاة وجملتها، وإنما هي ركن من أركان الصلاة. وفي الناس من يقول الصلاة هي التكبير والقراءة، والإسم لها دون القيام، ولا أقل من أن تكون الصلاة جملة الأركان. لأنه لو قام وركع وسجد بعد تكبير وتوجه وقراءة وتشهد، وكل ماهومن أركانها سوى الأكوان لم يجزئه. ولو فعل التكبير والقراءة والذكر الواجب في الصلاة ولم يفعل القيام والركوع والسجود لم يكن مصلياً. فوجب أن تكون الصلاة جملة أجناس أفعال مختلفة، منها الأكوان المتعلقة، نحو صاحب الدار، ومنها وجوب تكبير وقراءة وتشهد وأشياء من أفعال القلوب ليست بغصب لصاحب الدار، ولا منعٍ له من حق، ولا تعلق له في حظر شيء منها والمنع منه. وإذا كان ذلك كذلك صحت نية التقرب والوجوب بفعل جملة الصلاة، وإن كان[٣٠] منها جزء لا يصح التقرب به لو انفرد عن باقيها،وليست نية الوجوب مقصورة على الأكوان دون باقي الأفعال. ولو أفرد الأكوان والقيام والركوع والسجود والجلوس بنية الوجوب دون باقي أبعاض الصلاة لم يجز دون أن ينوي جملتها فريضة لله سبحانه. وإذ كان ذلك كذلك صح وجود[٣١] نية وجوب جميعها. وإن / كان فيها جزء لا يصح إفراده ص٣٢٢
بنية الوجوب، والنية غير مقصورة عليه. وأكثر الناس لا يعلم أنه لايصح التقرب بجملة فعل فيه جزء غير مأمور به، ولا يخطر هذا بباله، بل يتقرب بجملة الصلاة وينويها، فتصح لذلك منه نية الوجوب. هذا على أن العالم منا بأن الأكوان في الدار من جملة الصلاة معصية يجد في نفسه صحة فعل نية وجوب الصلاة،

---

(٢٩) سقط من المخطوط (ليس).

(٣٠) في المخطوط (كانت).

(٣١) (وجود) استدركها الناسخ.

وإن كان فيها جزء حرام[٣٢] لا يقصد بنية الفرض.

وقولهم: إنه لا يتأتى من عالم أو عامي نية وجوب الصلاة مع علمه بوقوعها في الغصب باطل. وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قالوه من كل وجه صحة الصلاة في الدار المغصوبة.

فصل: ويقال لمن اعتل بهذه العلة من المعتزلة، كيف يسوغ للمرء إدعاء إجماع الأمة على أن من شرط الصلاة المفروضة نية الوجوب، وإنها إن عريت منها فسدت ولم تجز. وأنتم خاصة تزعمون أنه لا يصح من أحدٍ تلبس بفعل تعبد به أن ينويه واجباً، لأنه لا يعلم أنه متعبد به لتجويزه أن يعجز ويخترم قبل امتثاله، وكيف يصح منه أن ينويه، وهو لا يعلم وجوبه عليه، ويجوز أن يكون الله سبحانه غير متعبِّدٍ به. وإنما لا نأمن عندكم أن يكون واجباً. وهو لو نوى أنه يفعل صلاة لا نأمن أن تكون واجبة لم تجزئه حتى ينويها واجبة، ومحال على أصولكم صحة نية وجوبها قطعاً مع تجويز كونها غير واجبة واخترام المكلف قبل امتثالها. وإذا كان ذلك لم يصح على أصولكم خاصة أن يقال إن من شرط صحة الفرض أن ينويه فرضاً واجباً، وبطل ما أصَّلتم على أوضاعكم بطلانا بَيّنا.

وهذه الطرق هي التي يصح إبطال اعتلال القوم بها دون ما يظنة أكثر الفقهاء ممن لَم[٣٣] يحصِّل علم هذا الباب.

فإن منهم من توصل من عند نفسه إلى القدح في هذه الدلالة بأن قال: إنما لم تبطل الصلاة في الدار المغصوبة، لأجل أن الصلاة منفصلة من الغصب، وهي جنسٌ غيره، لأن الغصب - زعم - متناول لنفس الدار وذوات أبعاضها وأجزائها. والصلاة فعل المصلي وهي أعراض، ومقدورة له وموجودة بذاته فهي لذلك غير المغصوب عليه. فوجب أن لاتكون الصلاة من الغصب في شيء / وأن ص٣٢٣
تقع مجزئة وإن فعلت في دار مغصوبة.

---

(٣٢) في المخطوط (جزءاً حراماً).

(٣٣) (ممن لم) مكررة في المخطوط.

وهذا بعيد ممن توهمه من قبل أن الغصب إنما غصب ملك صاحب الدار وحقه فيها، وهو إنما يملك التصرف فيها وفعل الأكوان على أرضها وسقوفها وهوائها المسامت لها، ولا يملك نفس أجزائها. وكذلك قولنا إنه يملك العبد والأمة، ويملك بضع زوجته والمبيع بعقد البيع والنكاح إنما نعني به أنه يملك الانتفاع والتصرف في ذلك على حدٍ ورسمٍ له دون السرف والتجاوز فيه. فأما ذوات الأجسام فملك لله سبحانه دون سائر خلقه. والقدرية تزعم أن ذوات الأجسام الحادثة والباقية ليست بملك لله، ولا لأحدٍ من خلقه من حيث كانت موجودة(٣٤) وكأن الملك للشيء بمعنى القدرة عليه فالموجود يستحيل عندهم كونه مقدوراً لله سبحانه أو لأحدٍ من خلقه. ولما كان القديم مالكاً للعالم قبل خلقه وفي حال عدمه. لأنه مقدور في تلك الحال. فإذا حدثت وبقي خرج في الحالتين عن ملكه وملك كل أحد(٣٥) وإن كنا قد بينا فساد هذا القول في غير موضع. وإنما ذكرنا ذلك لنعرِّف بصاحب الدار إنما يملك التصرف فيها وفعل(٣٦) الأكوان في جهاتها ووضع متاعه ورحله فيها. وإذا كان ذلك كذلك وكانت الصلاة في الدار المغصوبة من جملتها كون المصلي فيها وقيامه وركوعه وسجوده على صفحة قرارها وفي هوائها وجب أن تكون أكوانه غصباً لصاحبها، ومنعاً له من أن يكون بحيث هو، ومن ترك متاعه في مكان الغاصب المصلي فيها ولو لم يكن عاصياً بقعوده في تلك الأماكن وقيامه وركوعه وسجوده

---

(٣٤) قال الزمخشري في الكشاف ٤ / ٦٤ في تفسير قوله تعالى: ﴿وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه﴾ الحديد: ٧ «الأموال التي في أيديكم إنما هي أموال الله بخلقه وإنشائه لها، وإنما مولَّكم إياها وخولكم الاستمتاع بها، وجعلكم خلفاء في التصرف فيها، فليست هي بأموالكم في الحقيقة، وما أنتم فيها إلا بمنزلة الوكلاء والنواب».

(٣٥) ذكر إمام الحرمين في الإرشاد ص١٩٨ ما يوافق هذا عن المعتزلة حيث قال: «ذهبت المعتزلة إلى أن الحادث في حال حدوثه يستحيل أن يكون مقدوراً للقديم والحادث وهو بمثابة الباقي المستمر، وإنما تتعلق القدرة بالمقدور في حالة عدمه. وقالوا في طرد ذلك يجب تقديم الاستطاعة على المقدور، ويجوز مقارنة ذات القدرة حدوث المقدور من غير أن تكون متعلقة به حال وقوعه».

(٣٦) (وفعل) مكررة في المخطوط.

وجلوسه. وإن كان مانعاً به لصاحبها من التصرف بحيث هو أوجب لو ترك الغاصب في ذلك المكان عدلاً وملأ الدار بالأعدال[٣٧] أن لا يكون غاصباً، وإن منعه بما وضعه فيها من الانتفاع بها والتصرف فيها. وهذا ما لا يقوله أحد، وثبت أنْ الغصب هو غصب منافع الدار، ومنع مالكها من الأكوان والتصرف فيها، فكل ما منع صاحب الدار من التصرف في مكان من أرضها أو ما سامت أرضها من هوائها فإنه غصب له ومنع من حقه.

ويبين ذلك أن الإنسان لو مدَّ سطحاً وقراراً لعلوٍ يسامت داراً[٣٨] لغيره وغرضه ليس تملك له، وجعل عماد ذلك السقف وأساطينه[٣٩] في ملك نفسه
لوجب باتفاق كونه / ظالماً وغاصباً بذلك ومانعاً لصاحبها من التصرف في ص٣٢٤
هوائها وحدها المسامت لساحتها. وكل هذا يوضح أن الغصب إنما هو غصب التصرف والمنافع[٤٠] التي يملكها رب الدار دون ذوات الأجسام، فبطل ماظنه المتعلق بذلك.

فصل: وقد قال بعضهم: إنما صحت الصلاة في الدار المغصوبة، لأنه لابدَّ للمصلي من قرار يقف عليه ويركع ويسجد فجازت صلاته. وإن كان مستقراً فيها علي ملك[٤١] غيره.

وهذا – أيضاً – بُعدٌ وغفلة من المتعلق به، لأنه وإن احتاج إلى قرار فقد أُمر بأن يجعل قراره في ملكه أو مأذون له في الاستقرار عليه. فأما أن يجعل قراره في أملاك الغير فمحرم[٤٢] بإجماع، كما أنه يحتاج إلى طهارة وستر عورة.

---

(٣٧) العِدل بالكسر نصف الحمل، والجمع أعدال وعدول، كما في القاموس المحيط ص١٣٣٢ وقال ابن فارس العِدل بالكسر هو الذي يعادل في الوزن والقدر.

(٣٨) في المخطوط (دار).

(٣٩) جمع أسطوانة، وهو لفظ معرب، المصباح المنير ١ / ٢٧٦ .

(٤٠) في المخطوط (والمانع).

(٤١) في المخطوط (ذلك).

(٤٢) في المخطوط (فمجزئ) والسياق يقتضي كونها ما أثبته.

وكذلك لا يحل له غصب ثوب غيره وما به يستر عورته، وسيما إذا كان له غنى ومندوحة عن ذلك فبطل ما قالوه.

فصل: وقد حاول – أيضاً – بعض الفقهاء الجواب عما قالوه، والاستدلال على صحة الصلاة في الدار المغصوبة بأن قال: إن الصلاة في الدار المغصوبة طاعة لله عزّ وجل، وهي نعم منفصلة من الكون في الدار وغير له. قال: بدلالة أنه قد يفعل الكون في الدار وإن لم يكن مصلياً فيها، ويكون في الدار المغصوبة ويفعل الكون فيها من لا يكون مصلياً فيها بأن يصلي في غيرها. قال: فثبت أن الكون في الدار غير الصلاة فيها.

وقد كان من حق هذا الكلام أن لا يُتشاغل بذكره والنقض له لظهور فساده وخطأ قائله عند جميع محصلي علم هذا الباب من سائر المتكلمين. لأنه وإن جاز أن يكون فيها ولا يكون مصلياً بأن يكون مصلياً في غيرها، فإنه لا يجوز أن يكون مصلياً إلا بفعل الكون فيها. وإن جاز أن يفعل الكون فيها من لا يكون مصلياً له. وهذابمثابة من قال إن القعود في الدار المغصوبة وعلى صفحتها ليس هو الكون فيها، لأنه قد يكون فيها من ليس بقاعد بأن يكون قائماً أو مضطجعاً أو ماشياً(٤٣)، وقد يكون فيها من يفعل قعوداً في غيرها، فيجب أن يكون الجلوس في الدار غير الكون فيها. وهذا بُعْدٌ عظيم من متوهمه.

وكذلك فلو قال قائل: الكون ليس بحركة، لأنه قد يكون الكائن غير متحرك
بأن يكون ساكناً بسكون أيضاً، لأنه قد يكون / كائناً غير ساكن بأن يكون ص٣٢٥
متحركاً، فيجب أن تكون الأكوان غير الحركة والسكون، وهو أيضاً بمثابة من قال: إن الكون ليس هو السواد والبياض والحمرة والألوان الخمسة، لأنه قد يكون المتلون غير أسود بأن يكون أبيض، وبمثابة من قال: إن الصلاة ليست بطاعة، ولا قربة لأنه قد يكون مطيعاً متقرباً من ليس بمصلٍ(٤٤)، وقد يصلي من

(٤٣) عطف الناسخ الأسماء الثلاث بالواو. ومجيء الواو بمعنى (أو) لا يسلم به كثير من أهل اللغة.
(٤٤) في المخطوط (بمصلي).

لا تكون صلاته قربة إلى الله سبحانه، فيجب أن تكون الطاعة والقربة بالصلاة غير الصلاة. وكل هذا بُعدٌ ممن توهمه، وذهابٌ عن التحصيل.

ويقال لهم: إذا قلتم إن صلاة المصلي في الدار غير أكوانه فيها، فاذكروا لنا ما الأكوان فيها، وماهو القيام والركوع والسجود الذي هو غير الكون. فلا يمكن عاقل أن يذكر في ذلك شيئاً يكون شبهة في هذا الباب.

فصل: ولو كان الكون في الدار القيام والركوع والسجود والجلوس فيها، ومخالف لجنس هذه الأفعال لكانت لابدٌ أن تكون مثل الأكوان فيها أو ضدها أو خلافها.

فلو كانت مثلها لاستغنى بالقيام والجلوس فيها عن وجود كون له فيها، لأنهما من جنس الكون.

ولو كانا خلافين ضدين لاستحال أن يكون الكائن في الدار مصلياً فيها، لأن ذلك يوجب اجتماع الأضداد، وذلك محال.

ولو كانا خلافين لصح وجود الصلاة في الدار مع ضد الكون فيها، الذي هو كون في غيرها، وأن يوجد الكون فيها مع ضد القيام والجلوس فيها. وضد ذلك كون في غيرها. وذلك يوجب أن يوجد بالمصلي كونين في مكانين معاً.وهذا بعدٌ ممن صار إليه، فثبت بذلك بطلان القول. وفي الذي اعتمدنا عليه في إبطال اعتلالهم كفاية وغنى عن هذه التلفيقات الباطلة، وبالله التوفيق.

ويليه المجلد الثالث ويبدأ بالقول في العموم والخصوص.

الفهارس

أولاً: فهرس الآيات القرآنية

سورة البقرة

سورة آل عمران

سورة النساء

سورة المائدة

سورة الأنعام

سورة الأعراف

سورة الأنفال

سورة التوبة

سورة الحجر

سورة النحل

سورة الإسراء

سورة طه

سورة الحج

سورة المؤمنون

سورة النور

سورة الزمر

سورة الدخان

سورة الفتح

سورة الطور

سورة الرحمن

سورة المجادلة

سورة الحشر

سورة الجمعة

سورة التغابن

سورة الطلاق

سورة التحريم

سورة المزمل

سورة المدثر

سورة الإنسان

سورة المرسلات

سورة الشرح

سورة البينة

سورة الزلزلة

ثانياً: فهرس الأحاديث والآثار مرتبة حسب ورودها في النص

ثالثاً: فهرس الأعلام

رابعاً: فهرس الفرق والطوائف

خامساً: فهرس الكتب الواردة في النص

سادساً: فهرس الموضوعات

الكلام في الأوامر ٥ - ٣١٦

التقريب والإرشاد

(الصغير)

للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني

المتوفى سنة ٤٠٣ هـ

قدم له وحققه وعلق عليه

الدكتور عبد الحميد بن علي أبو زنيد

الجزء الثالث

مؤسسة الرسالة

بسم الله الرحمن الرحيم

قال بدر الدين الزركشي في مقدمة البحر المحيط:

" وكتاب التقريب والإرشاد للقاضي أبي بكر، هو أجل كتاب صنف في هذا العلم مطلقاً ".

وقال أيضاً :

(حتى جاء القاضيان : قاضي السنة أبو بكر بن الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسعا العبارات وفكا الإشارات، وبيّنا الإجمال، ورفعا الإشكال واقتفى الناس بآثارهم، وساروا على لاحب نارهم، فحرروا وقرروا وصوّروا، فجزاهم الله خير الجزاء) .

التقريب والإرشاد

(الصغير)

٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الطبعة الأولى

١٤١٨هـ / ١٩٩٨م

مؤسسة الرسالة
للطباعة والنشر والتوزيع

وطى المصيطبة
شارع حبيب أبي شهلا
بناية المسكن
تلفاكس: (٩٦١١)
٨١٥١١٢ ـ ٣١٩٠٣٩ ـ ٦٠٣٢٤٣
ص.ب: ١١٧٤٦٠
برقياً: بيوشران
بيروت ـ لبنان

Al-Resalah
PUBLISHERS
BEIRUT
LEBANON
Telefax: (9611)
815112 - 319039 - 603243
P.O. Box: 117460
E-mail:
Resalah@cyberia.net.lb
Web Location:
Http://www.resalah.com

باب
القول في العموم والخصوص

إن قال قائل : خبِّرونا ما العام وما الخاص وما حدُّهما؟ قيل له : أما العام فهو «القول المشتمل على شيئين فصاعداً»[(١)] :

والدليل على ذلك أن العموم في اللغة هو الشمول. ولذلك يقال عممتُ الجماعة بالبر، وعممتُ زيداً وعمراً بالعدل والمدح، وعممتُ البلدة والعشيرة.

فكل قول اشتمل على شيئين فصاعداً فإنه عام فيما اشتمل عليه. ويجب إذا كان ذلك كذلك أن يكون العام ما اشتمل/ عليه[(٢)] شيئين. وأوسعه وأعمه ما يتناول ٣٢٦
جميع الجنس على الاستيعاب والاستغراق[(٣)]، وأن يكون ما بينهما عام من وجه وخاص من وجه. فيكون عاماً من حيث اشتمل على ما يتناوله من الأعيان

---

(١) يظهر من تعريف الباقلاني للعام أنه يرى أنّ العموم من عوارض الألفاظ حقيقة، وإنما يستعمل في المعاني والأفعال مجازاً. وهذا ما أفرد له الباب التالي. وقد عرَّف الغزالي العام بما يقارب تعريف الباقلاني حيث قال : «هو اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً»، ولكنه احترز عن بعض ما يمكن أن يرد على حد الباقلاني فأبدل «القول» باللفظ الواحد احترازاً عن مثل ضَرَبَ زيدٌ عَمْراً حيث تشمل اثنين لكن بلفظين. وقال من جهة واحدة حتى يخرج دلالة اللفظ المشترك على معانيه أو دلالة اللفظ الذي له حقيقة ومجاز لأنه يدل من جهتين.

وبقريب منه عرفه ابن برهان في الوصول ٢٠٢/١. وينظر تعريف العام عند الأصوليين: المنخول ص١٣٨ وارشاد الفحول ص١١٢ والإحكام للآمدي ٥٤/٢ والمسودة ص٥٧٤ ونهاية السول مع البدخشي ٥٦/٢ والمحصول ٥١٣/٢/١ وجمع الجوامع مع البناني ٣٩٩/١ والمعتمد ٢٠٣/١ والتمهيد لأبي الخطاب ٥/٢ وروضة الناظر ص٢٢٠ والميزان للسمرقندي ص٢٥٧ وأصول السرخسي ١٢٦/١.

(٢) الصواب (على) بدل عليه .

(٣) عقد السمرقندي في الميزان ص٢٥٥ مسألة يبين فيها هل شرط العموم الاستغراق أو الاجتماع فقط. ونقل عن الجصاص وأبي زيد اشتراط الاجتماع والكثرة دون الاستيعاب. ونقل عن مشايخ العراق أنهم اشترطوا الاستيعاب. وبين مدى تأثير هذا الاختلاف على وضع حدٍ للعام.

والأزمان، وخاصاً من حيث لم يتناول مما يقع عليه الإسم أكثر من ذلك القدر.

فأما الخاص: فمعنى وصفه بذلك أنه قول واقع على شيء أو أشياء مما يتناوله الإسم في وضع اللغة، أو مما يصح وضعه له وإجراؤه عليه، أو بعض ما يكون الإسم متناولاً له أو لغيره فلذلك كان قولهم اضرب زيداً[٤] خاصاً في زيد دون غيره. رقولهم اضرب الزيدين خاصاً فيهما[٥] دون العمرين وغيرهما من الزيدين. وقولهم أذل المشركين خاصاً لوقوعه عليهم دون المؤمنين.

وقد يكون الخاص من الخطاب خاصاً لتناوله بعض من يجري عليه الإسم، ويكون خاصاً لتناوله ما يقع عليه الاسم دون غيره ممن يكون يصح وقوعه في أصل الوضع عليه. فقولهم اضرب الرجل واضرب زيداً خاص[٦] في بعض الزيدين وبعض الرجال، وكذلك الرجلين والثلاث والعشرة، وهو لذلك خصوص في بعض من يصح أن يجري الإسم في أصل الوضع عليه، وبعض من يصلح تناول الإسم له ولغيره بعد التواضع عليه. وقولهم اقتل المشركين وعظم المؤمنين خاص في المؤمنين والمشركين لتناوله لفريق دون فريق ممن له ولغيره اسم يعمهما. فهو قوله العلماء ذوو الألباب والناس وما جرى مجراه، أو لبعض ما كان يصح وضع الإسم له وجريانه عليه، ولا يمكن أن يذكر في حد كون الخطاب عاماً وخاصاً شيئاً سوى ما ذكرناه من جميع صفات الكلام التي يشركه فيها مالا يوصف بأنه عام ولا خاص.

فإنّ قال قائل: أفيجوز على هذا الأصل أن يقال إن العام خاص وأن الخاص عام، وأن المعموم مخصوص؟.

قيل له: لا يصح أن يقال ذلك إلا على الأصل الذي فسرناه من القول العام الشامل لأمور خاص فيها على تأويل أنه متناول لها وحدها دون ما عداها، فيكون

---

(٤) في المخطوط (زيد).

(٥) في المخطوط (خاص فيهم).

(٦) في المخطوط (خاصاً).

عاماً فيما تناوله واشتمل عليه/ وخاصاً من حيث لم يتناول غيره مما يلحقه الإسم، أو مما كان يجوز في أصل الوضع إجراء الإسم عليه، أو ما يصلح أن يكون الإسم متناولاً له ولغيره، فإن أريد بوصف القول قائم خاص، وأنه معموم مخصوص هذا المعنى، فذلك صحيح. فأما القول بذلك على ما يذهب إليه مثبتو العموم(٧) الذي هو استغراق الجنس، فإنه ليس بصحيح على التحقيق، ولا مستمر إلا على أصل أهل الخصوص، ولا على مذهب القائلين بالوقف، ولا على مذهب أصحاب العموم، وذلك أن أصحاب الخصوص يزعمون أنّ قولنا المشركون ومشركون ونحوه من الجموع المعرفة والمنكرة(٨) موضوعة للخصوص الذي هو أقل الجمع، وليس بمفيد للعموم والاستغراق، فكيف يصفونه بأنه عموم وأنه مخصوص، وهو ليس بعموم. ٢٢٧

وأما أصحاب الوقف فإنهم يقولون : إنه لفظ مشترك متردد بين العموم والخصوص وصالح لهما، فإذا استعمل في أحدهما بقرينته كان حقيقة فيه، وليس هو في الأصل موضوع لأحدهما، فكيف يقولون إنه عموم مخصوص؟.

وأما القائلون بأنه موضوع في الأصل لاستغراق الجنس، فإذا أريد به البعض وقصر إليه به فصورته بحالها لم تتغير، ولا خرجت عن أن تكون موضوعة في الأصل للاستغراق، وإنما تستعمل في البعض بقرينته وقصد المتكلم بها إلى بعض ما وضعت له لا نص موضوعاً لذلك البعض، وهو إذا استعملها فيه كان متجوزاً باستعمالها في غير ما وضعت له، فيجب لذلك أن يكون المراد بقولهم إنه

---

(٧) أهل العلم في إثبات ألفاظ للعموم على ثلاثة مذاهب رئيسة؛ فمنهم من يرى وجود ألفاظ موضوعة للعموم، وهم الكثرة من العلماء.

ومنهم من قال لا يوجد ألفاظ خاصة بالعموم بل هي حقيقة في أقل الجمع، وهم الذين سماهم الباقلاني أصحاب الخصوص.

ومنهم من قال بالوقف على أنّ هذه الألفاظ الذي اعتبرها قوم أنها للعموم هي ألفاظ مشتركة بين أقل الجمع والاستغراق، ولا تحمل على أحدهما إلا بقرينة تعين أحدهما. وعلى رأس هذه الطائفة أبو بكر الباقلاني. كما سيظهر ذلك من خلال هذا الجزء من هذا الكتاب.

(٨) في المخطوط النكرة بدل المنكرة.

عموم مخصوص أنه مستعمل في بعض ما وضع له واستعماله في ذلك لا يُصيِّره موضوعاً له، فيجب أن يكون متجوزاً به، ويجب أن يكون قولنا إنه مخصوص أن المتكلم به قصد الخصوص الذي ليس بموضوع له، وذلك مجاز من الاستعمال، ولا يجوز أن يصير خصوصاً بقصد المتكلم إلى ذلك، لأن ذلك يوجب فيه أن يكون عموماً بحق الوضع وموجب الإسم، وأن يكون خصوصاً بقصد المتكلم به إلى بعض ما وضع له، فيكون عاماً خاصاً، وذلك باطل، فيجب أن لا يكون معنى هذا الإطلاق أنه لفظ وضع للاستغراق أو ثبت للعموم وقصد به بعض ما وضع له، على أنهم يقولون إن اللفظ إنما يكون عموماً إذا عَرِيَ من جميع قرائن التخصيص، فإذا ورد مقترناً ببعضها فليس هو اللفظ الموضوع للعموم[٩]، فكيف يكون عموماً مخصوصاً؟.

٣٢٨ وكذلك قولهم خاص أريد به العام إنما يعنون/ أنه لفظ وضع للخصوص وأراد به المتكلم العموم، فهو لذلك مستعمل له في غير ما وضع له، والذي به يصير لفظ الخصوص عموماً قصد المتكلم به إلى ذلك، وما به ـ أيضاً ـ يصير اللفظ المشترك بين العموم والخصوص خاصاً أو عاماً إنما هو قصد المتكلم به إلى ذلك وإرادته له، ولذلك كل لفظ مشترك بين شيئين أو أشياء إنما يصير مصروفاً إلى بعض محتملاته لقصد المخاطب به إليه دون غيره، ولا شيء يمكن أن يقال إنه مصيِّر[١٠] لذلك إلا القصد والإرادة على ما بيناه دون صيغة القول، ودون حدوثه وكونه مدركاً، ودون العلم به والقدرة عليه، وسائر ما هو عليه، وما المتكلم به عليه من الصفات، فثبت بذلك أنه إنما يصير عبارة عن العام أو الخاص بالإرادة والقصد، وبالله التوفيق.

---

(٩) أبطل المصنف على المذاهب الثلاثة في ألفاظ العموم كون اللفظ يطلق عليه عام مخصوص. وانتهى إلى أن اللفظ يوصف بالعموم أو بالخصوص بناء على إرادة المتكلم باللفظ.

(١٠) في المخطوط (مصيرا).

باب

القول في امتناع دخول العموم في المعاني والأفعال

إن قال قائل : قد ثبت بما وصفتم كون القول المشتمل على المسميات عموماً. فهل يصح العموم في المعاني والأفعال التي ليست بقول[1]؟.

قيل له : لا، لأن أهل اللغة قصروا القول «عموم» على القول الذي وصفناه من حيث كانت متناولة لأشياء، ولم يصفوا شيئاً غير القول بذلك.

ومما يدل على استحالة كون الفعل والحكم عموماً وإن جاز أن يقال عمهم العطاء والعدل والإحسان والمنع والحرمان أن العطاء لكل معطٍ منهم مختص به ومقصور عليه غير مشترك بينه وبين غيره، وكذلك البذل والمنع وكل فعلٍ أوقع في مختص[2] وفعل به وفعل بغيره مثلُه.

---

(١) ذكر الزركشي في البحر المحيط ٨/٣ وما بعدها فيما يدخله العموم وما لا يدخله العموم ثمانية أقوال.

ونسب للجمهور أن العموم من عوارض المعاني والأفعال مجازاً، وهو الذي يقول به الباقلاني.

والثاني : أنه مشترك بين الألفاظ والمعاني والأفعال .

والثالث : أنه ليس من عوارض المعاني والأفعال لا حقيقة ولا مجازاً.

والرابع : أنّ العموم هو للقدر المشترك بين اللفظ والمعنى.

والخامس : أنه حقيقة في المعاني مجاز في الألفاظ عكس قول الجمهور .

والسادس: التفريق بين المعنى الذهني والمعنى الخارجي، فيكون من عوارض المعنى الذهني دون الخارجي.

والسابع : الوقف وهو مقتضى كلام الآمدي في الأحكام.

والثامن : التفريق بين المعنى الكلي والمعنى الجزئي. فهو من عوارض المعنى الكلي دون الجزئي.

وينظر في مذاهب العلماء في ذلك : المعتمد (٢٠٣/١) والمستصفى (٣٢/٢) والمسودة ص٩٧ وروضة الناظر ص٢٢٠ ونهاية السول (٥٦/٢) والمنخول ص١٣٨ والإحكام للآمدي (٥٤/٢)، وإرشاد الفحول ص١١٣ وأصول السرخسي (١٢٥/١) والوصول إلى الأصول (٢٠٣/١) وشرح الكوكب (١٠٦/٣).

(٢) في المخطوط (منخص).

وكذلك إذا قيل حكم الله في قطع السارق وجلد الزاني حكم عام فإنما ذلك مجاز، لأن حكمه على كل واحدٍ منهم بما حكم به عليه من حدٍ وغيره غير حكمه على الآخر، والمراد بذكر الحكم في هذا الكلام الحد المحكوم به باتفاق. والموجب من حد كل واحدٍ منهم باتفاق غير الموجب على غيره، وغير مشترك بينه وبين غيره، وكذلك ما إذا استوفى الحد من واحدٍ منهم لم يكن مستوفى من جميعهم، وإذا عصى بترك حد البعض منهم لم يكن ذلك عصياناً(٣) في إقامة الحد على
الباقين./ ٣٢٩

وكذلك القول في العبادات الموجبة على كل واحدٍ من المكلفين(٤). وفي أنها غير العبادة الواجبة على غيره. وإنما يصح أن يقال أنه قد وجبت على كل متعبدٍ، ولزم إقامة الحد على كل مجرم بحكم ولفظ عام يشتمل على جماعة من يتناوله الإسم أو فريق منهم، فيوصف بذلك لأنه بنفسه مشتمل على ما اشتمل عليه، فأما أن يكون الواجب على واحدهم هو نفس الواجب على غيره، فذلك محال.

فصل: فإن قال قائل : لَم أذهب في القول بدخول العموم في المعاني إلى ما قلتم، وإنما عنيت بذلك أن الأفعال إذا اشتركت في أحكام وصفات وصفت بأنه عموم.

يقال له: ما تمنع اشتراك الأفعال والصفات المتغايرة في أحكام وحقائق تجمعها، ولذلك قلنا إن جميع الأفعال والصفات مشتركة في حقيقة الوجود. وغير ذلك من الأحكام، غير أن الوجود ليس بمعنى ثابت يكون جامعاً لجميعها أو متناولاً لها، وإنما وجود كل شيء منها هو ذاته، وذاته ليست بذات غيره، ولا كل شيء منها غيره، ولا ههنا أمر هو وجود قائم يكون جامعاً لها أو مشتملاً عليها، فبطل هذا الكلام الذي قالوه.

وقد اتفق أهل اللغة على أن الأفعال المشتركة في حكم وصفة من الصفات لا

---

(٣) في المخطوط (عصيان).

(٤) يوجد في المخطوط بعد كلمة المكلفين [وفي أنها غير العبادة الواجبة على كل واحد من المكلفين]، وهي تكرار لما تقدم.

توصف بأنها عموم، والحكم والوصف الذين هي مشتركة فيه ومستحقة له(٥).

وكـذلك لا يقـال : إن علوم الناس وقـدرهم وحـركاتهم وصـورهـم عـمـوم في اشتراك جميعها في الحكم لها بأنها علوم وقدر وحركات، وإنما يقال القول علوم وقدر الذي هو اسم جمع مشتمل على ما أريد به عموم.

وكذلك فـلا يجوز أن يقـال إن الوجود والحـدوث والعرضـيـة عموم لاشـتراك أشياء في حقيقته.

ويدل على هذا ـ أيضاً ـ ويوضحـه اتفاق الكل على أن السابق إلى فـهم كل متكلم في اللغة العربية من قول القائل فلان يقول بالعموم، وفلان لا يقول بذلك إنه إنما يثبت قولاً ذا صيغةٍ وبنيةٍ مختلفاً في وصفه وما وضع له، دون غيره من سائر الأفعال والمعاني(٦)، ولا يفـهم من ذلك أنه يثبت أشياء مشتركة/ في حكم وحقيقة ٣٣٠
وصفة.

وكذلك إذا قيل قد اختلف الناس في العموم لم يعقل منه إلا الاختلاف في حكم اللفظ المدعى وضعه للاستغراق أو البعض أو كونه مشتركاً فيهما، وإذا كان ذلك كذلك ثبت أنه لا مدخل للأفعال والأحكام والأمور المشروعة للمكلفين والواجبة على كل واحد منهم في العموم، وأنه مقصور على ضرب من الأقوال مشتمل على ما تحته وما قصد له.

فصل آخر يتصل بذلك:

فـإن قـال قـائل: فـهل يجـوز على هذا الأصـل إطلاق القـول بأن العـمـوم مخصوص، وأنه خصوص عموم(٧).

---

(٥) هكذا العبارة في المخطوط، وفيها ركاكة. ويبدو أن المراد بها أن الحكم المستحقة له الأفعال، والصفة التي اشتركت فيها الأفعال لا توصف بالعموم.

(٦) اعتمد الباقلاني في إثبات أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة على السبق للفهم عند الإطلاق. ومن المعلوم أن السبق للفهم عند الإطلاق هو أظهر علامات الحقيقة كما هو معلوم في علم البيان. ينظر في ذلك الطراز للعلوي(١/٩٢).

(٧) تقدم إبطال المصنف القول بأن العموم مخصوص في الباب الأول من هذا الجزء في ص٩ وما بعدها. كما أنه بين مراده بأصحاب الخصوص وبأصحاب العموم وبأصحاب الوقف. وينظر في ذلك تلخيص التقريب لإمام الحرمين لوحة ٦٦ب.

يقـال لـه: لا يصح ذلك على قـول أصـحـاب الخـصـوص، ولا على قـول أهل الوقف، ولا على قول مثبتي العموم.

فـأمـا أصـحـاب الخصـوص فإنه عندهم موضـوع للخـصـوص[٨]. فـإذا ورد للخصـوص فإنما ورد لما وضع له حقيقة، فكيف يقال إنه عموم، هذا بـين الامتناع على قولهم.

وأما أصـحاب الوقف. فإنهم يقولون إنه يصلح للبعض حقيقة، وللكل حقيقة، فإذا ورد لأحـدهما كـان له، فإن كـان مسـتـغرقاً لم يكن مقـصـوراً على البـعض ومقصوداً به إليه لم يكن مستغرقاً، فمحال على هذا أن يكون العام مخصوصاً[٩].

فـأمـا أصـحـاب العموم فإنهم يقولون : إن قولنا المشركون والمؤمنون عمـوم، وإن فائدة وصفه بذلك أنه موضوع في اللغة لاستغراق آحاد من يقع عليه الإسم.

فإذا ورد والمراد به البـعض لم تتـغـير بُنيتـه وصـورته، ولم يخـرج بذلك عن أن يكون لفظاً منه بالعموم في أصل الوضـع، ولم يصر خـاصـاً بالقصـد به إلى بعض من وضع له في الأصل. فـيـجب إذا كـان ذلك كـذلك أن يكون وصـفـه بأنه خـاص وخصـوص مـجازاً واتسـاعاً، وعلى وجـه التشبيه بالقول الذي وضـع في الأصل لذلك القدر، والبـعض الذي أريد به دون غيره، لا يـصح غير هذا ، لأنه لو صـار القول خـاصـاً على الحـقـيـقة بالقـصـد به إلى بعض مـا وضـع لـه، وهـو في الأصل مـبني للعموم لوجب أن يكون عـامـاً خـاصـاً على الحقيقة، وأن يكون عـامـاً بالوضـع وحكم اللغة، وخـاصـاً بقصـد المتكلم به وإرادته للبعض. وهـذا تناقض ظاهر/. ٣٣١

لأنه قـول يوجب أن يكون مسـتغرقاً مـسـتوعبـاً بحق اللغة والوضـع، ومقـصـوراً على البـعض مـاهـو مـوضـوع لـه بحق الإرادة لذلك، وهـذا جـهـل عظيـم، وإذا لم يجز ذلك ثبت أن مـعنى وصف القـول العـام على أصلهم بأنه خصـوص إنمـا جرى عليـه مـجازاً واتسـاعـاً، ولأنه لو كان لفظ العمـوم خـصـوصـاً بالقـصـد إلى تخصـيصه لصـار

(٨) في المخطوط (للخصوع).

(٩) في المخطوط (مخصووخص).

لفظ الحقيقة مجازاً بالقصد إلى التجوز به واستعماله في غير ما وضع له، فيصير إلى ما نقل إليه وتجوز به فيه بالقصد إلى ذلك، وهذا تخليط ممن صار إليه.

فصل: فإن قيل: فما الذي يجب أن يحمل عليه قولهم عموم مخصوص وخصوص أريد به العموم؟.

قلنا: الواجب أن يقال إن المراد بذلك إنه عام من جهة اللفظ وأصل الوضع، وخاص في المراد إذا قصد به بعض ما وضع له.

وكذلك إذا قالوا خاص أريد به العام فالمعنى فيه أنه خاص من جهة لفظه وحكم الوضع في اللسان وعام من جهة قصد المتكلم به، وليس يصير ما وضع للخصوص وقدر معلوم عاماً بقصد المتكلم به إلى أكثر مما وضع له أو إلى جميع آحاد ما يجري عليه الإسم باتفاق، لأن قصود المتكلمين باللغة لا تقلب الألفاظ عما وضعت لإفادته، ولا يصح لهذا القول تأويل إلا ما ذكرناه أن للعموم والخصوص[١٠] ألفاظاً موضوعة لهما، وأن للعبارة[١١] عنهما ألفاظاً يتواضع عليها. فأما العموم والخصوص على الحقيقة فكلام في النفس متعلق بمتعلقه لنفسه[١٢] لا بالقصد إلى تعليقه، ولا بالتواضع على ذلك.

فصل: وقد يقال: إن فلاناً يخص العموم إذا علم أنّ القول الموضوع لاستغراق الجنس مراد به البعض، فيوصف علمه بذلك بأنه تخصيص للعموم.

وقد يوصف بذلك ـ أيضاً ـ إذا اعتقد كون اللفظ المبني للعموم مخصوصاً وظن ذلك، وإن لم يكن الأمر على ما ظنه.

---

(١٠) في المخطوط (بالخصوص).

(١١) في المخطوط (العبارة).

(١٢) كلام الباقلاني هذا مبني على معتقد الأشاعرة في أن الكلام نفسي. وهو نفس النهج الذي نهجوه في الأوامر والنواهي. وقد نسبه إمام الحرمين في البرهان (٣١٨/١) للمحققين من أئمة الأشاعرة. ولكنه لم يرتض طرد هذا المذهب في العموم والخصوص. وقال بأن هذا البحث يتعلق بالقول المعبر به عما في النفس.

وقد يقال: فلان قد خص العموم إذا أخبر عن كونه مخصوصاً وإن لم يكن الأمر على ما أخبر به، فيوصف علم العالم بكون العموم مخصوصاً وظنه لذلك وخبره عنه بأنه تخصيص للعموم.

ويقال أيضاً فيمن أقام الدليل على أن لفظ العموم مخصوص/ أنه قد ٣٣٢
خص العموم. والمخبر عن كون الخطاب مخصوصاً والدال على ذلك والعالم بأنه مخصوص لا يصح أن يكون علمه بذلك وخبره وذكره الدليل على تخصيصه تخصيصاً للعموم، والواجب على الحقيقة أن يكون مخصص[١٣] الخطاب هو المخاطب بالخطاب الخاص الموضوع لذلك دون الخطاب القائم[١٤] وأن يكون الذي عمَّ بالخطاب ما تحته من خطاب الغير بالخطاب القائم في أصل الوضع، كما أن الآمر من خاطب بالأمر، والمخبر والمستخبر من خاطب بما هو خبر واستخبار، دون العالم بكون القول خاصاً والمعتقد لذلك والدال عليه والمخبر عنه.

وقد يوصف المخاطب بالعام إذا قصد به الخصوص بأنه مخصص للعام على تأويل أنه قاصد به إلى غير ما وضع له، وذلك مجاز واتساع، وقد بيَّنا في أن حقيقة الكلام فصل من القول جائز خروجهما عما هما عليه[١٥].

فصل: فإن قيل : فخبرونا بماذا تصير هذه العبارات والأسماء المشتركة عند أهل الوقف بين الخصوص والعموم والموضوعة عند القائلين بالعموم والقائلين بالخصوص لما يقولونه منصرفة إلى بعض محتملاتها وفي غير ما وضعت له؟.

(١٣) في المخطوط (تخصص).

(١٤) ذكر الزركشي في البحر المحيط (٣/٢٤٠) أن المخصص يطلق ويراد به عدة معاني.
أولها: يوصف به المتكلم إذا أراد بالعام بعض ما يتناوله .
ثانيها: يوصف به الناصب لدلالة التخصيص.
ثالثها: يوصف به الدليل الذي دل على أن المراد بالعام بعض أفراده فيقال السنة مخصصة للكتاب.
رابعا: يوصف به المعتقد للدليل أنه مخصص، كما قال الشافعي : يخص الكتاب بالخبر.
وقد رجح الباقلاني الإطلاق الأول.

(١٥) هكذا العبارة في المخطوط، وهي غير مستقيمة. ولكن يستفاد منها أنه يحيل على كلام متقدم.

قيل : إنما تصير كذلك بإرادة المعبِّر وقصده لا لنفسها وجنسها وصيغتها، ولا لحدوثها، ولا للعلم بوقوعها، ولا للإرادة لحدوثها، لأن جميع هذه الأمور تحصل للفظ. وإن كان المراد به بعض محتملاته وغير ما وضع له، فعلم أن المؤثر في صرفها إلى بعض محتملاتها أو غير ما وضعت في الأصل له إنما هو إرادة المخاطب بها وقصده، وإنما الأدلة والأحوال الظاهرة تدل على قصد المتكلم بها فيعلم عند ذلك ما أريد بها، وتكون الأدلة دالة على الإرادة التي بها يقع التخصيص أو تصير الكلام لبعض محتملاته(١٦).

وذلك نحو القول : أي شيء يحسن زيد؟، وقولهم سلام عليكم، المحتمل للتحية والهزل والاستجهال والاستفهام والتفخيم والتقليل، فيصير الكلام لبعض ذلك بالقصد إليه، ويعلم القصد إليه إما بضرورةٍ عند أمارات ظاهرة وبشاهد حال أو دليل./ ٢٣٣

فأما بعض نفس الكلام الذي في النفس فإنه لا يتغير حال كل ضرب منه، ولا يصير متعلقاً بمتعلقه بالإرادة والقصد، كما لا يصير العلم والقدرة متعلقين بمتعلقاتهما بالإرادة والقصد إلى ذلك.

وهذه جمل في هذا الباب كافية إن شاء الله.

---

(١٦) في نظر الباقلاني أن ما يصرف اللفظ إلى بعض ما يتناوله هو قصد المتكلم وإرادته، ولكن لما كان قصده أمراً باطنياً فالمعتبر ما يدل على هذا القصد من أمارات أو دليل العقل أو سوابق الكلام ولواحقه وما تحفه من قرائن.

باب
ذكر الألفاظ المدعاة للعموم[1] من ألفاظ الجموع وغيرها، واختلاف مثبتي العموم فيها

فمن هذه الألفاظ ألفاظ الجموع المنكرة[2] والمعرفة، وذلك نحو القول رجال وناس وأشياء ومشركون ومؤمنون وقاتلون وسارقون، وهذه جموع منكرة، والمعرف منها نحو القول الرجال والناس والمؤمنون وأمثال ذلك. وإنما يكون المعرَّف من الجموع عموماً عندهم إذا لم يرد للعهد.

وكذلك التثنية تكون منكرة ومعرفة، نقول رجلان في النكرة، والرجال[3] في المعرفة. وقد أنكر كثير من الناس كون الإثنين جمعاً، والذي نقوله أنهما أقل الجمع[4]، ونستدل على ذلك من بعد.

ومنه أيضاً «من وما» إذا وردا للجزاء والاستفهام. ولفظ «أي» في

---

(١) ذكر الباقلاني في عنوانه أنّ هذه الألفاظ مدعاة للعموم حتى لا يتوهم أحد أنه يقول أنها تفيد العموم، وحقيقة مذهب الباقلاني كما ستعرفه من خلال هذا الجزء من كتاب التقريب أنه يقول : ليس للعموم صيغة تقتضي العموم بمجردها. فإذا وردت هذه الألفاظ لم يجز حملها على العموم ولا غيره إلا بقرينة تدل على المراد منها. ولذا أحببت التنبيه على ذلك.

(٢) الجموع المنكرة مدعى أنها من ألفاظ العموم عند أفراد معدودين معظمهم من الحنفية منهم البزدوي وابن الساعاتي. وبه قال الجبائي، وحكاه أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع عن بعض الشافعية ينظر في ذلك تلقيح الفهوم ص٣٤٨. وشرح اللمع (١/٣٠٢) والعدة (٢/٥٢٣)، والمعتمد (١/٢٤٦)، والمحصول (١/٢/٦١٤)، وشرح تنقيح الفصول ص١٩١، والتبصرة (١١٨).

(٣) في المخطوط «الرجال» والسياق يقتضي «الرجلان».

(٤) هذا تصريح من الباقلاني بأنه يقول بأن أقل الجمع إثنان وحكاه عنه الباجي في إحكام الفصول ص٢٤٩ وصححه. ونسبه للباقلاني العلائي في تلقيح الفهوم ص٣٥٢ كما نسبه إلى داود الظاهري والأستاذ أبي اسحاق والغزالي وابن الماجشون وابن خويز منداد والإمام مالك وإلى سيبويه والخليل بن أحمد.

الاستفهام والشرط والجزاء. ولفظة «متى وأين» للذي هو ظرف مكان وظرف زمان(٥).

ومنها الألفاظ المدعاة للنفي على العموم، نحو قولهم ما جاءني من أحد، ولا في الدار ديَّار، وأمثال ذلك(٦).

ومن ذلك ـ أيضاً ـ اسم الواحد المعرف من الجنس إذا لم يرد لمعهود، نحو قوله تعالى: ﴿إنّ الإنسان لفي خسر﴾(٧) وقوله تعالى: ﴿والسارقُ والسارقة﴾(٨) و﴿الزانية والزاني﴾(٩) وأمثال ذلك، لأنه إذا لم يرد للعهد كان عندهم لاستغراق الجنس(١٠).

فأما القول مشرك وسارق وزانٍ وأمثال ذلك فإنه يرد لواحد غير معيَّن ولا يصلح أن يراد به ما يزيد على الواحد فضلاً عن الاستغراق. قال الله سبحانه في الجمع المنكر: ﴿ما لنا لا نرى رجالاً كنا نعدهم من الأشرار﴾(١١).

---

(٥) من وما وأي ومتى وأين تسمى بالألفاظ المبهمة. وهي عند أهل العموم من ألفاظ العموم. وهي عند السمرقندي في الميزان ص٢٦١ من الذي يدل على العموم بمعناه دون صيغته.
وانظر في ذلك البرهان ٣٦٠/١ وما بعدها.

(٦) الجمهور على أنها للعموم خلافاً للمبرد كما حكاه عنه أبو حيان في ارتشاف الضرب (٤٤٦/٢) وتابعه القرافي في شرح تنقيح الفصول ص١٨٢.
والجرجاني في شرح الإيضاح (٨٩/١) والزمخشري في كشافه (٨٥/٢) والجمهور يرون أن النفي يفيد العموم ظاهراً لا نصاً.

(٧) سورة العصر: (٢).

(٨) سورة المائدة: (٣٨).

(٩) سورة النور: (٢).

(١٠) ينظر في المفرد المعرف الوصول إلى الأصول (٢١٩/١) وارشاد الفحول ص١٢٠ والمسودة(١٠٥) والمعتمد (٢٤٤/١) والبرهان ٣٤٠/١ والمحصول (٥٩٩/٢/١) وشرح تنقيح الفصول ص١٩٢ ونهاية السول مع البدخشي (٦٧/٢) والمنخول (١٤٤) وقد منع حمله على العموم أبو هاشم الجبائي وأبو الحسين البصري والرازي. ولإمام الحرمين والغزالي تفصيل في حمله على العموم وعدم حمله. وينظر أيضاً الوصول إلى الأصول(٢١٩/١).

(١١) سورة ص (٦٢).

وقال في الواحد المنكر: ﴿ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء﴾[١٢].

٣٣٤ ومن ألفاظ العموم عندهم الألفاظ المؤكدة نحو/: كل وجميع وسائر وأجمعون وأكتعون[١٣] وأمثال ذلك. هذه جملة الألفاظ المدعاة للعموم.

وقد اختلف الناس في هذه الألفاظ التي هي ألفاظ الجمع على ثلاثة أقاويل.

فقال قائلون: إنها موضوعة لأقل الجمع، فمنهم من قال أقله إثنان، ومنهم من قال ثلاثة على ما نبينه من بعد، وهذا قول أصحاب الخصوص من المتكلمين ومن[١٤] قال بقولهم.

وقال القائلون بالعموم: إنها موضوعة لاستغراقه[١٥] واستيعابه، وخالف بعضهم في ألفاظ منها.

وقال أهل الوقف: إنها لم توضع لإفادة أحد الأمرين، بل هي مشتركة تصلح للعموم أو الخصوص، وأنه لا يجب حملها على أحد الأمرين إلا بدليل، وليس الدليل على كونها عليه عروُّها من دليل التخصيص، ولا الدليل على تخصيصها عروها من دليل العموم، وبهذا نقول.

فصل: وقد اختلف القائلون بالعموم في بعض هذه الألفاظ.

فقال الجمهور منهم: إنه لا فرق بين منكَّر الجمع ومعرَّفه في أنهما

(١٢) سورة النحل (٧٥).

(١٣) قال في القاموس المحيط ص٩٠٦ : «جاؤوا كلهم أجمعون أكتعون أبصعون أبتعون» إتباعات لأجمعين لا يجئن إلا على إثرها. وترتيبهن غير لازم إنما اللازم لذاكر الجميع أن يقدم كلاً ويوليه المصوغ من (ج.م.ع) ثم يأتي بالبواقي كيف شاء إلا أن المختار تقديم (ك.ت.ع) ثم (ب.ص.ع) ثم (ب.ت.ع) وانظر القاموس المحيط ص٩٧٩ وانظر ما يتعلق بالألفاظ المؤكدة تلقيح الفهوم من ص٢٣٧ ـ ٢٤٦.

(١٤) في المخطوط (من) بدون الواو.

(١٥) في المخطوط (لاستغراق).

يفيدان العموم والإستغراق، وهذا قول الجبائي[١٦] وكثير من القائلين[١٧] بالعموم، لأن أَحَدَ ما دلَّ على أنّ قولنا المشركون عاماً حُسْن الاستثناء لكل واحد ممن يقع عليه الإسم، وهذا مستمر في المنكر، إلا أنه إذا قال: اقتلوا مشركين واضربوا رجالاً حسن الاستثناء لكل واحد ممن يقع عليه الاسم، فوجب عموم منكّره لمثل ما وجب عموم معرَّفه[١٨].

وقال كثير منهم: بل إنما يفيد جمعاً منهم غير معيَّن ولا مقدَّر، فإذا عُرِّف لا للعهد وجب كونه عاماً مستغرقاً.

فصل : واختلفوا ـ أيضاً ـ في الجمع المعرَّف بالألف واللام.

فقال الجمهور منهم: إن القول المشركون والسارقون موضوع لاستغراق الجنس متى ورد عارياً من قرائن التخصيص، ولم يكن للعهد والتعريف.

وقال بعضهم/: بل يجب حمله على أقل الجمع، ولا يحمل على ما زاد ٢٣٥
عليه إلا بدليل[١٩].

---

(١٦) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلاَّم. من معتزلة البصرة. ولد سنة ٢٣٥ هـ وتوفي سنة ٣٠٣هـ.
وهو على رأس الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة. درس على أبي يعقوب الشحام. ورد البصرة وتكلم مع من فيها، ثم ورد بغداد، ثم عاد إلى العسكر ومات فيه. ونقل إلى جبى ودفن فيها.
من تصانيفه : الأصول ، شرح الحديث ، الأسماء والصفات.
له ترجمة في باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل ص٤٥ وملحق الفهرست لابن النديم ص٦ وسير أعلام النبلاء: (١٨٣/١٤)، والبداية والنهاية (١٢٥/١١).

(١٧) في المخطوط (القائلون).

(١٨) نقل الباقلاني عن الجمهور عدم التفريق بين منكَّر الجمع ومعرَّفه لا يتابع عليه. بل نقل صاحب تلقيح الفهوم ص٣٤٨ عن الجمهور أن الجمع المنكر ليس من صيغ العموم ونسب القول بأنها من صيغ العموم إلى جمهور الحنفية ومنهم البزدوي وابن الساعاتي وإلى الجبائي وأتباعه من المعتزلة وحكاه أبو اسحاق في شرح اللمع عن بعض الشافعية.
وانظر في عموم الجمع المنكر: المحصول (٦١٤/٢/١)، والمعتمد (٢٤٦/١) والمسودة (١٠٦) والعدة (٥٢٣/٢) والتبصرة (١١٨) البرهان (٣٣٦/١) وشرح تنقيح الفصول (١٩١) والإبهاج (١١٥/٢) والقواعد والفوائد الأصولية (١٣٨).

(١٩) هذا القول نسبه في تلقيح الفهوم ص١٠٧ لابن المنتاب من المالكية ومحمد بن شجاع من الحنفية ـ وحكاه عن محمد بن شجاع في الميزان (٢٧٩) وانظر في ذلك العدة (٤٨٩/٢) والبرهان (٣٢١/١) والمعتمد (٢٠٨/١).

فصل: واختلفوا - أيضاً - في فائدة الإسم الواحد من الجنس المعرف باللام.

فقال بعضهم: إنه إنما يعرف للعهد والتعبير فقط.

وقال بعضهم: بل إنما ينبئ عن أن هذا الجنس مراد، وقد يصلح أن يراد به الواحد، ويصلح أن يراد به جمعاً من الجنس، ويصلح أن يراد به جمع الجنس[٢٠].

فصل: وقال بعض من ينسب إلى القول بالعموم: أقول: إن هذه الألفاظ للعموم على معنى أنه يصلح أن يراد بها استغراق الجنس وإن لم يُبْنَ لإفادته[٢١]» وعلى معنى أنه لا واحد من المشركين والمؤمنين إلا والقول مؤمن ومشرك يقع عليه، والقائل بهذا موافق لأهل الوقف. لأنهم جميعاً يقولون بما فسروا به وصف القول بأنه عموم.

فصل: وقد ذكرنا فيما سلف أن القول «من[٢٢]» للعقلاء و«ما» لما لم يعقل[٢٣] وما لا يعقل. وكذلك أي[٢٤]. وقلنا إن «من وأي» إذا كانا معرفة وقعا موقع «الذي». فإذا كانا نكرة صلحا للعموم والخصوص. وكشفنا ذلك بما يغني عن رده.

وجملة ما نقوله في ذلك إنه لا لفظ بني للاستغراق من مؤكد وتأكيد في أعيان ولا أزمان، لافي أمر ولا خبر، ولا في نفي ولا إثبات[٢٥].

---

(٢٠) ينظر الكلام على المفرد المعَّرف واختلاف العلماء في دلالته تلقيح الفهوم (٣٦٦ - ٣٨٣) والمعتمد (٢٤٤/١) والعدة (٤٨٥/٢، ٥١٩) وأصول السرخسي (١٦٠/١) والمستصفى (٣٧/٢) والوصول إلى الأصول (٢١٩/١) والمحصول (٥٩٩/٢/١) والمسودة (١٠٥) وشرح الكوكب المنير(١٣٤/٢) والتبصرة (١١٥) والرسالة (٦٧) ونهاية السول مع البدخشي (٦٧/٢).

(٢١) فعلاً هذا القول مطابق لقول بعض القائلين بالوقف من حيث أن كلاهما يقول أن هذه الألفاظ لم يضعها أهل اللغة للعموم ولكن قد تحمل على العموم بقرينة. وإذا لم توجد قرينة لا تحمل على العموم.

(٢٢) تقدم في (٤٠٩/١) من هذا الكتاب.

(٢٣) تقدم في (٤١٣/١) من هذا الكتاب.

(٢٤) تقدم في (٤١٠/١) من هذا الكتاب.

(٢٥) ذكر ابن الباقلاني رأيه هنا في غاية الصراحة وهو إنكار وجود لفظ موضوع للاستغراق.

باب
ذكر شبه[1] القائلين بالعموم والاعتراض عليها

وقد استدلوا على ذلك بأشياء منها :

أن قالوا إنّ العموم الذي هو الاستغراق لجميع الجنس مما قد علم وعقله أهل اللغة، وليس مما يلتبس عليهم، كما عرفوا مقادير الأعداد، وكما عقلوا الخبر والاستخبار وغيرهما من معاني الألفاظ، وإذا كانوا قد وضعوا لكل ما يحتاجون إليه من ذلك لفظاً يدل عليه وينبىء عنه وكانت بهم أتم حاجة إلى الإخبار عن جميع الجنس الذي يتناوله الإسم وجب أن يكونوا قد وضعوا له لفظاً ينبىء عنه، كما وضعوا المقادير للأعداد، وكما وضعوا اسم الواحد والإثنين، ومثل هذا ـ زعموا ـ لا يجوز منهم إغفاله وإهماله، فوجب أن يكون قد وضعوا له لفظاً ينبئ عنه/ ولا لفظ أحق به من الألفاظ التي ٣٣٦
قدمنا ذكرها[2].

فيقال لهم : ما قلتموه باطل من وجوه :

أولها: إنه استدلال منكم على إثبات لغة، وذلك باطل، لأن اللغة إنما تثبت

---

(١) سمى الباقلاني أدلة المثبتين لصيغ العموم شُبهاً لأنه من القائلين بعدم وضع أهل اللغة صيغاً خاصةً بالعموم.

(٢) هذا الدليل دليل عقلي. وهو كيف يضع أهل اللغة ألفاظاً خاصة لمعاني قليلة الأهمية ونادرة الاستعمال مثل التمني والترجي وغيرها ويتركون الاستغراق والعموم بدون ألفاظ مع مسيس الحاجة إليه. فلو حدث هذا انتفت عنهم الحكمة. وهذا مستحيل في حقهم لأنه ما يلزم على الباطل فهو باطل. ولهذا لابُدَّ أن يكونوا وضعوا ألفاظاً خاصة للاستغراق. ولا يوجد ألفاظ بهذا أحق من الألفاظ التي ذكروها. وانظر هذا الدليل في تلقيح الفهوم (١٢٦) وانظر كذلك الاعتراضات الواردة عليه والإجابة عنها بما لا مزيد عليه.

بتوقيف منهم ونقل ثابت عنهم، كما أن سنن الرسول صلى الله عليه وسلم وما يدعى من وضعه الحكم لا يثبت بنظر واستدلال، وإنما يثبت بالتوقيف والنقل، فإن وجدتم نقلاً عنهم لذلك؛ فاذكروه، وإلا فلا تعلق فيما قلتم[٣].

وشيء آخر، وهو أن أكثر ما في الذي قالوه أن وضع أهل اللغة لما وضعوه يقتضي أن يضعوا للعموم لفظاً، ولكن من أين أنهم قد فعلوا ذلك؟ ولعلهم لم يفعلوه، وإن اقتضت حالهم ووضع لغتهم أن يفعلوه. وقد يقع من الحكيم وذي الرأي والتدبير أفعال يقتضي وقوعها منه وقوع أمثالها وإن ترك مثل ما فعل. وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قالوه.

ومما يدل على فساد هذا الاعتلال علمنا بأنهم لم يضعوا أكثر[٤] المعاني التي عرفوها وعقلوا لها أسماء، ومن ذلك أنهم وضعوا للفعل الماضي والمستقبل ألفاظاً تدل عليهما، نحو ضرب للماضي، ويضرب للمستقبل، ومنهم من قال هو مشترك بين فعل الحال والمستقبل[٥]، ولم يضعوا لفعل الحال لفظاً ينبئ عنه، وإنما يدلون عليه بإسم الفاعل أو المفعول به، فيقولون ضربت زيداً قائماً، ورأيته راكباً. وقائم وراكب اسم الفاعل، أو ضربته في

(٣) من أبرز ما استدل به القائلون بانه توجد ألفاظ وضعها أهل اللغة للعموم هو فهم العموم منها بمجرد سماعها. وقد وقع هذا الفهم لجمع من العقلاء وأهل الفهم. ومن ذلك فهم نوح عليه الصلاة والسلام من قوله تعالى: ﴿واحمل فيها من كلٍ زوجين اثنين وأهلك﴾ العموم بدخول ابنه. وفهم ابراهيم عليه الصلاة والسلام من قوله تعالى ﴿إنا مهلكوا أهل هذه القرية﴾ العموم فقال ﴿إنّ فيها لوطا﴾ وغير ذلك كثير جداً. وينظر في ذلك : احكام الفصول (٢٣٤) والعدة (٤٩١/٢) والتبصرة (١٠٦) والتمهيد لأبي الخطاب (٧/٢) والوصول إلى الأصول (٢٠٩/١) وميزان الأصول (٢٨٢) وشرح الكوكب (١١٢/٣) وإرشاد الفحول (١١٥) وشرح مختصر الطوفي (٤٧٩/٢) والإحكام للآمدي (٢٠١/٢).

(٤) في المخطوط (من المعاني).

(٥) الجمهور لا يشترطون وجود ألفاظ تدل على معانيها بدلالة المطابقة، ولا يمكن أن تدل على معانٍ أخرى إما بالاشتراك أو التجوز. فما ذكره الباقلاني وهو دلالة الفعل المضارع على الحال والمستقبل إما بالاشتراك أو كونه أظهر في الدلالة على الحال. ويمكن حمله على الإستقبال إذا وجدت قرينة لا يتنافى مع ما ذكروه من أنه لابد من وجود ألفاظ تدل على الاستغراق.

حال قيامي أو قيامه، ورأيته في حال ركوبي أو ركوبه. فهذا مما لم يضعوا له لفظاً مفردة(٦).

ومنه أيضاً أنهم لم يضعوا لكل شيء ومن أجناس الروائح المختلفة أسماء تخصها، كما وضعوا ذلك لأجناس الألوان والطعوم المختلفة. وإنما يقولون ريح المسك وريح الشجر والثمر، فيضيفون ريح كل شيء إليه، ولم يضعوا له إسماً مخصوصاً.

وكذلك فإنهم لم يضعوا لكل جنس من أجناس ما له تعلق من الصفات بمتعلق/ مخصوص إسماً يخصه وينبئ عنه مع علمهم باختلاف أحكام هذه ٣٣٧
الأجناس، نحو العلم المتعلق بمعلوم مخصوص على وجه مخصوص. والإرادة التي هذه سبيلها، والكون في مكان مخصوص بل قالوا في جميع ذلك إنه علم وإرادة وكون، ثم قالوا كون في مكان كذا، وعلم بكذا، ولم يضعوا لكل جنس منه اسماً مخصوصاً مع علمهم باختلاف أحكام هذه العلوم ووجودهم ذلك في أنفسهم حسب وجودهم اختلاف ما يشاهدونه ويدركونه من أجناس الألوان والطعوم، وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قالوه من كل وجه(٧).

فصل: واستدلوا ـ أيضاً ـ على ذلك بأن قالوا صحة دخول الاستثناء في هذه الألفاظ وإخراج بعض من يشمله الإسم دليل على أنها موضوعة للاستغراق، ولا خلاف في صحة قول القائل: من دخل داري أكرمته إلا المجرم، ومن عصاني عاقبته إلا التائب النادم، وأيهم ضربني ضربته إلا زيداً. واقتلوا المشركين إلا المعاهد، وأمثال هذا . وإنما حظ الاستثناء ومعناه

---

(٦) الجمهور لم يشترطوا وضع لفظ مفرد لكل معنى. وإنما يرون أنه لا بد من وضع لفظ لكل معنى يدل عليه بنوع من أنواع الدلالات. ولا يشترط دلالة اللفظ على المعنى بدلالة المطابقة.

(٧) لا يلزم بطلان ما قالوه، لأن كل ما ذكر لا يلزمهم حيث إنهم لا يشترطون وضع ألفاظ مفردة لكل معنى بل يكتفون بوضع ما يدل على المعاني الهامة بنوع من أنواع الدلالات. وحتى ألفاظ العموم عند الجمهور يرون أنها ظاهرة في العموم وليست نصاً فيه. ولذا عندهم يجوز حملها على غير الاستغراق إذا قامت قرينة على ذلك.

أن يخرج من الخطاب مالولاه لوجب دخوله فيه. ولذلك لا يحسن أن يقال: أكرم الناس إلا الثور لأنه مما لا يدخل تحت الاسم. فدلَّ ذلك على أن المستثنى منه موضوع للعموم والإستغراق(٨).

فيقال: لم قلتم إن فائدة الاستثناء ما ادعيتم، وفيه أعظم الخلاف؟.

فإن قالوا: لا نعرف له معنى غير ذلك.

قيل لهم : لم قلتم هذا ولا تجدون فيه متعلقاً؟.

ثم يقال لهم : ما أنكرتم أن يكون فائدة الاستثناء أن يخرج من الخطاب من يصلح دخوله فيه، والقصد به إليه دون من يجب دخوله فيه. ونحن وإن قلنا إنه ليس بموضوع للاستغراق فإننا لا ننكر صلاحه له وجواز القصد به إلى كل واحد من الجنس وممن يتناوله الإسم. فإذا جاء الإستثناء قطع
٣٣٨ بخروج المستثنى من الخطاب ما لولاه لجاز كونه مراداً به/ فهذه فائدة الاستثناء لا ما ادعيته(٩).

واعلموا أن الاستثناء على ضربين :

فمنه ما يخرج من الخطاب ما لولاه لوجب دخوله فيه، وذلك نحو الاستثناء من كل جملةٍ يجب دخول أبعاضها في الإسم الشامل لها، نحو قولك: رأيت زيداً إلا(١٠) يده، ورأيت الدار إلا بابها، وأمثال ذلك من أسماء الجمل، فإنه عند أكثر الناس الاستثناء من أسماء الجمل العددية من الأستثناء(١١) من الألف والمائة والعشرة، فيجب تنزيل ذلك، وإنما لم يحسن

---

(٨) ينظر هذا الدليل في تلقيح الفهوم (١٣٢) وقد ذكر أنه اعترض عليه من ستة أوجه ثم أجاب عنها بمالا مزيد عليه.

(٩) في المخطوط (ادعته).

(١٠) في المخطوط(لا) بدل (إلا).

(١١) الجمل العددية مثل الألف والمائة والعشرة معظم الأصوليين لا يعتبرونها من ألفاظ العموم، ولذا أدخلوا في تعريفاتهم كلمة (مطلقاً) وبعضهم أدخل كلمة (من غير حصر) حتى تخرج أسماء الأعداد كما فعل ابن الحاجب في المنتهى (١٠٢) فقال : تعريف أبي الحسين ليس بمانع، لأن نحو عشرة ومائة تدخل فيه وهما ليستا من ألفاظ العموم.

وقال البرماوي في الفوائد السنية٧/١ «قولنا (من غيرحصر) احتراز من اسم العدد نحو عشرة».

أن يقال: اضرب القوم إلا الثور، وأكرم المؤمنين إلا الكافرين . ومن دخل داري أكرمته إلا الحمار، وأمثال هذا لأجل أنه استثناء لما لا يصلح دخوله تحت الإسم وتناوله له، وإذا كان ذلك كذلك بطل ما تعلقوا به.

ويقال لهم : لو كان ما قلتموه واجباً لوجب إذا حَسُنَ أن يقال : اقتلوا المشركين إلا نفراً وإلا فرقة منهم، أن يكون قوله نفر وفرقة متناول لجميع المشركين، وكل من دخل تحت الإسم منهم، لأجل أنه لا نفر ولا فرقة منهم إلا ويصلح توجه الاستثناء إليه باتفاق، فيجب أن يكون قوله إلا نفراً وفرقة متناولاً لجميع الجنس، وهذا يوجب أن لا يُقتل أحد منهم، وأن يكون قد نهي عن قتل جميعهم ، وأمر بقتلهم. فإن مروا على هذا خلطوا وأمسك عنهم. وإن أبوه وقالوا قوله إلا نفراً وإلا فرقة وإن كان يصلح لتناول كل فرقة ونفر منهم، فإنه ليس بموضوع لاستغراق جميع فرقهم وأعدادهم.

قيل لهم : وكذلك إنما حَسُنَ استثناء كل واحد من آحاد من يتناوله اسم الجمع من الناس وغيرهم لصلاح تناول الإسم له، لأنه يجب دخوله فيه، ولا جواب لهم عن ذلك[١٢].

هذا على أن ممن أنكر العموم من قد جعل نفس هذا الذي قالوه دليلاً على بطلان القول بالعموم. قال : لأنه لو كان قوله اقتلوا المشركين موجباً لاستغراق الجنس لكان قوله إلا زيداً موجباً، لإخراجه منهم.

وهذا يوجب دخوله في الحكم، بحق العموم وخروجه منه بحق الاستثناء، وأن يكون داخلاً في الخطاب وخارجاً منه، وذلك باطل[١٣]. وفي الذي قدمناه كفاية في نقض ما قالوه.

---

(١٢) قول الباقلاني لا جواب لهم عن ذلك فيه نظر. فما ذكره من القول (اقتلوا المشركين إلا فرقة منهم) فلا شك أنهم يقولون إن لفظ فرقة لا يحمل على العموم. وذلك لأن ألفاظ العموم عندهم ظاهرة في العموم وليست نصاً فيه. فإذا وردت مطلقة من القرينة حملت على العموم. وإذا ورد معها قرينة تصرفها عن العموم كما هو في هذا المثال صرفت عنه.

(١٣) وأجاب عن هذا العلائي في تلقيح الفهوم (١٣٧) بعدم التسليم بكون الاستثناء نقضاً لأن الحكم على المستثنى منه بعد إخراج المستثنى. أو أن يكون فيه مخالفة مدلول اللفظ لقيام الدليل الصارف للفظ عن الحقيقة إلى المجاز.

وكثير من أهل اللغة يقولون إن العام بعد التخصيص يكون مجازاً.

٣٣٩ ويقال لمن تعلق بهذا/ ممن ينكر منهم أن يكون جميع اسم الجنس واسم الواحد المعرف منه ولفظ الجمع المنكر مستغرقاً للجنس يجب عليك أن تقول إن جميع هذه الألفاظ والأسماء مستغرقة للجنس، لأنه يحسن فيها استثناء كل واحدٍ من آحاد ما يقع عليه الإسم، فإن مرَّ على ذلك ترك قوله، وإن أباه نقض استدلاله، ولا مخرج لهم من ذلك(١٤).

فصل: شبهة لهم أخرى والجواب عنها.

قالوا: ويدل على ذلك ـ أيضاً ـ أن للعموم تأكيداً يخصه كما أن للخصوص تأكيداً يختص به. وقد اتفق على أن تأكيدهما يختلفان في أصل الوضع لا بالارادة والقصد إلى إختلافهما، فكذلك يجب أن يكون المؤكدين اللذين أحدهما عام والآخر خاص مختلفين في أصل الوضع، لا بالقصد إلى ذلك والإرادة له. وقد ثبت أن من حق التأكيد أن يكون لفق(١٥) المؤكد وطبق معناه وإلاَّ لم يكن تأكيداً، ولذلك لم يجز أن يقول القائل: اضرب زيداً أجمعين وكلهم وسائرهم. ولا أن يقول: اضرب القومَ والناس نفسه، وإنما يجب أن يقال: اضرب الرجال أجمعين والناس كلهم وسائرهم واضرب زيداً نفسه. وإذا كان ذلك كذلك ثبت أن للعموم لفظاً وللخصوص لفظاً يخالفه في أصل الوضع.

فيقال: قد بيَّنا فيما سلف أن للعموم الذي هو الجمع الزائد على الإثنين لفظاً يخصه، وأن للواحد(١٦) لفظاً يخصه، ولكل قدرٍ من أعداد الجموع من

---

(١٤) أورد هذا الاعتراض العلائي في تلقيح الفهوم (١٣٣) وأجاب عنه في (١٣٥) بالنقل عن ابن الحاجب والشلوبين عدم جواز الإستثناء من الجمع المنكر إلا أن يكون اختص بصفة، مثل جاء رجال كانوا في دارك إلا فلاناً. وقال على القول الآخر يكون الجمع المنكر عاماً مجازاً وليس حقيقة.

(١٥) لفق: قال في مختار الصحاح: (٥٥٦/٢) كلام ملفوق على التشبيه، وتلافق القوم: تلاءمت أمورهم. وفي القاموس المحيط ص(١١٩٠) تلفق به لحقه. وفي الكليات للكفوي ص٢٧٥: التلفيق: هو تماثل الركنين.

(١٦) في المخطوط (الواحد).

نحو الثلاثة والعشرة والمائة لفظ يخصه، وأن لفظ الجمع مخالف للفظ الواحد في أصل الوضع لا بقصد المتكلم منا، وإن كانت إنما تدل في الأصل بقصد المتواضعين على دلالتها على ما بيَّناه فيما سلف. وكذلك فإن تأكيد الجمع[17]. مخالف لتأكيد الواحد في أصل الوضع، وأنه محال أن يقال اضرب القوم نفسه، وأكرم زيداً أجمعين، ولكن من أين أن القول القوم والناس والمشركون ـ وإن كان إسماً يعم ما يشتمل عليه ويراد به ـ فإنه موضوع[18] لاستغراق جميع من يقع عليه الإسم، بل ما أنكرتم أن يكون اسم «جميع أقل ما يجب دخوله تحت أقل الجمع على إختلاف الناس، وأنه
يصلح أن يتناول مازاد على ذلك من الأعداد إلى استغراق/ جميع الجنس، ٣٤٠
وكذلك تأكيده بالقول كلهم وأجمعين وسائرهم إنما هو تأكيد يفيد الجمع الذي يقصده المتكلم بالإسم، وليس بلفظ موضوع للاستغراق، كما أن ما هو تأكيد له ليس بموضوع لذلك، فوجب أن يكون التأكيد والمؤكد من أسماء الجموع موضوعاً لإفادة جمع دخل تحت الاسم، وهو مخالف لاسم الواحد وتأكيده مما في هذا مما يدل على أن التأكيد والمؤكد موضوع لاستغراق الجنس.

فإن قالوا لأن القول أجمعين وكلهم وسائرهم مفيد لاستغراق من يقع عليه الإسم. فيجب أن يكون المؤكد مثله.

يقال : هذه غفلة منكم، أننا لو سلمنا أن ما ذكرتموه من ألفاظ التأكيد موضوع للاستغراق لكنا قائلين بالعموم ، ولكن ليس الأمر على ما ادعيتم، لأن القول كلهم وجميعهم وسائرهم محتمل للبعض وللكل[19].

ومعرض لهما جميعاً، كما أن هذه حال ما هو تأكيد له، ولهذا يحسن أن يقول القائل أكرم العلماء والأشراف كلهم أجمعين الكبير والصغير وسائرهم

---

(١٧) في المخطوط (الجميع).

(١٨) في المخطوط (موضع).

(١٩) عدم تسليم الباقلاني بأن لفظ جميعهم وسائرهم وكلهم يفيد العموم والاستغراق فيه نوع من المكابرة. فقد ذكر العلائي لفظ (كل) وقال هي أقوى صيغ العموم في الدلالة عليه انظرها في تلقيح الفهوم (٢٠١ ـ ٢٤٦).

وشابهم وشيخهم والدّاني والقاصي والفقير والغني، ولا نزال نتبع تأكيداً بتأكيد إلى أن يقع العلم الضروري للمخاطب بقصده بالاسم إلى استغراق الجنس، ولو كان لفظ المؤكد أو التأكيد له يفيد ذلك ويقتضيه في أصل الوضع لاستغنى بذكره عن التأكيدات والاتباعات بإدخال التأكيد على هذه الألفاظ لنكشف بها المراد أوضح دليل على أنه ليس بموضوع لذلك ولا مفيد له فسقط ما قالوه[٢٠].

وقولهم إنه يجب كون التأكيد لفق المؤكد وطبقه وبمعناه قول باطل، لأن لفظة «كل» تأكيد عند جميعهم، وقد يؤكد بها لفظ الواحد الذي يثنى ويجمع ولم يُبْنَ للجمع فضلاً عن العموم فيقولون كل رجل ضربني ضربته. قال الله سبحانه: ﴿**وكلَ إنسان ألزمناه طائره في عنقه**﴾[٢١] وقال تعالى: ﴿**كل نفس ذائقة الموت**﴾[٢٢]. والقول نفس وإنسان ورجل ليس بمفيد للجمع. وتأكيده[٢٣] به
مخالف له[٢٤]. وقد جعل أكثر منكري العموم دخول/ التأكيد على ألفاظ ٣٤١
الجموع وغيرها دليلاً على أنَّ المؤكد لا يفيد الاستغراق بمطلقه، فلذلك احتاج إلى تأكيد بعد تأكيد.

شبهة أخرى لهم والجواب عنها :

واستدلوا على ذلك ـ أيضاً ـ بأن قالوا لا يخلو اللفظ المدعى للعموم من

---

(٢٠) اتباع لفظ كلهم وجميعهم بألفاظ أخرى لا يصلح دليلاً على أنها لا تفيد العموم. بل العموم استفيد منها ولكن هذه الألفاظ مؤكدات فقط. وقوله لو أفادت العموم لاستغني عنها ليس بلازم لأنه لا مانع من تأكيد معنى هو ثابت قبل ورود المؤكد. وينظر دليل أصحاب العموم هذا في تلقيح الفهوم (١٦١) وما ورد عليه من اعتراضات فيما بعدها من صفحات.

(٢١) الإسـراء: (١٣).

(٢٢) آل عمران: (١٨٥) وغيرها.

(٢٣) في المخطوط (تاكيد).

(٢٤) قال العلائي في تلقيح الفهوم(٢٠٢) أطبق جمهور أئمة العربية أو كلهم على أن كل إذا أضيفت إلى نكرة تعين اعتبار المعنى فيما أضيفت إليه فيما لها من ضمير وغيره إن كان المضاف إليه مفرداً فمفرد وكذلك الجمع والتذكير والتأنيث، والشواهد به طافحة لا تنحصر. وكل في الأمثلة التي ذكرها الباقلاني ليست مؤكدة بل مؤسسة . وانظر كل ما يتعلق بها تلقيح الفهوم من ٢٠١-٢٣٧.

أن يكون موضوعاً للعموم والإستغراق أو للخصوص أو مشتركاً بينهما ومحتملاً لهما[٢٥].

قالوا وقد بطل القول بالخصوص من قولنا وقول أهل الوقف، وبطل ـ أيضاً ـ أن يكون محتملاً ومشتركاً بينهما، لأنه لو كان ذلك كذلك لكان لا يخلو أن يكون على أحد محتمليه إذا أريد به دليل أم لا؟.

فإن لم يكن عليه دليل لم يصح أن يعلمه عموماً ولا خصوصاً وهذا باطل.

ولو كان عليه دليل[٢٦] فلا يخلو دليل المراد به من أن يكون لفظاً يدل على الاستغراق وضروب من التأكيدات أو معنى ليس بلفظ. فإن كان لفظاً ينبئ عن الاستغراق وجب القول بأن للعموم لفظاً ينبئ عنه، ويدل عليه، وهذا ما أردنا، وإن كان ما تبيَّن به كونه عاماً من الألفاظ محتملة، كاحتمال المفسر المدلول على معناه احتاج ـ أيضاً ـ إلى قرينة وبيان. وكذلك القول في بيان بيانه إلى غير غاية، وهذا محال.

وإن كانت الدلالة على أن المراد باللفظ العموم معنى ليس بلفظ، فهذا باطل، لأن الدلالة الدالة على المراد باللفظ يجب أن تكون تابعة له. وفي حكم الفرع له.

ومحال أن يكون الأصل الذي هو اللفظ لا يدل، وتوابعه المتصلة به أو المنفصلة عنه تدل على مالا يدل عليه اللفظ الذي هو الأصل.

قالوا: فوجب أن تكون هذه الألفاظ دالة على العموم والإستغراق بأنفسها.

يقال لهم: ما قلتموه غير واجب، والذي به يعلم أن المراد بهذه الألفاظ العموم هو علم ضرورة يقع للسامع لها عند أحوال وأمارات

---

(٢٥) ذكر هذا الدليل العلائي في تلقيح الفهوم(١٢٩) ولكنه زاد احتمالاً رابعاً وبين بطلانه بالاتفاق، وهو أنها ليست موضوعة لواحد منهما.

(٢٦) في المخطوط دليلاً.

وتوابع للكلام، وتكون ألفاظاً[٢٧]. وليس لذلك حد محدود، ولا هو شيء محصور. وإنما هي أحوال يعلمها المشاهد والسامع لا يمكن نعتها وحصرها. وهي بمنزلة الأسباب التي يعلم عندها خجل الخجل ووجل الوجل وشجاعة الشجاع وجبن الجبان، وأمثال ذلك.

وقد يقع العلم بمراد المتكلم وقصده إلى الاستغراق عند تتابع ألفاظ
٣٤٢ وتأكيدات، نحو أن يقول/ اضرب الجناة وأكرم المؤمنين كلهم أجمعين أكتعين أبصعين جميعهم وسائرهم وصغيرهم وكبيرهم وشيخهم وشابهم وذكرهم وأنثاهم، وكيف كانوا، وعلى أي وجه كانوا، ولا يغادر منهم أحداً بوجه ولا سبب، ولا يزال يؤكد الكلام ويتبع التأكيد بتأكيد إلى أن يحصل للسامع العلم ضرورة بمراده، كما يحصل لنا العلم ضرورة عند مشاهدة الأحوال وسماع المقدم والمؤخر من الكلام إلى أن قصد المتكلم بقوله سلام عليكم الهزل والاستهزاء دون التحية، وأن المراد بقوله أي شيء يحسن زيد؟ التعظيم لعلمه أو التقليل أو الاستفهام. وقد اتفق على أنه لا حدٌّ ولا نعت محصوراً لما يحصل عنده العلم بذلك وبالمراد بكل محتمل من الكلام[٢٨].

وقد تقع هذه الضرورة عند يسير الألفاظ تارة وعند كثيرها أخرى، وبحسب ما يفعل الله سبحانه العلم بقصد المتكلم عنده. ولسنا نقول على هذا أن الدال على عموم اللفظ لفظ آخر، لأن ذلك تسليم القول بوضع لفظ دال بنفسه على العموم.

وقد يقع العلم بمراد المتكلم ضرورة عند أحوال وأسباب تظهر في وجهه وحركاته وإشارته ورمزه وإيمائه ليست من الكلام والأصوات في شيء،

(٢٧) في المخطوط (ألفاظ).

(٢٨) القائلون بالعموم لم يشترطوا في ألفاظ العموم أنها تفيد العلم الضروري بالعموم بل قالوا هي ظاهرة في العموم وهذا القدر يحصل بها بدون ورود مؤكدات عديدة كما أشار الباقلاني. وإنما تكون هي في حاجة ماسة إلى قرائن وأدلة إذا ما كان المراد بها غير العموم لكي تصرف لغير العموم.

كالذي يعلم عند ضرورة بِر البار وعقوق العاق والتحية والإستجهال[٢٩].

وقد يقع العلم ضرورة بقصد المتكلم بعرف عادة مستقرة، نحو حصول العلم الضروري بمراد المتكلم إذا قال وهو على الطعام اسقني ماءً، وأنه يريد ماء القراح البارد الزلال دون الحار، ودون ماء الآبار والبحار. وإذا كان ذلك كذلك بطل ماتوهموه من وجوب ثبوت لفظ ينبئ عن المراد، أو إفراد طريق العلم بالعموم، وقد يعلم عموم قوله تعالى: ﴿**بكل شيء عليم**﴾[٣٠] وقوله تعالى: ﴿**وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها**﴾[٣١] بدليل العقل، وليس هو لفظ ولا معنى مستخرج من لفظ.

وأما قولهم وإن كان ما به يعلم المراد معنى ليس بلفظ فإنه تابع للفظ، ومحال أن لا يعلم القصد باللفظ الذي هو الأمر والأصل ويعلم بتوابعه، فإنه قول باطل من وجهين:

أحدهما: إن هذه الأسباب والأحوال ليست عند أكثر الناس من توابع الألفاظ/ ولا توصف بذلك، بل هي أصول في أنفسها، وعندها يقع العلم ٣٤٣
بالمراد ضرورة.

وكيف تكون من توابع اللفظ واللفظ لا يعلم به ولا عند سماعه القصد[٣٢]، وهذه[٣٣] الأحوال يعلم عندها ضرورة قصد المتكلم إلى ما يقصده[٣٤]، وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قالوه.

---

(٢٩) بل أهل العموم يحملونها على العموم إذا لم يوجد أي قرينة من حركات وإشارات ورموز وإيماءات. لأنها حقيقة في العموم، وقد تستعمل في غير العموم مجازاً. والمجاز هو المحتاج إلى قرينة صارفة له عن الحقيقة.

(٣٠) البقرة:(٢٨٢) وغيرها.

(٣١) هـود: (٦).

(٣٢) والجمهور يسلمون للباقلاني أنه لا يعلم بتلك الألفاظ القصد، ولكنهم يقولون إنَّ هذه الألفاظ عند سماعها يغلب على الظن أن المراد بها العموم. وهذا كافٍ في اعتقاد عمومها والعمل بموجبها.

(٣٣) (هذه) مكررة في المخطوط.

(٣٤) نعم يعلم بما ذكره الباقلاني من أحوال قصد المتكلم. ولكن هذه الأحوال زادت غلبة الظن الحاصلة بالألفاظ حتى وصلت إلى العلم والقطع. وليست هذه الأحوال لوحدها أفادت العلم.

فإن قالوا يعني بوصفها بأنها من توابع الكلام أنها أسباب توجد بعد الكلام وعقيبه.

قيل لهم : ليس كل شيء وجد بعد شيء كان من فروعه وتوابعه، وهذا كلام في عبارة لا طائل فيه. وقد بيّنا أن ما لا يحصل العلم عنده ضرورة لا يجوز أن يكون أصلاً لما يُعلم المراد عنده ضرورة، فزال ما قالوه[٣٥]. ولو سُلِّم لهم وصفها بأنها توابع للكلام لم يجب ما قالوه من أنه لا يجوز أن يعلم بها مالا يعلم بالكلام، لأننا نعلم من أنفسنا ضرورة قصد القاصد إلى بعض محتملات كلامه برمزه وإشارته وإيمائه، ولا يعلم كذلك بنفس قوله. فقد علم بتوابع الكلام مالا يعلم به[٣٦]، فبطل ما قالوه.

يقال لهم أيضاً: أليس التأكيدات من الألفاظ؟ نحو «كل» وأمثاله يعلم به مالا يعلم بنفس الكلام، وإن كان من توابعه. ولو قال القائل: خذ كل واضرب كل لم يكن كلاماً صحيحاً مفيداً، ولو قال اضرب رجلاً لم يوجب ذلك أكثر من ضرب رجل بغير عينه، ولو قال: اضرب كل رجل وكل مذنب لدلَّ عندكم على وجوب ضرب كل من يقع عليه الإسم على العموم، وإن كان القول كل تابعاً وتأكيداً[٣٧]. وإذا كان ذلك كذلك أسقط ما قالوه.

فصل : فإن قالوا: فمن أين عرفت الأمة عموم الألفاظ العامّة في الكتاب والسنة؟.

قيل لهم : بتوقيف رسول الله ﷺ لهم على ذلك وتأكيداته والأسباب التي

---

(٣٥) هذا لا يسلم للباقلاني. بل يجوز أن يكون مالا يحصل عنده العلم ضرورة أصلاً لما يحصل عنده العلم ضرورة.

(٣٦) ويكون العلم بتوابع الكلام مالا يعلم بالكلام. وذلك لأن توابعه صرفت الكلام عن حقيقته إلى مجازه.

(٣٧) ليست لفظة (كل) دائماً تكون تابعاً وتوكيداً كما زعم الباقلاني بل قد تفيد تأسيس العموم إذا أضيفت إلى نكرة كما تقدمت الإشارة إلى ذلك. ويراجع في ذلك تلقيح الفهوم للعلائي ٢٠١ ـ ٢٣٧ للتعرف على استعمالات (كل) المختلفة.

اضطروا عندها إلى مراده، لأنه مشاهد لهم وممن يصح العلم بقصده ضرورة، كما أن ذاته معلومة لهم ضرورة، ويعلم ذلك التابعون بنقل الصحابة إليهم وإخبارهم لهم أنهم علموا قصده ضرورة، ثم كذلك قرناً بعد قرنٍ إلى وقتنا هذا وما بعده من أعصار ما بقي التكليف.

فإن قالوا: ومن أين علم الرسول عليه الصلاة والسلام عموم تلك الألفاظ حتى/ وقف الأمة على عمومها بعد علمه به. ٣٤٤

قيل لهم : بتوقيف جبريل عليه السلام له على ذلك وتأكيداته له وأحواله وإشاراته الظاهرة للرسول عليه الصلاة والسلام. فحال الرسول في العلم بمراد جبريل عليه السلام المعلوم ذاته له ضرورة حال الرسول عليه الصلاة والسلام مع الأمة في صحة اضطرارهم إلى مراده عند مشاهدة ذاته وأحواله وإشاراته.

فإن قالوا: ومن أين علم جبريل عليه السلام مراد الله سبحانه وتعالى وقصده إلى العموم بما سمعه من كلامه أو نقله من اللوح المحفوظ إلى الرسول؟.

قيل: قد[٣٨] يعلم ذلك بأن يبتدي العلم تعالى ويخلقه في قلبه ضرورة بقصده إلى العموم وإلى كل معنى يريده بالخطاب المخالف لأجناس كلام الخلق بعد اضطراره إلى العلم بداية واسقاطه عنه فرض معرفته، لأن علم الاضطرار بمراده ومراد كل متكلم وبكل معلوم ضرورة من فعله تعالى، وهو المتفرد بخلقه والقدرة عليه، دون سائر خلقه. فأما ما ينقله الملك من اللوح المحفوظ فإنما يعلم المراد به بأن يجده مكتوباً بلغة الرسول وقومه

(٣٨) هذه تخرصات وفرضيات في عالم الغيبيات. فمن أين للباقلاني أو لغيره أن يعرف أن هذا ما حدث فعلاً في تلقي جبريل عليه السلام من الحق جلَّ وعلا. فهل عنده دليل على ذلك؟ وطبعاً لا يوجد عنده دليل، ولذا لجأ للتخمين بلفظ «قد» التي تفيد الاحتمال. فلماذا هذا التكلف مع وجود احتمالات أخرى أقرب مما ذهب إليه الباقلاني. وهي أن القرآن نزل بلغة العرب، ولغة العرب تقتضي هذه الألفاظ فيها العموم.

الذي تنزل الوحي عليه (بها)[٣٩] ويجد معنى المحتمل منه مكتوباً بلغة الملائكة التي لا احتمال ولا اشتراك فيها، ولا يمتنع أن تكون لهم لغة هي عبارة عن أحد معاني اللفظ العربي، لا احتمال ولا اشتراك فيها، فيعلم معنى المحتمل الذي يجده[٤٠] مكتوباً بلغة له أخرى لا احتمال فيها، وإذا كان ذلك كذلك بطل ما توهموه، وصح ما قلناه[٤١].

فصل: شبهة لهم أخرى والجواب عنها:

قالوا: لا يخلو أن يكون الله سبحانه وتعالى قادراً على أن يعلمنا عموم قوله: ﴿فاقتلوا المشركين﴾[٤٢]، ﴿والله بكل شيء عليم﴾[٤٣]، وأمثال ذلك من جهة القول ودلالة نفس الكلام عليه، أولا يكون على ذلك قادراً، فإن كان قادراً عليه وجبت دلالته على العموم، وإن لم يكن عليه قادراً وجب عجزه، وذلك خروج عن الدين.

فيقال لهم: الله سبحانه وتعالى على كل شيء يصح إحداثه قدير، وما تعلقتم به باطل، لأنه لا دلالة لما وضع في الأصل محتملاً مشتركاً على بعض محتملاته، وكيف يمكن أن يقال إنه يقدر أن يدل بما ليس بدليل، ويعلمنا الشيء بما ليس/ بطريق للعلم به. وما أنتم في هذا إلا بمثابة من ٣٤٥
قال إنه لا بدّ أن يكون قادراً على أن يعلمنا أن المراد بالقول لون وعين بعض محتملاتها، وأن القصد به السواد دون البياض بنفس بُنيته وصيغته، وإلا وجب عجزه، ولا بُدّ أن يكون قادراً على إعلامنا المائة باسم العشرة، والمؤمنين باسم الكافرين، والأنعام باسم الناس. وإلا وجب عجزه، وإذا لم يجب هذا باتفاقٍ، لأن العجز لا يصح إلا عما يصح كونه

(٣٩) (بها) إضافة من المحقق.

(٤٠) في المخطوط (يجد).

(٤١) وقديماً قال الشاعر: «أنت الخصم والحكم». وفعلاً فإن الباقلاني حاكم خصومه وحكم على بطلان ما قالوه وصحح ما قاله.

(٤٢) التوبة: (٥).

(٤٣) البقرة: (٢٨٢) وغيرها.

مقدوراً، ومحال دلالة الكلام على مالم يوضع لإفادته، سقط ما قالوه.

فصل: علة لهم أخرى.

قالوا: ومما يعتمد عليه في ذلك علمنا باتفاق الصحابة على القول بالعموم، وأنهم وأهل اللغة يحملون كل خطاب ورد بلفظ العموم في الكتاب والسنة على عمومه، ولا يرجعون في حمله على العموم إلا إلى مجرده وظاهره. ومتى خصوه لجؤوا إلى القرائن المخصصة له. وهذا ـ زعموا ـ ظاهر من صنيعهم في جميع الآي والأخبار التي وضعت للعموم، وعلى ذلك عملوا في قوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾(٤٤) وقوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا﴾(٤٥) وقوله تعالى: ﴿ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً﴾(٤٦) وقوله تعالى: ﴿وذروا ما بقي من الربا﴾(٤٧) في ترك قليله وكثيره، وكل ما يقع عليه الاسم منه. وقوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أنفسكم﴾(٤٨) وقوله تعالى: ﴿لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾(٤٩)، وقد عملوا في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا وصية لوارث»(٥٠) وقوله عليه الصلاة والسلام: «ولا تنكح

---

(٤٤) النساء: (١١) (٤٥) النور: (٢)

(٤٦) الإسراء: (٣٣) (٤٧) البقرة: (٢٧٨)

(٤٨) النساء: (٢٩) (٤٩) المائدة: (٩٥)

(٥٠) الحديث رواه جمع من الصحابة، وحكم عليه السيوطي والألباني بالتواتر أخرجه عن عمرو بن خارجة النسائي (٢٤٧/٦) وابن ماجه (٢٧١٢) والترمذي: (٢٢٠٤) وقال حسن صحيح، والدارقطني (١٥٢/٤)، والبيهقي (٢٦٤/٦)، وسعيد بن منصور: (٤٢٨)، وأحمد: (١٨٦/٤، ١٨٧، ٢٣٨، ٢٣٩)، والطبراني: (٥٩/١٧ـ٦٦)، وعبد الرزاق (١٦٣٠٧)، والدارمي (٤١٩/٢) بلفظ: «إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث».

وأخرجه عن أبي أمامة أبو داود (٢٨٧٠، ٣٥٤٨)، وأحمد (٢٦٦/٥)، والترمذي (٢٣٥٣)، وابن ماجة (٢٧١٣)، والبيهقي: (٢٦٤/٦)، وعبد الرزاق (١٦٣٠٨)، والدارقطني (٤٠/٣)، وسعيد بن منصور (٤٢٧)، والطبراني في الكبير (٧٥٣١، ٧٦١٥، ٧٦٢١)، والطيالسي (١١٧/٢)، وابن الجارود (٩٤٩).

وأخرجه من حديث أنس ابن ماجة (٢٧١٤)، والدارقطني (١٥٢/٤) والبيهقي (٢٦٤/٦).

انظر تخريجه المعتبر للزركشي (ص٢٠٣ ، ٢٠٩)، وتحفة المحتاج (٣٢٧/٢)، وإرواء الغليل (٨٧/٦ ـ ٩٥)، والتلخيص الحبير (٩٢/٣)، ونصب الراية (٤٠٤/٤).

المرأة على عمتها ولا خالتها»[٥١] وقوله عليه الصلاة والسلام: «من ألقى سلاحه فهو آمن»[٥٢] وقوله عليه السلام: «لا يرث القاتل ولا المملوك»[٥٣]. وقوله

(٥١) أخرجه بلفظ المصنف عن أبي هريرة مسلم في صحيحه (١٤٠٨)، والترمذي (١١٣٥)، وابن ماجه (١٩٢٩)، والنسائي (٦/٩٦)، والبيهقي (٧/١٦٥)، وأحمد (٢/٤٣٢، ٤٧٤، ٤٨٩، ٥٠٨)، وقال الترمذي حسن صحيح.

وأخرجه بلفظ : «لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها». عن أبي هريرة البخاري (٥١٠٩، ٥١١٠)، ومسلم (١٤٠٨)، وأحمد (٢/٤٦٢، ٤٦٥، ٥٢٩، ٥٣٢)، والبيهقي (٧/١٦٥)، والنسائي (٢/٨١).

وأخرجه عن أبي هريرة بلفظ : «نهى أن تنكح المرأة على عمتها والمرأة على خالتها» الشيخان ، وأبو داود (٢٠٦٦).

وأحمد (٢/٤٠١، ٤٥٢، ٥١٨) والنسائي والبيهقي.

ينظر تخريج الحديث إرواء الغليل (٦/٢٨٨) والمعتبر للزركشي ص١٦٨ وتحفة المحتاج (٢/٣٧٠)، وتحفة الطالب ص٣١٦.

(٥٢) جزء من حديث طويل رواه أبو هريرة وأخرجه مسلم في كتاب الجهاد باب فتح مكة (٣/١٤٧) برقم (١٧٨٠). وأصل الحديث في مسند أحمد (٢/٢٩٢) وسنن أبي داود (٣/١٦٢) برقم (٣٠٢١).

(٥٣) لا يوجد نص يمنع من توريث المملوك. ولكن نقل الإجماع على عدم توريثه لأنه لا يملك. ولذا فقد ورد الحديث بلفظ، «القاتل لا يرث» وبلفظ : «ليس لقاتل شيء» وبلفظ : «لا يرث القاتل». وأخرج الحديث الترمذي في الفرائض برقم (٢١٠٩)، وابن ماجة في الديات برقم (٢٦٤٥، ٢٦٤٦) وفي الفرائض برقم (٢٧٣٥) (٢/٩١٣)، وأبوداود في سننه في الديات(٢/٥٩٨) برقم (٤٥٦٤)، والنسائي في الكبرى في الفرائض (٤/٧٩)، والدارقطني في كتاب الفرائض (٤/٩٥) برقم (٨٣، ٨٤، ٨٨) بإسناده للنسائي، والدارمي في الفرائض (٢/٢٧٧) برقم (٣٠٨٤) وبرقم (٣٠٩٠)، والإمام مالك في كتاب العقول على ما في تنوير الحوالك (٣/٧٠)، وعبدالرزاق في المصنف في كتاب العقول (٩/٤٠١) برقم (١٧٧٧٨).

بعض الأصوليين مثلوا بهذا الحديث على جواز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة كالبيضاوي .

قال الغماري في الابتهاج ص١٠٠ الحديث لا يصل لدرجة الصحة فضلاً عن التواتر.

ونقل عن الترمذي أنه قال : هذا الحديث لا يصح. وذكر الغماري في تخريج أحاديث اللمع ص١٠٦ له طرقاً، وحكم على جميعها بالضعف.

وينظر تخريج الحديث أيضاً تحفة المحتاج (٢/٣٢٦) ونقل عن ابن عبد البر تصحيح رواية عمرو ابن شعيب عن أبيه عن جده، وتحفة الطالب ص٣١٧، وإرواء الغليل (٦/١١٥) وصحح رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده.

عليه الصلاة والسلام: «لا يقتل والد بولده»[٥٤]، وعموم نهيه عن بيع الحاضر للبادي[٥٥] وعن بيع ماليس عند البايع[٥٦]. وبيع الثمار قبل بدو صلاحها[٥٧]،

---

(٥٤) رواه الحاكم في المستدرك (٢/٢١٦) من حديث عمر رضي الله عنه بلفظ: «لا يقاد والد من ولده» وقال صحيح الإسناد. وتعقبه الذهبي بأن فيه عمر بن عيسى وهو منكر الحديث. ولكن صححه الذهبي في موضع آخر من المستدرك وهو (٤/٣٦٨). وأخرجه الترمذي (١/٢٦٣)، وابن ماجة (٢٦٦٢)، والدارقطني (٣٤٧) وأحمد (١/٤٩) وابن أبي شيبة (١١/٤٥)، وابن الجارود (٧٨٨) وقال ابن الملقن في تحفة المحتاج (٢/٤٤٦): رواه البيهقي (٨/٣٨) وصححه، وأقره صاحب الإلمام ص٤٤٥ برقم (١٢٢٤) بلفظ: «لا يقاد الأب من ابنه». وأخرجه العقيلي في الضعفاء (٢٨٥) وابن عدي في الكامل (١/٢٤٩).

وقد أخرج الحديث عن ابن عباس بلفظ: «لا تقام الحدود في المساجد ولا يقتل الوالد بالولد» الترمذي ١/٢٦٣، وابن ماجة (٢٦٦١)، والدارمي (٢/١٩٠)، وأبو نعيم في الحلية (٤/١٨)، والبيهقي (٨/٣٩)، والدارقطني (٣٤٨). ينظر في تخريجه إرواء الغليل (٧/٢٧٠)، ونصب الراية (٤/٣٤٠).

(٥٥) النهي عن بيع الحاضر للبادي متفق عليه. أخرجه البخاري في عدة مواضع في البيوع برقم (٢١٥٠، ٢١٥٨، ٢١٥٩، ٢١٦٠، ٢١٦١، ٢١٦٢، ٢١٦٣، ٢٢٧٤، ٢٧٢٣)، وفي بعض ألفاظه فسَّر ابن عباس بيع الحاضر للبادي بأنه يكون له سمساراً. ومسلم في البيوع: (٣/١١٥٥)، وأحمد (٢/٤٠٢).

(٥٦) رواه أحمد في المسند (٣/٤٠٢) والترمذي في البيوع (٣/٥٣٤) برقم (١٢٣٢) وقال: حسن، والنسائي في المجتبى (٧/٢٨٩)، وابن ماجة في التجارات (٢/٧٣٧) برقم (٢١٨٧)، والهيثمي في الزوائد ص٢٧٤ برقم (١١٢٠)، والشافعي في الرسالة ص٣٣٧، والطيالسي في مسنده (١/٢٦٤)، والطبراني في الكبير(٣/٢٣٠)، وأبو داود في سننه في الطلاق ٢/٦٤٠ برقم (٢١٩٠)، وفي البيوع (٣/٧٦٠) برقم (٣٤٩٢)، والبيهقي في سننه (٥/٢٦٧، ٣١٧، ٣٣٩)، والدارقطني (٢٩٢). وابن الجارود (٦٠٢).

ينظر تخريجه: إرواء الغليل (٥/١٣٢) وتحفة المحتاج(٢/٢٠٦) وتخريج أحاديث اللمع ص١٤١.

(٥٧) متفق عليه. أخرجه البخاري في الزكاة برقم (١٤٨٦) وفي البيوع برقم (٢١٨٣، ٢١٩٣، ٢١٩٤، ٢١٩٧، ٢١٩٩)، وفي السلم برقم (٢٢٤٧، ٢٢٤٩)، وفي كتاب الشرب والمساقاة برقم (٢٣٨١) وفي مواضع أخرى.

ومسلم في البيوع: (٣/١١٦٥) والمساقاة (٣/١١٩٠)، وأبو داود في البيوع (٣/٢٥٢) برقم (٣٣٦٨)، والطيالسي (١٨٣١)، والترمذي في البيوع (٣/٥٢٠) وقال حسن صحيح، والطحاوي (٢/٢١٥)، والنسائي في البيوع (٧/٢٧١)، وابن الجارود (٢٠٥)، وأحمد في المسند (٢/٥، ٧، ٦٢، ٦٣)، والبيهقي ٥/٣٠٢، وابن ماجة في التجارات (٢/٧٤٧) برقم (٢٢١٤، ٢٢١٧). والإمام مالك في الموطأ في البيوع (٢/٦١٨).

ينظر تخريجه في تحفة المحتاج (٢/٢٣٨)، وتحفة الطالب (٢١٧)، وإرواء الغليل ٥/٢٠٢.

إلى أمثال ذلك من عملهم بعموم الآي والسنن في الأخبار والأوامر والنواهي.

قالوا: ويدل على أن هذا دين الصحابة ومذهب العرب إطباقهم على القول به، وذلك أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿لا يستوي القاعدون من المؤمنين﴾(٥٨) الآية، قال(٥٩) ابن أم مكتوم(٦٠) وكان ضريراً ما قال، فأنزل الله سبحانه وتعالى ﴿غير أولي الضرر﴾،(٦١) فعقل الضرير وغيره من عموم قوله المؤمنين(٦٢).

ولما نزل قوله تعالى: ﴿إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون﴾(٦٣) قال ابن الزبعري(٦٤) عند ذلك «أنا أخصم لكم محمداً» فجاءه فقال له: «أليس قد عبدت الملائكة وعُبد المسيح؟ فيجب أن يكونوا من حصب جهنم»(٦٥) فأنزل الله عند ذلك قوله:

(٥٨) النساء: (٩٥).

(٥٩) في المخطوط (فقال).

(٦٠) هو عبدالله بن قيس بن زائدة القرشي العامري. أسلم قبل الهجرة. هاجر للمدينة قبل النبي ﷺ. كان النبي يستخلفه على المدينة في غزواته. نزل في حقه قرآن يتلى. اختلف في وفاته له ترجمة في الإصابة (٢٨٤/٤) وتجريد أسماء الصحابة (٣٣٠/١).

(٦١) النساء: (٩٥).

(٦٢) قصة فهم ابن أم مكتوم العموم رواها البخاري في الجهاد والسير برقم (٢٨٣١، ٢٨٣٢)، وتفسير سورة النساء برقم (٤٥٩٢، ٤٥٩٣، ٤٥٩٤)، وفي فضائل القرآن برقم (٤٩٩٠). وينظر تفسير ابن كثير (٥٤٠/١).

(٦٣) الأنبياء: (٩٨).

(٦٤) هو عبدالله بن قيس بن عدي السهمي القرشي، كان من أشعر قريش، وكان شديداً على المسلمين قبل إسلامه، أسلم بعد الفتح، واعتذر للنبي بعد إسلامه ومنه:

إنني معتذر إليك من التي — أسديت إذ أنا في الضلال أهيم
أيام تأمرني بأغوى خطة — سهم وتأمرني بها مخزوم
فاليوم آمن بالنبي محمد — قلبي ومخطئ هذه محروم

له ترجمة في الإصابة (٣٠٠/٢) وبهامشها الاستيعاب لابن عبر البر.

(٦٥) قصة ابن الزِّبَعْرى نقلها ابن كثير في تفسيره (١٩٧/٣) والواحدي في أسباب النزول(٢٢٧) والسهيلي في الروض الأنف (١١٦/٢) وابن جرير الطبري في تفسيره (٧٦/١٧) والدر المنثور ٣٣٨/٤ وتفسير القرطبي ٣٤٣/١١، وفتح القدير للشوكاني ٤٣١/٣. وينظر تخريجه في الكافي الشافي لابن حجر في تخريج أحاديث الكشاف للزمخشري الملحق بالجزء الرابع من الكشاف ص١١١. وعزاه للطبراني في الصغير، وعزاه غيره إلى عبد بن حميد والفريابي وأبو داود في ناسخه وابن مردويه وابن أبي حاتم والحاكم وصححه.

٣٤٦ ﴿إن الذين سبقت/ لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون﴾(٦٦) تخصيصاً لقوله: ﴿إنكم وما تعبدون﴾(٦٧) فلم ينكر النبي عليه السلام، ولا أحد من الصحابة عليهما التعلق بالعموم.

وكذلك قالوا لما نزل قوله تعالى: ﴿ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾(٦٨) فقالوا عند ذلك «أيُّنا لم يظلم نفسه»؟ فبين لهم أن الظلم الذي أراده هو الكفر والنفاق والإدغال للرسول والمؤمنين(٦٩).

قالوا: وقد احتج عمر على أبي بكر(٧٠) رضي الله عنهما عند عمله على قتال أهل الردة بقوله عليه الصلاة والسلام: «بعثت إلى الناس كافة حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها»(٧١)، فتعلق بعموم قوله. الناس إذا قالوا ذلك(٧٢). فلم يرد عليه أبو

---

(٦٦) الأنبياء: (١٠١).

(٦٧) الأنبياء: (٩٨).

(٦٨) الأنعام: (٨٢).

(٦٩) أخرج قول الصحابة «وأينا لم يظلم» البخاري في تفسير سورة الأنعام برقم (٤٦٢٩)، ومسلم في باب صدق الإيمان وإخلاصه(١/١١٤) برقم (١٢٤).

(٧٠) أبو بكر وعمر رضي الله عنهما في غنى عن الترجمة.

(٧١) وصف الغماري الحديث في تخريج أحاديث اللمع ص١٤٦ بالتواتر.

وقال رواه جمع من الصحابة منهم: أبو بكر وعمر وابن عمر وجابر وأنس وأبو هريرة وجرير البجلي وسهل بن سعد وابن عباس وأبو بكرة، وأبو مالك الأشجعي وعياض الأنصاري والنعمان بن بشير وسمرة بن جندب ومعاذ بن جبل وأوس بن أوس.

وأخرجه مع الشيخين جماعة بألفاظ متقاربة معظمها بلفظ «أمرت» أخرجه البخاري في كتاب الإيمان برقم (٢٥) عن ابن عمر، وفي باب وجوب الزكاة عن أبي هريرة برقم (١٣٩٩)، وفي كتاب استتابة المرتدين برقم (٦٩٢٤)، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة برقم (٧٢٨٤).

وأخرجه مسلم في كتاب الإيمان في (١/٢١١) مع شرح النووي، وأخرجه أبو داود في السنن (٢/١٩٨) برقم (١٥٥٦)، (٢٦٤٠)، والترمذي (٥/٣) برقم (٢٦٠٧) في الإيمان، والنسائي في السنن (٥/١٤)، (٦/٥)، (٧/٧٧) في الزكاة والجهاد/ وأحمد في المسند (٢/٥٢٨)، والحاكم في المستدرك (١/٢٨٦)، والبيهقي في الكبرى (٨/١٧٦)، والهيثمي في مجمع الزوائد (١/٢٥)، وابن ماجه (٢/١٢٩٥) برقم (٣٩٢٨) في الفتن عن جابر.

ينظر تخريج الحديث في الابتهاج (١/٧٨)، والمعتبر للزركشي ص١٤٦، وتخرج أحاديث اللمع ص١٤٦، وتحفة المحتاج (٢/٤٥).

(٧٢) أي قالوا: لا إله إلا الله.

بكر ولا غيره التعلق بالعموم، ولكن قال له . أفليس قد قال «إلا بحقها». ومن حقها إقام الصلاة وإيتاء الزكاة.

وقالوا وكذلك فلم ينكر أبو بكر ولا غيره تعلق فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنها عند مطالبتها بفدك(٧٣) بعموم قوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾(٧٤) وقوله: «أيرث أباك ولا أرث الله(٧٥) فلم يرد التعلق بالعموم، ولكن أخبرها أنه مخصوص فيمن عدا الأنبياء(٧٦) صلوات الله عليهم وسلامه بقوله صلى الله عليه وسلم : «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركنا فهو صدقة»(٧٧) في أمثال هذا مما تعلقوا فيه بالعموم يطول تتبعه فوجب لذلك القضاء على أن القول بالعموم إجماع من الصحابة رضوان الله عليهم. وأوضح دلالة على بناء هذه الألفاظ للعموم والاستغراق.

---

(٧٣) قال في المصباح المنير (٢/٤٦٥) فَدَك بفتحتين بلدة بينها وبين مدينة النبي ﷺ يومان، وبينها وبين خيبر دون مرحلة، وهي مما أفاء الله على رسوله صلى الله عليه وسلم.

(٧٤) النساء : (١١).

(٧٥) هكذا لفظ الحديث في المخطوط. ولم أعثر على لفظه ولا معناه فيما رجعت له من كتب السنة. ولم يتناقل هذا الحديث الأصوليون في كتبهم.

(٧٦) قصة مطالبة فاطمة رضي الله عنها بميراثها من فدك أخرجها البخاري في كتاب الخمس برقم (٣٠٩٢، ٣٠٩٣)، وفي كتاب فضائل الصحابة برقم (٣٧١١، ٣٧١٢)؛ وفي كتاب المغازي برقم (٤٢٤٠، ٤٢٤١)، وفي كتاب الفرائض برقم (٦٧٢٥، ٦٧٢٦).

وأخرجها مسلم في كتاب الجهاد برقم (١٣٨٠، ١٧٥٩) وأحمد في المسند (١/١٠، ٢٥، ٤٧ وغيرها ولفظ حديث عائشة عند البخاري قالت : إن فاطمة والعباس عليهما السلام أتيا أبا بكر يلتمسان ميراثهما من رسول الله ﷺ ، وهما حينئذ يطلبان أرضيهما من فدك وسهمهما من خيبر. فقال لها أبو بكر : سمعت رسول الله ﷺ يقول : «لا نورث ما تركناه صدقة».

(٧٧) قال ابن كثير في تحفة الطالب ص٢٥٠ «هذا الحديث بهذا اللفظ (لفظ نحن) لم أره في شيء من الكتب الستة. وإنما الموجود في بعضها بلفظ «إنا» أخرجه أحمد (٢/٤٦٢)، والترمذي في الشمائل المحمدية برقم (٣٨٥) والنسائي في كتاب قسمة الفيء (٧/١٣٥).

وأما لفظ الصحيحين «لا نورث ماتركنا صدقة» وقد أشرت إلى موضعه في الصحيحين في الحاشية السابقة، كما أخرجه أبو داود في مواضع برقم (٢٩٦٣، ٢٩٦٩)؛ والنسائي في الفيء (٧/١٣٦)، والترمذي في السير برقم (١٦١٠) ، وقال حسن صحيح.

ينظر تخريجه في الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص٨٥ والمعتبر للزركشي ص١٤٧.

فيقال لهم: ما تعلقتم به من هذا باطل من وجوه:

أحدها: إن الدلالة قد دلت على إبطال القول بالعموم.

وقد كسرنا كل علة لكم في ذلك. والصحابة لا يجوز أن تجمع على الاستدلال بما ليس بدليل.

والوجه الآخر: إن جميع ما ذكر وبيَّن القصص في الآي النازلة والأخبار من قول ابن أم مكتوم وابن الزِّبَعْرى من أخبار الآحاد التي لا يعلم صحتها بضرورة ولا ببعض الأدلة على صحة الأخبار، ولا حجة في التعلق في إثبات العموم بمثلها(٧٨).

والوجه الآخر: إنه لم يرو عن أحد منهم أنه قال نصاً إنني أتعلق بمجرد اللفظ وصيغته، فيمكن أن يكون تعلق بما قارنه مما دل على عمومه(٧٩).

٣٤٧ فإن قالوا: لو كان هناك أمر دلَّ على العموم لنقلوه/ وذكروه فلمَّا لم يظهر عنهم شيء غير التعلق بظاهر الآي والأخبار دلَّ ذلك على أنهم رجعوا إلى ظاهر الخطاب.

قيل لهم: هذا إثبات منكم لإجماع لهم بنظرٍ واستدلال. والإجماع لا يثبت عنهم إلا بنقل وتوقيف معلوم تقوم به الحجة دون نظر واستدلال. وقد بيَّنا في فصول القول في الأوامر إنه لا يجب على الصحابة الإخبار

---

(٧٨) ما تقدم من حمل الألفاظ على العموم من ابن أم مكتوم وابن الزبعري وغيرهما بعضها وارد في الصحيحين، وبعضها تعددت طرقه حتى جعلها بعض علماء الحديث من المتواتر مثل فهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه من قوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»، كلها دليل واضح على أنّ العرب وضعت ألفاظاً للعموم. وما بنى عليه الباقلاني بطلان هذا القول، وهو كونها أخبار آحاد لا تفيد إلا الظن، وقواعد أصول الفقه لا تثبت بأدلة ظنية، وانتهى إلى أنه لا حجة لمن تعلق بها. فإنه لا يسلم للباقلاني لأنها إجماع سكوتي من أصحاب رسول الله ﷺ. لانتشار ذلك وعدم وجود المخالف منهم كما هو واضح من فهمهم للآيات والأحاديث المتقدمة في هذا الباب.

(٧٩) ما اعتمد عليه الباقلاني في هذا الوجه في غاية الضعف، لأنه لو وجدت قرائن حملوا النصوص المتقدمة على العموم من أجلها لذكرها الباقلاني. فلا اعتماد على مجرد الاحتمال.

بما به علمت أن الأمر على الوجوب، وأنه على العموم، وأن توقيفهم من بعدهم على أنهم علموا ذلك ضرورة من دين الرسول عليه الصلاة والسلام أقوى من ذكر الأسباب الجامعة لهم على ذلك والدالة عليه بما يغني عن إعادته.

وبعد فلو صحت هذه الروايات عنهم لم يستنكر أن يكون المتعلق منهم بظاهر الآي إنما تعلق بها لسبقه إلى اعتقاد القول بالعموم.

وما ينكر أن يكون فيهم معتقد[٨٠] لذلك لظنه[٨١] أنه موجب اللغة، وذلك غلط منه ومن مقرِّه عليه.

وليس يصح إقرار جميع الأمة على القول بذلك وثبوته، لأنها لا تصوب مخطئاً.

ولا يمتنع اختلافهم في ذلك وإن كانوا من أهل اللغة إذا لم يكونوا هم الواضعون لها. ولا يستنكر ـ أيضاً ـ أن يكون المتعلق بذلك منهم إنما تعلق بها لتجويزه أن يكون المراد به العموم، لأنه صالح لذلك ومعرض له، وكان المتعلق بذلك منهم يقول يصلح للعموم والخصوص فإذا لم أجد ما يخصه حملته على العموم لصلاحه له. وهذا استدلال[٨٢] منه على وجوب حمل الخطاب على العموم حتى لم يجد دليل التخصيص، وذلك غلط من الاستدلال، لأنه يوجب حمله على الخصوص، لأنه لا دليل على عمومه. وهذا متقاوم. وليس التعلق بهذا وأمثاله لغة، وإنما هو نظر واحتجاج، ولا يثبت بذلك للأمة إجماع. فزال ما تعلقوا به[٨٣].

---

(٨٠) في المخطوط (معتقداً).

(٨١) في المخطوط (أظنه).

(٨٢) في المخطوط (واستدلال) والواو زائدة.

(٨٣) ذكر العلائي في تلقيح الفهوم ١١٢ ـ ١٢٤ عشرين مثالاً لحمل هذه الألفاظ على العموم من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ومن الصحابة رضوان الله عليهم ، ثم بين بعض ما اعترض به النافون للعموم وأجاب عنه.

فصل: وقد اعتمد جميعهم ـ من قال منهم إن إسم الجمع المعرَّف والمنكَّر، وإسم الواحد المعرف من الجنس لم يوضع للعموم والاستغراق ـ على أن الألفاظ المفردة الموضوعة للعموم هي مَن وما وأي الواردة[٨٤] للاستفهام والشرط والجزاء هي الألفاظ المبنية للعموم والاستغراق[٨٥].

قالوا : والدليل على ذلك وجودنا إياهم قد استفهموا بمن وما وأيما
٣٤٨ وعدلوا إليها في الاستفهام والجزاء/ وكذلك صنعوا في ما وأي، وعدلوا إليها في الجزاء والاستفهام عند ذكر كل عاقل باسمه الموضوع له وبحرف الاستفهام الموضوع له، ولم يقولوا أعندك، وهل عندك عموم، ولا قالوا إن دخل الدار زيد ضربته، وإن دخل عمرو وسعد وخالد[٨٦] ضربته، بل اقتصروا على قولهم من دخل الدار ضربته. وهذا عدول منهم ظاهر عن حروف الاستفهام والجزاء إلى مَن وأي وما، وعدول عن تعداد كل عاقل باسمه الموضوع له.

قالوا : وإذا كان ذلك كذلك وجب أن يكونوا إنما عدلوا إلى مَن وأمثالها بدلاً من ذكر حروف الاستفهام والجزاء لكون مَن وما وأي مستغرقة لكل عاقل وكونها عندهم في أصل الوضع نائبة مناب ذكر كل عاقل بحرف الشرط والجزاء وحروف الاستفهام، ولولا ذلك ما عدلوا إلى هذه الألفاظ.

فيقال لهم : لم قلتم ذلك، وما دليلكم عليه، ومن وقَّفكم على أن هذا العدول لعلة ما ذكرتموه : فلا يجدون في ذلك متعلقاً، واللغة لا تثبت بنظر واستدلال[٨٧]. وهذا الاستدلال من المعتل به على إثبات لغة، وذلك باطل.

---

(٨٤) في المخطوط (الوارد).

(٨٥) يوجد للعلائي في تلقيح الفهوم من ٣٦٦ ـ ٣٨٣ بحث مستفيض بيَّن فيه المراد باسم الجنس. والخلاف في كون اسم الجنس المعرَّف واسم الجنس المنكر في حال الإثبات وحال النفي يدل على العموم أم لا . وهذا حدا به إلى بيان أنواع «أل» والفرق بين الداخلة على المفرد والداخلة على الجمع في دلالتهما على الاستغراق بما لا مزيد عليه.

(٨٦) في المخطوط (وخلد).

(٨٧) يريد الباقلاني أن اللغة لا تثبت إلا بالنقل المتواتر عن أهل اللغة.

ثم يقال لهم: ما أنكرتم أن لا يكونوا عدلوا عن حروف الشرط والجزاء والاستفهام وأسماء المجازين والمستفهم عنهم[٨٨] لأجل ما وصفتم، لكن لأجل أنَّ مَن وما وأي تصلح أن يستفهم بكل لفظ منها[٨٩] عن كل أحد ممن يعقل مَن، ومن يعقل ولا يعقل بما وأي، ويصلح أن تتناول كل من يصح جزاؤه، وهذا غرض «ظاهر صحيح. ولو صح ما[٩٠] ادعيتموه عليهم، لأنهم لو قالوا بحرف الاستفهام أزيد عندك؟ وهل خالد عندك؟ لم يصلح أن يستفهموا بذكر زيد وعمرو عن غيره من العقلاء، وكذلك لكل عاقل، أو كل فرقة منهم إذا خصوه أو خصوهم بالذكر لا يصلح أن يستفهم بذكرهم عن غيرهم. وإذا قالوا من عندك ؟ وما عندك؟ وأي شيء عندك؟ صلح الاستفهام بذلك عن كل ما يعقل وما لا يعقل، وعن كل أحد من آحادهم وفرقة من فرقهم، وصلح الاستفهام به عن جميع الجنس، ولا يجب إصلاح الاستفهام به عن جميع الجنس وعن بعضه كونه موضوعاً للعموم والاستغراق على العين والاشتمال، كما لا يجب إذا صلح للاستفهام به عن البعض أن يكون موضوعاً للبعض،
وهذا بيِّن في سقوط ما ادعوه/ من غرض أهل اللغة في العدول إلى هذه ٣٤٩
الألفاظ وصحة ما ذكرناه.

ولهذا الغرض ـ أيضاً ـ عدلوا إليها في الشرط والجزاء، لأنهم لو قالوا إذا دخل الدار زيد ضربته وإن دخلها عمرو أكرمته لم يصلح أن يكون جزاءً لخالد. وإنما يكون جزاءً وشرطاً لمن ذكر اسمه فقط.

وكذلك لو قال: إن دخل العشرة والفرقة الدار ضربتهم لم يصلح أن يكون ذلك جزاء لما فوقهم ولا لجميع الجنس، بل يكون الجزاء مقصوراً عليهم. وإذا قال من دخل الدار أكرمته أو ضربته، ومن تكلم كلمته صلح ذلك للواحد وللفرقة ولجميع الجنس. فهذا هو الغرض في العدول إلى هذه الكلمات.

---

(٨٨) في المخطوط (عنه).

(٨٩) في المخطوط (منه).

(٩٠) في المخطوط (مما).

فإن قالوا: إذا سلمتم صلاحها لكل عاقل فقد لزم وضعها لسائرهم على الاستغراق.

قيل لهم: هذا باطل بما قدمناه وقد اتفق على أنه لا يجب أن يكون ما صلح من اللفظ لشيء وأن يجري عليه أن يكون موضوعاً له دون غيره[٩١]. ولذلك لم يجب كون الإسم المشترك موضوعاً لبعض محتملاته وإن صلح تناوله لكل شيء مما تحته، فبطل ما قالوه.

شبهة لهم أخرى في وجوب بناء هذه الألفاظ للعموم

قالوا: ويدل على ذلك ـ أيضاً ـ علمنا بأنهم عدلوا في الاستفهام والجزاء إلى لفظة مَن غير ذكر الجمع فقالوا من عندك ؟ في الاستفهام. ومن دخل الدار ضربته في الجزاء. ولم يقولوا: إن دخل الرجال أو الناس أو العقلاء ضربتهم. قالوا: فلولا أن لمن من الحظ في أصل موضوعها ووجوب العدول إليها ماليس لاسم الجمع لم يعدلوا إليها[٩٢].

قالوا وقد علم أن من الناس من يزعم أن منكَّر اسم الجمع ومعرَّفه عام مستغرق إلا أن يقوم دليل على تخصيصه.

ومنهم من يقول ذلك في معرَّفه دون منكره[٩٣].

---

(٩١) ما ذكره الباقلاني من كون اللفظ الدال على شيء لا يجب كونه موضوعاً له دون غيره قول صحيح. لأنه قد يكون موضوعاً له ولغيره كاللفظ المشترك أو اللفظ الذي يحتمل معنيين أحدهما أظهر من الآخر. ولكن من المعلوم أيضاً أن الأصل عدم الإشتراك، ولذا قال أهل العربية الاشتراك على خلاف الأصل. والأصل في اللغة وضع اللفظ الواحد لمعنى واحد يدل عليه إما على سبيل النص الذي لا يحتمل غيره أو على سبيل الظاهر، وفي كلا الحالتين يجب على سامع اللفظ إذا كان نصاً حمله على معناه، ولا يجوز له العدول عنه إلا بناسخ. وإذا كان ظاهراً يجب عليه حمله على معناه الظاهر إلا إذا وجد قرينة أو دليلاً يصرفه عن ظاهره.

(٩٢) المعاني كثيرة ومتباينة، ولكل معنى أسلوب يدل عليه. فإذا أراد المتكلم العموم المجرد جاء بأسلوب يناسبه، وإذا أراد المتكلم الشرط والجزاء مع العموم جاء بأسلوب آخر يناسبه، ولا يغني الأسلوب الأول عن الثاني ولا الثاني عن الأول. فليس مؤدى العبارتين واحداً. وقد تكون بعض الألفاظ في دلالتها على العموم أقوى من بعض على خلاف بين أهل اللغة. ولا شك أن مَن وما وأي من أقوى الألفاظ التي تدل على العموم لأنها موغلة في الإبهام.

(٩٣) يوجد أقوال فيما يحمل على العموم من اسم الجنس المنكر والمعرَّف مثبتاً ومنفياً والذي يبدو راجحاً أنه يحمل على العموم فيما عدا اسم الجنس المنكَّر المثبت فإنه لا يحمل على العموم. وقال العلائي في تلقيح الفهوم (٣٦٩) إنه لا يعم بلا ريب.

ومنهم من يقول يصلح للاستغراق، وإن لم يكن موضوعاً لذلك. وإذا كان ذلك كذلك وقد رأيناهم عدلوا في الجزاء والاستفهام إلى لفظة مَن وأي عُلم أنهم لم يعدلوا اليه، لأن لمن وأي من الحظ في العموم والاستغراق أوفر مما لاسم الجمع، فإذا جاز باتفاق استغراق اسم الجمع لجميع الجنس فيجب أن تكون زيادة حظ أي من وجوب استغراقه لجميع الجنس، ولو كان مَن صالحاً[٩٤] للاستغراق وغير موضوع
له لكان بمنزلة اسم الجمع الصالح لذلك، ولم يكن للعدول إليه وجه/ لأنه في ٣٥٠
رتبته وبمثابته، فوجب لأجل ذلك استغراق لفظ مَن وأي في الجزاء والاستفهام.

فيقال لهم : هذا ـ أيضاً ـ من جنس استدلالكم، وتخيلكم الأول الذي لا أصل له، وإثبات لغة بقياس واستخراج، وذلك باطل، وما نشك في أن هذه الأغراض التي تضعونها لهم بهذه الأدلة مما لم يخطر ببالهم[٩٥]، فما الحجة على ما تدعون؟.

ثم يقال لهم: ما أنكرتم أن يكونوا إنما عدلوا إلى مَن وأي عن ذكر اسم الجمع لغير ما ظننتم، بل، لأنهم إذا ذكروا لفظ الجمع لم يصلح أن يريدوا به واحداً فقط، بل لا يصلح أن ينصرف بظاهره الأول إلا إلى الجمع، لأن القائل منهم إذا قال: هل عندك الناس أو الرجال أو العقلاء؟ لم يجزأن يكون مستفهماً عن واحد فقط، بل يكون مستفهماً عن الجميع، وكذلك إذا قال إن دخل النساء الدار فهن طوالق، وإن دخل العبيد فهم أحرار. وإن دخلت الجماعة والفرقة فهم عصاة وجب صرف ظاهر الكلام إلى الاستفهام عن الجمع والجزاء لهم وتعليقه بهم دون الواحد منهم، ولم يجب نحو هذا الظاهر إذا دخلت الواحدة من النساء أن تطلق، ولا أن يعتق العبد الواحد بدخوله،

---

(٩٤) في المخطوط (صلحا).

(٩٥) أي ببال أهل اللغة.

لأن العتاق والطلاق مشروط بدخول الجماعة، ودخول الواحد ليس بدخول للجماعة[٩٦]، وإن لزم الطلاق والعتاق في الواحد، فمن جهة حكم الشرع ومن ناحية قياس وخبر، أو تغليظ حكم الطلاق والعتاق، لا من جهة اللفظ[٩٧]، وإذا قال من عندك؟ صلح أن يستفهم به عن الواحد وما هو أكثر منه، وعن الجنس بأسره، ولم يكن موضوعاً ومبنياً للاستغراق، وإن صلح أن يقصد به إليه، ولذلك إذا قال من دخل الدار أكرمته أو فهو حرٌ أو طالق صالح أن يريد الواحد وصلح أن يريد الإثنين وما فوقهما.

وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قالوه، وثبت أن الفائدة في العدول إلى هذه الألفاظ إنما هو لما قلناه لا لنجعل لمن مِن الحظِّ والمزيَّة في العموم والشمول أوفر مما يحظى[٩٨] الجمع في ذلك.

واعلموا وفقكم الله إنه ليس لمن زعم أن اسم الجمع المعرَّف منه أو المعرَّف والمنكر مبني للعموم والاستغراق أن يستدل بهذه الدلالة، لأنها مبنية على أن لمن من الحظ في العموم ما ليس لإسم الجمع.

---

(٩٦) إذا دخل التعريف على إسم جنس مفرد عمَّ مفرداته باتفاق وإذا دخل التعريف على الجمع عم مراتب الجموع الداخلة تحته لا كل فرد فرد عند قوم من المانعين للعموم ومنهم الباقلاني، ولكن جمهور الأصوليين ذهبوا إلى أنه يتناول كل فرد فرد، فقوله تعالى: ﴿ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن﴾ نهي عن جميع أفراد الفواحش والمنكرون للعموم يقولون ليس العموم في هذه الآية مستفاداً من اللفظ إنما هو مستفاد من القرائن، وينظر في ذلك تلقيح الفهوم(٣٨٢).

(٩٧) ذهب الباقلاني إلى أن العموم استفيد في العبارات التي أوردها ليس من ذات العبارة، فالعبارة ذاتها لا تدل على العموم. وإنما استفيد وقوع الطلاق بدخول المرأة الواحدة لما علم من تغليظ المشرع على المطلق الوارد في الحديث: «ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة» رواه أبو داود (٢/٢٥٩) وابن ماجة (١/٦٥٧) والترمذي (٣/٤٨١) والحاكم (٢/١٩٧) وصححه والدارقطني (٤/١٨) والطحاوي في شرح الاثار (٣/٩٨) وابن الجارود (٧١٢) وحسنه ابن حجر في التلخيص (٣/٢٣٦) والألباني في إرواء الغليل (٦/٢٢٤).
وأما وقوع العتق بدخول الواحد استفيد من الآثار الدالة على تشوف المشرع للعتق كحديث سراية العتق وغيره.

(٩٨) في المخطوط (يخط).

فإذا قالوا: إن إسم الجمع بمثابة من يطلب الدلالة، وكانوا إنما يعدلون من لفظ إلى مثله وما يقوم مقامه فيجب تأمل حال المستدل بذلك وموافقته على الواجب فيه/. ٣٥١

وجميع ما أبطلنا به قولهم بعموم هذه الألفاظ وأسماء الجموع والواحد المعرف من الجنس دليل على فساد دعواهم أن «ما» النافية الداخلة على الإسم المفرد، وليس «لا» العاطف على «ما» و«ليس» موضوع للعموم. وأن القائل إذا قال: ما جاءني أحد، وما جاءني من أحد، وما عندي أحد، وما كلمت ولا رأيت أحداً، وليس عندي إنسان ولا حيوان، وما في الدار ديَّار، وأمثال ذلك وجب عموم النفي بهذه الكلمات، لأن هذه دعوى منهم لا حجة عليها، ولأن أهل اللغة يستحسنون الإستفهام عند ورود هذه الكلمات فيقولون للقائل ما رأيت أحداً من سائر طبقات الناس ومن أصدقائك وغيرهم من العقلاء وغيرهم؟. وما عندك أحد ولا ديَّار من سائر الناس من أهلك وغيرهم؟، ولو كانت مبنية للعموم لقبح الاستفهام(٩٩).

ويدل على أنها غير مبنية للعموم حاجة المتكلم إلى تأكيدات متتابعة لها. فيقول ما جاءني واحد من سائر الناس ومن كل قبيل، ولا في الدار ديَّار من جميع الناس وعلى جميع الوجوه، ولا في الدار أحد من صغير ولا كبير ولا ناطق ولا صامت، ولا عين تطرف، إلى أمثال ذلك فدلَّ هذا على صلاح جميع هذه الألفاظ للبعض تارة وللكل أخرى(١٠٠).

---

(٩٩) حسن الإستفهام ليس دليلاً قطعياً على أنها ليست للعموم لأن بعض هذه الصور ظاهر في العموم. ولذا أراد المستفهم التأكد من أن المراد بها ظاهرها وليس المراد بها غير الظاهر ثم لا نسلم في بعض هذه الصور أنه يحسن الاستفهام وذلك مثل قولهم «ما جاءني من أحد» فإنها نص في العموم عند جماهير أهل اللغة وينظر في ذلك تلقيح الفهوم ٣٩٦ ـ ٤٠٩ والمعتمد (٢٠٧/١)، وشرح اللمع (٣١٨/١)، والبرهان (٣٣٧/١)، والميزان (٣٧١)، والمحصول (٥٦٣/٢/١)، والقواعد والفوائد الأصولية (٢٠١)، وشرح الكوكب المنير (١٣٦/٣).

(١٠٠) صلاح هذه الألفاظ للبعض تارة وللكل أخرى ليس على حد سواء بل هي ظاهرة في العموم. ولهذا صاغ اتباعها بمؤكدات. والباقلاني سماها بنفسه مؤكدات، والمؤكد لا يكون إلا بعد وجود أصل المعنى، فيلزمه الاعتراف بأنها تدل على العموم، وما بعدها يؤكد معنى العموم ولا يؤسسه. ولو لم يرد المؤكد بعدها لاستفاد منها كل عربي سليم السليقة العموم.

وقول من قال أقول بالعموم في هذه الألفاظ النافية دون الألفاظ المثبتة وأسماء الجموع قول ضعيف، وهو بمثابة قول من قال بذلك فيما كان إثباتاً دون نفي ولا فصل في ذلك[١٠١].

وكذلك القول في بطلان دعواهم عموم أين ومتى في الأماكن والأزمان، لأن القائل يقول أين رأيت زيداً أكرمته، ومتى قام بكر ضربته حسن أن يستفهم عن ذلك. فيقال له أردت أنك تضربه في الحل والحرم والسهل والجبل وفي الماء وعلى اليبس، وكذلك[١٠٢] تضربه أو تكلمه في جميع الأوقات وحين يصلي لربه ويكون تالياً لكتابه وكيف تصرفت حاله.

وكذلك أيضاً يحسن تأكيد هذه الألفاظ أجمع. فيقول القائل أين رأيت زيداً أكرمته في برٍ أو بحرٍ أو سهل أو جبل أو طريق أو مشهد أو حل أو حرم. وكذلك يقول متى لقيت بكراً كلمته أو أهنته في ليل أو نهار أو صباح أو مساء، وفي سائر الأوقات، وكيف تصرفت به الحالات، ذلك من التأكيدات والاتباعات، ولولا صلاح ذلك للكل[١٠٣] تارة وللبعض أخرى لم يكن لهذه التأكيدات والإطالة بها معنى ولا يحسن/ الاستفهام عن المراد بها وجهاً[١٠٤]. ٣٥٢
فبطل بذلك ما يعولون عليه من هذا الباب.

---

(١٠١) التفريق بين المنفي والمثبت خاص بالنكرة. وحكم الباقلاني بأنه لا فصل بين المثبت والمنفي حكم من غير حجة فهو غير مقبول بل أهل اللغة فرقوا بينهما، فالفرق واضح بين قول القائل: جاءني رجل، وبين قوله ما جاءني من رجل. فالأولى ليست للعموم قطعاً، والثانية للعموم عند جمهور من يعتد به من أهل اللغة، فنفي الفصل بينهما غير مقبول من الباقلاني.

(١٠٢) في المخطوط (ولذلك).

(١٠٣) في المخطوط (الكل).

(١٠٤) دعوى الباقلاني أن حسن الاستفهام عن دلالة بعض العبارات، وحسن تأكيد بعض العبارات دليل على عدم دلالتها على العموم ليس وجيها. بل يحسن الاستفهام إذا كان اللفظ ظاهراً غير نص في الدلالة. وكذلك يؤكد اللفظ مع أنه يدل على العموم بدون المؤكد.

باب
ذكر جملة مذاهب القائلين بالقول بالوقف والدلالة على صحة القول به

اعلموا ـ وفقكم الله ـ أن الذي نذهب إليه وجوب القول بالوقف في الأوامر والنواهي والأخبار جميعاً، لأن ما دلَّ على إبطال القول بالعموم في الأخبار يقتضي ذلك في الأوامر(١).

وقد فرَّق بعض أهل الوقف في ذلك، فزعم أن الوقف واجب في الأخبار دون الأوامر(٢).

---

(١) ذكر الزركشي في البحر المحيط ٢٢/٣ أن مذاهب الواقفية في محل الوقف تسعة والباقلاني صرح هنا بأنه من القائلين بالوقف مطلقاً سواء كان في الأخبار أم في الأوامر والنواهي وسواء كان في الوعد والوعيد وسواء سمع خطاب المشرع من الرسول صلى الله عليه وسلم أم من غيره وسواء اتبع بمؤكدات أم لم يتبع. وباقي الأقوال فيها تفصيل ذكر بعضها الباقلاني هنا ولم يرتضها.

وأما صفة الوقف ففيه مذهبان :

أولهما: أن اللفظ مشترك بين الواحد وبين أقل الجمع اشتراكاً لفظياً في الصيغ التي تصلح للواحد مثل من وما وأي ونحوها. أو مشترك لفظي بين أقل الجمع وما فوقه في ألفاظ الجموع. وهذا النوع من التوقف هو الذي قال به الشيخ أبو الحسن الأشعري وتابعه عليه الباقلاني.

ثانيهما: هو التوقف بمعنى أن هذه الألفاظ مستعملة في العموم والخصوص ولكن لا ندري أيهما على وجه الحقيقة وهذا مسلك الشريف المرتضى من الشيعة في كتابه الذريعة كما نقل عنه الزركشي. ولكنه يقول إن هذه الألفاظ في الشرع تقتضي العموم. وينظر في ذلك الوصول إلى الأصول (٢٠٦/١)، والبرهان (٣٢٠/١) وإرشاد الفحول(١١٤) واللمع (١٦)، والمسودة (٨٩)، والمعتمد (٢٠٩/١) والمنخول (٣٨) والإحكام للآمدي(٥٧/٢) وشرح تنقيح الفصول(١٩٢) والمحصول (٥٢٣/٢/١) ونهاية السول مع البدخشي (٦٠/٢).

(٢) هذا المذهب وهو التفريق بين الأخبار والأوامر لم يذكره الزركشي بهذا الإطلاق، بل قيد الأخبار بأخبار الوعد والوعيد وقال وحكاه أبو بكر الرازي عن الكرخي.

واعتلوا لذلك بأننا غير متعبدين بمعرفة مراده في الأخبار، ونحن متعبدون بمعرفة مراده بالأوامر ووجوب تنفيذ موجبها. فإذا قال اقتلوا المشركين، واقطعوا السرّاق لم يكن تنفيذ الحكم في بعضهم نحو الاسم أولى من البعض الآخر، ولا إخراج من يخرج منه ممن يلحقه الاسم أولى من إخراج مَن أخرج منه.

وهذا باطل، لأن هذه العلة موجودة في الخبر كهي في الأمر من ناحية لحوق الاسم بكل أحد ممن دخلت تحته، فيجب التسوية بينهما.

ولأننا نعلم يقيناً أن المراد بلفظ الجمع أقل ما يلزمه إذا لم يكن متجوزاً به ومراداً به الواحد، ونقف فيما زاد على ذلك فلا ندخله في الخطاب إلا بدليل ولا نخرجه أيضاً منه إلا بدليل، وكذلك الفعل في الأخبار.

ولأننا قد تُعبدنا أيضاً بمعرفة مراده في كثير من الأخبار، نحو المراد بقوله تعالى: **﴿والله بكل شيء عليم﴾**(٣) وقوله تعالى: **﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾**(٤) وليس إخراج بعض من يجري عليه اسم شيء أولى من بعض، فبان بذلك سقوط ما فرقوا به(٥).

فصل: ولا يجوز أن يقال أن الوقف فيما يخرجه مخرج العموم واجب، وإن كان قد أطلقه شيخنا أبو الحسن(٦) رحمه الله والصالحي(٧) من المعتزلة

---

(٣) البقرة: ٢٨٢ وغيرها.

(٤) هود: (٦).

(٥) ما تمسك به القائلون بالتفريق بين الأخبار والأوامر ليس وجيهاً.

(٦) هو علي بن اسماعيل بن إسحاق أبو الحسن الأشعري البصري، المتكلم النظار. كان معتزلياً، ورجع لأهل السنة. تتلمذ على القفال، وتوفي ببغداد سنة ٣٢٤ هـ.
له من الكتب: مقالات الإسلاميين، واللمع، والأسماء والصفات، والرد على المجسمة، والفصول في الرد على الملحدين وغيرها.
له ترجمة في طبقات الشافعية لإبن السبكي (٣/٣٤٧ ـ ٤٤٤) وفيات الأعيان (٢/٤٤٦) ومرآة الجنان (٢/٢٩٨) والديباج المذهب (٢/٩٤).

(٧) هو أبو الحسين محمد بن مسلم الصالحي. ذكره ابن المرتضى في الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة في كتابه المنية والأمل ص٣٠. وقال: كان عظيم القدر في علم الكلام. وكان يميل إلى الإرجاء، وله في ذلك مع أبي الحسين الخياط مناظرات.

وغيرهما، إلا أن يراد بذلك أن مخرجه العموم عند معتقدي ذلك فيه، لأن الدليل قد قام على أنه مشترك بين العموم والخصوص وبمثابة سائر الألفاظ والأسماء المشتركة التي لا يجوز أن يقال أن مخرجها مخرج بعض محتملاتها. ولو ساغ أن يقال أن مخرج الخطاب العموم لصلاحه له لجاز أن يقال إن مخرجه الخصوص لصلاحه له، وذلك باطل، فيجب تجنب هذه اللفظة.

فصل: وقد زعم أهل الوقف أن الخبر إذا ورد بوعيد العصاة من أهل الملة ومن لم يبلغ عصيانه الكفر وجب الوقف فيه وتجويز القصد به إلى
العموم أو الخصوص لقوله عزّ وجل: ﴿إنّ الله لا يغفر أن يشرك به/ ويغفر ما ٣٥٢
دون ذلك لمن يشاء﴾[٨]. وقوله تعالى: ﴿وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم﴾[٩]. وهذا القول أيضاً باطل، لأنه قول يوجب أنه لولا ورود قوله: ﴿ويغفر ما دون ذلك﴾ لوجب استغراقه للعصاة من أهل القبلة والظلمة والفجار وأكلة أموال الأيتام، وذلك فاسد، لأنه محتمل في أصل الوضع للكل وللبعض فيما يحتاج الوقف فيه إلى ذلك فيرد ما ذكروه[١٠].

فصل: وقال فريق آخر من أهل الوقف واجب الوقف في وعيد أهل القبلة لجواز أن يستثني الله تعالى في وعيدهم ويشرط فيه شرطاً غير ظاهر، ثم لا يفعل ما توعد به ويكون صادقاً. وهذا قول من زعم أن الوعيد خبر عن وقوع المتوعد به. وهذا خطأ، لأن الوعيد إرهاب وتهديد، وليس بخبر عن وقوع المتوعد به[١١]، إلا أن يقصد إلى إيقاع المتوعد به، على ما قد بيناه في الكلام في الوعيد.

---

(٨) النساء (٤٨).

(٩) الرعد (٦).

(١٠) القول بالتوقف في حمل اللفظ إذا كان وعيداً للعصاة من أهل الملة تقدم في الحاشية(٢) نسبته لأبي الحسن الكرخي كما نسب للإمام أبي حنيفة، وذلك لأنه كان لا يقطع بوعيد أهل الكبائر من المسلمين، وذلك لأن الأدلة الموجبة للوعيد بالتخليد في النار إنما ثبتت في حق الكفار دون أهل الملة وانظر في ذلك البحر المحيط (٢٢/٣).

(١١) لا يوجد تناقض بين وصفه بأنه خبر وبين وصفه بأنه تهديد، لأنه خبر بوقوع المتوعد به ومتضمن للتهديد.

وهذا أيضاً باطل من وجه آخر، وهو أن نفس إطلاق الوعيد، وإن كان خبراً لا يقتضي العموم والإستغراق ، ولا يحتاج إلى استثناء وشرط فيه إن لم يضمره صار خبره كذباً، وإنما يجب ذلك لو ثبت عمومه.

فصل : وقد زعم قوم من أهل الوقف أنه إنما يجب الوقف في الوعيد دون الوعد لاستحسان الغفران بعد الوعيد، وأن أهل اللغة لا يعدون ذلك كذباً، وإنه يجب إمضاء الوعد على عمومه لقبح الخلف فيه واضمار استثناء فيه.

وهذا ــ أيضاً ــ باطل، لأنه قول يوجب إمضاء الوعد على عمومه، لأجل التعارف وقبح الخلف والاستثناء فيه، وحسن ذلك في الوعيد. وليس الفرق بينهما لشيء يرجع إلى صيغتهما ، وليس القول بالعموم في الوعد واجباً من ناحية صورته ولا الوقف في الوعيد واجب من ناحية احتمال لفظه، لكن لاستحسان التجاوز والغفران، وهذا باطل ، لأنهما محتملان للبعض والكل في أصل الوضع، فبطل هذا الاعتبار[١٢].

فصل : وزعم قوم ينسبون إلى القول بالوقف، وهم أولى بالنسبة إلى أصحاب العموم أن الأخبار إذا وردت ومخرجها عام وسمعها السامع، وكان الخبر الذي سمعه وعداً أو وعيداً[١٣] ولم يسمع القرائن، ولا الأخبار المجمع عليها الواردة لتخصيص الجنس، فالواجب عليه أن يعلم علماً قطعاً أن الخبر عام في جميع أهل تلك الصفة، ومن شمله الاسم، وأن يجوز مع ذلك أن يكون الأمر عند الله عز وجل/ بخلاف ما علمه، وأن يكون له فيه استثناء قد ٣٥٤
أنزله وإن لم يعلمه[١٤]. وذلك ــ زعموا ــ نحو ما يجب على الإنسان من العلم

---

(١٢) الباقلاني يوافق هذا الفريق من أهل الوقف في أن الوعد يحمل على عمومه دون الوعيد فهو متوقف فيه. ولكنه لا يوافقهم في أن حمل لفظ الوعد على العموم لأجل صيغته، بل لأجل الأدلة الدالة على أن الله سبحانه وتعالى «لا يخلف وعده» كقوله تعالى : ﴿إنّ وعد الله حق﴾، وقوله تعالى: ﴿لا يخلف الله وعده﴾ وغيرها.

(١٣) في المخطوط (أوعيداً).

(١٤) هذا القول بالصفة التي بيَّنها الباقلاني هو ليس من الوقف في شيء، بل بعض القائلين بالعموم لم يبلغوا في حمل اللفظ على العموم لهذا الحد الذي ذكره وهو أن يعلم من اللفظ العموم قطعاً. لأن معظم القائلين بالعموم يقولون إن اللفظ ظاهر في العموم فقط فهو في حالة عدم عثورهم على دليل يصرف اللفظ عن العموم يقولون إن اللفظ يفيد غلبة الظن بالعموم وليس القطع.

بأن يظهر الإسلام والنسك مؤمن تقي، وإن جوَّز كونه كافراً منافقاً عند الله عز وجل. وكما يجب عليه أن يعلم علماً يقيناً أن المولود على فراش الرجل ولده، وإن جوِّز كونه غير ولد له عند الله، وهذا جهل منهم عظيم، لأن العلم لا يكون علماً حتى يتناول المعلوم على ما هو به[15]، وإذا تعلق الاعتقاد بالمعتقد على خلاف ما هو في نفسه عليه كان جهلاً وإن ظنه المعتكف[16] علماً، وإنما أخذ على المكلف فيما ذكروه غلبة الظن لذلك والحكم على من ظاهره ما ذكروه بحكم الإسلام في المناكحة والموارثة، والدفن له في مقابر المسلمين، والصلاة عليه وحقن دمه. وغير ذلك من الأحكام، وهو مثل المأخوذ علينا في قوله تعالى: **﴿فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار﴾**[17] يعني إذا أظهرن لكم الإيمان، وظننتم كونهن كذلك، فما ركبوه من هذا جهلٌ بيِّن وغلط فاحش، مع أن قولهم يجب أن يسبق إلى اعتقاد العموم قطعاً إذا لم يعلم ما نص اللفظ إقرار بأنه عموم لا يجوز تخصيصه إلا بدليل، فهذا قول أصحاب العموم، وليس من الوقف في شيء.

فصل: وقد زعم بعض القائلين بالوقف إنه إذا ورد وعد ووعيد في أهل صفة من الصفات، نحو أن يقول لأنعمن المؤمنين، ويقول مع ذلك لأعاقبن المؤمنين أن أحدهما مستثنى من الآخر، وأنه في فريقين منهم، وأننا لا ندري من المراد بالثواب منهم ومن المراد بالعقاب، وأن الوعد والوعيد لا يصح أن يجتمعا في رجل واحد ، ولا في أهل صفة واحدة وفرقة واحدة، وهذا باطل. لأنه يجوز ما قالوه من أنه أراد بالوعد فريقاً منهم، وبالوعيد غيرهم، ويجوز عندنا أن يجمع للشخص الواحد والفرقة الواحدة وعد ووعيد، فيتوعد المؤمن

(١٥) حدَّ الباقلاني العلم في هذا الكتاب (١/١٧٤) بأنه «معرفة المعلوم على ما هو به» ونسبه له إمام الحرمين في البرهان (١/١١٩) والشيرازي في شرح اللمع (١/١٤٧) وبعضهم اختاره بدون نسبته إليه منهم أبو يعلى في العدة (١/٧٦) وأبو الخطاب في التمهيد (١/٣٦) والباجي في إحكام الفصول(١٧٠). ولإمام الحرمين في الإرشاد(٣٣) اعتراض على حد الباقلاني بأن حده هو عين المحدود لأن المعرفة هي العلم.

(١٦) في المخطوط (المعتكف) ولعل الصواب (المعتقد).

(١٧) الممتحنة : (١٠).

الطائع على معاصيه، ووعده بالثواب والجنة على إيمانه وطاعاته، ويفعل ذلك به أو بهم في وقتين متغايرين على ما بيَّناه في الكلام في الوعيد[١٨]. وهذه جملة من اختلاف من ينسب إلى القول بالوقف[١٩].

فصل : ذكر الأدلة على وجوب القول بالوقف.

أحد ما يدل على ذلك أنه لو كان للعموم صيغة تثبت له لم يخل العلم
بذلك من أن يكون طريقه/ العقل أو اللغة والنقل. وقد اتفق على أنه لا مجال ٣٥٥
للعقل في ذلك، فيجب ثبوت ذلك ـ لو صح وثبت ـ لغة ونقلاً[٢٠].

وهذا باطل، لأن العلم بوضع ما يضعونه من الألفاظ لا يحصل إلا من طريقين :

إما بالدخول معهم في المواضعة، وتلقي ذلك عنهم[٢١] بغير واسطة، وهذا متعذر على كل من بعد عصرهم ومن لم يلقهم ويأخذ عنهم.

أو بالنقل. والنقل عنهم ضربان : تواتر يوجب العلم ويقطع العذر. وآحاد لا يوجب العلم بضرورة ولا دليل، فإن كان خبراً[٢٢] من جملة أخبار الآحاد التي لا سبيل إلى العلم بثبوتها لم يجز أن تثبت بها لغة وصيغة من جهة القطع والعلم ، وإن لم يؤمن كون الرواية عنهم لذلك غلطاً وتأولاً وظناً وكذباً متعمداً. فلا حجة فيما هذه سبيله فيما طريقه العلم.

---

(١٨) لعله بيَّن ذلك في أحد كتبه الكلامية.

(١٩) كلمة (بالوقف) إضافة من المحقق لحاجة العبارة إليها.

(٢٠) هذا الدليل أورده أبو الحسين البصري في المعتمد (٢٢٣/١) . وأورده القاضي أبو يعلى في العدة (٥٠٤/٢)، وأجاب أبو يعلى عن هذا الدليل من ثلاثة وجوه.

أحدها: أن التقسيم غير حاصر حيث يوجد طريق آخر وهو الاستدلال بمخارج كلامهم على مقاصدهم.

ثانيها: أن يجوز إثبات اللغة بالعقل والنقل. وقد أورد القائلون بالعموم طائفة منها.

ثالثها: لا يوجد عندكم دليل نقلي متواتر على كون اللفظ مشتركاً بل استدللتم على قولكم بالعقل ونقل الآحاد. فيلزمكم قبول ما استدل به القائلون بالعموم.

(٢١) في المخطوط (من بغير).

(٢٢) في المخطوط (خبر).

وليس لأحد أن يقول هو من أخبار الآحاد المدلول على صحتها، لأننا قد قلنا إن جملة ما يدل على صدق المخبر أن ينص الله تعالى أو رسوله على صدقه، أو إجماع الأمة على ذلك. أو يوجب بصفة العقل صدق خبره أو بنقله الناقل له بحضرة قوم يدعى حضورهم الخطاب[٢٣] بما يقوم مقام دعواه. فلا يردون خبره على ما سنشرحه في كتاب الأخبار[٢٤] إن شاء الله تعالى. وليس في نقل صيغة العموم شيء من ذلك، فوجب اطراح الخبر عنهم به. وإن كان الخبر عنهم به متواتراً يوجب العلم وجب أن يعلم ذلك ضرورة من تواضعهم، وفي رجوعنا إلى أنفسنا ووجودنا لها غير عالمةٍ بذلك، بل عالمة بخلافه[٢٥] دليل على سقوط هذه الدعوى وبطلانها. وثبت أنه لا سبيل إلى العلم بما يدعونه من العموم.

وقد قلنا عند ذكر هذه الدلالة في إبطال لفظ وضع الأمر أو لكون الأمر على الوجوب أنه لا يجوز أن يقبل في إثبات لغةٍ أخبار الآحاد كما قُبل ذلك في مسائل الأحكام. وإنما عملنا بها في الأحكام لموضع التعبد به، وإجماع الصحابة عليه، وليس مثل ذلك في إثبات لغة بخبر واحد[٢٦]، وأنه ليس لهم قلب هذه الدلالة في القول بالوقف، وأنه لم يثبت به عنهم رواية وأن معنى القول بالوقف: أن اللفظ الذي يدعون وضعه للعموم لم تضعه أهل اللغة للعموم ولا للخصوص على ما ادعاه القائلون بذلك، وأنه لا يجب أن ينقل عنهم مالم يضعوه .

وإنما يجب نقل ما وضعوه واستغناء القول في ذلك بما يغني عن رده.

(٢٣) كلمة الخطاب غير واضحة في المخطوط.

(٢٤) كتاب الأخبار هو في الجزء المفقود، والذي نسأل الله أن يعينني في العثور عليه.

(٢٥) قول الباقلاني وجود النفس عالمة بخلافه أي بخلاف العموم لا يسلم له، بل لا يوجد علم بخلافه، إنما هو غلبة ظن لبعض الناس.

(٢٦) الباقلاني ومن تابعه من متكلمي الأصوليين لا يقبلون في إثبات اللغة أو القواعد الأصولية أي دليل ظني، وذلك لأنهم يرون أن أحكام اللغة وأصول الفقه قطعية. وما هو قطعي لا يمكن ثبوته بدليل ظني . أما الأحكام الشرعية العملية فلأنها ظنيه يرون جواز ثبوتها بأدلة ظنية.

وقلنا أيضاً إن كانوا قد وضعوه لأحد الأمرين ولم ينقل ذلك عنهم/ فلا تقوم ٣٥٦
به الحجة علينا وجب القول بالوقف فيه لعدم علمنا بما وضعوه له، فبطل جميع ما يحاولون القدح به في هذه الدلالة[٢٧].

فصل : دليل آخر.

ومما يدل - أيضاً - على وجوب القول بالوقف اتفاق أهل اللغة والمعاني على حسن الاستفهام على مراد القائلين بقوله اصرم النخل، واضرب العبيد، ورأيت الناس، وأمثال ذلك وهل أراد بهذا[٢٨] الكلام البعض. ولذلك حسن الاستفهام عن قوله مَن عصاني عاقبته، ومن أطاعني أثبته، وأين رأيتُ زيداً أكرمته، ومتى كلمني كلمته. فلولا أن جميع هذه الألفاظ صالحة بإطلاقها للبعض تارةً وللكل أخرى لم يحسن الاستفهام عن المراد بها عند إطلاقها، إذ كان عندهم موضوعاً للعموم، ولم يصلح وروده أبداً للخصوص[٢٩]. وقد اتفق على أنه لا يحسن الاستفهام عن شيء لا يصلح تناول اللفظ له، ولا يجري عليه، ولذلك قبح أن يقال لمن قال رأيت الناس، هل رأيت الحمير أم الناس؟ وحسن أن يقال: أرأيت الكل أم البعض منهم. وإذا كان ذلك كذلك وجب صلاح استعمال مطلق اللفظ في عموم تارة وفي الخصوص أخرى، لأنه لو ورد مقرونا بما ينبئ عن البعض أو بما ينبئ عن الكل لقبح الاستفهام مع القرائن الدالة على المراد - وإنما يحسن الاستفهام عن معنى الإطلاق المتجرد عن القرائن لاحتماله الخصوص والعموم[٣٠]، كما يحسن عن معنى

(٢٧) الحكم ببطلان ما يعترضون به على ما استدل به الباقلاني حكم من غير دليل . بل هم يطالبون القائلين بالوقف بما يطالبونهم به وهو النقل المتواتر. والذي لا يمكن أن يجدوا له سبيلاً. وبالتالي تكون مطالبة القائلين بالعموم لأصحاب الوقف بالنقل المتواتر على صحة دعواهم يقرها كل منصف.

(٢٨) في المخطوط (به) بدل (بهذا).

(٢٩) أصحاب العموم لم يقولوا : «لا يصلح وروده أبداً للخصوص» بل يقولون هو ظاهر في العموم. وقد يرد للخصوص إذا وجد دليل أو قرينة. وإذا انتفى الدليل أو القرينة يحمل على العموم. ولهذا حسن الاستفهام في مثل هذه العبارات ليست دليلاً على أنها ليست للعموم. بل يحسن الاستفهام للتأكد أن اللفظ يراد به حقيقته وهي العموم أو مجازه وهو الخصوص. وهذا هو ما يرد به على دليل الباقلاني هذا. وانظر هذا الدليل في العدة لأبي يعلى (٥٠٦/٢).

(٣٠) نعم يسلم القائلون بالعموم كونه يأتي تارة للعموم وتارة للخصوص، ولكن لا يسلمون أن إتيانه على حد سواء. بل هو أظهر في العموم.

إطلاق المشترك من الأسماء التي لم توضع لبعض محتملاته. ولو قال: رأيت لوناً سواداً وعيناً ناظرة أو مدركة أو نابعة لقبح أن يستفهم، فيقال له: أي لون وأي عين رأيت. وكل هذا يقضي على أن الاستفهام إنما يحسن مع إطلاق المحتمل من الألفاظ العاري، مما يدل على اللفظ إلى بعض محتملاته، وهذه قضية الاستفهام عن المراد بسائر الألفاظ المدعاة للعموم، فثبت ما قلناه.

فلو قال قائل : ما أنكرتم من قبح ما ادعيتم حسنه من الاستفهام لم يكن لكلامه وجهاً، وكان بمثابة من أنكر الاستفهام في لسانهم عن معاني هذه الألفاظ أظهر في استفهامهم عن معنى كل لفظ محتمل، ولا وجه لمكالمة من بلغ إلى هذا الحد[٣١].

٣٥٧ ولو قال منهم قائل/ إنما يحسن الاستفهام عن معاني هذه الألفاظ إذا لم يكن المتكلم بها حكيماً، ولا ممن تجب طاعته. فأما الحكيم فلا يحسن استفهامه[٣٢] عن المراد بها.

قيل له: لم قلت هذا ؟ وما الفصل بين الحكيم والسفيه في هذا الباب، ومن تجب طاعته، ومن لا تجب لأجل أن اللفظ إذا صدر من حكيم واجب الطاعة مخالف لصيغة ما يصدر من سفيه لا تجب طاعته أم لأن أهل اللغة قالوا: قد وضعنا مجرد هذه الألفاظ للعموم إذا صدرت من حكيم واجب الطاعة ومشترك بين الخصوص والعموم إذا صدر عن سفيه. وهذا بعدٌ من المتعلق به[٣٣].

وإن قالوا: ما أنكرتم أن يكون الاستفهام عن المراد به حسن على ما

(٣١) يمكن أن يجيب أصحاب العموم أنه قبح الاستفهام فيما ذكرت لأنها بما اقترن باللفظ من قرائن أصبح اللفظ نصاً في معناه لا يحتمل معنى آخر حتى يستفهم عنه بخلاف ما إذا تجرد اللفظ عن القرائن يحسن معه الاستفهام لاحتمال إرادة الخصوص به كما يجوز لمن سمعه أن يحمله على عمومه، ولا يلام على ذلك فهذا دليل على أن ظاهره هو العموم.

(٣٢) المراد بقوله(استفهامه) استفهام السامع من الحكيم من باب إضافة المصدر إلى مفعوله.

(٣٣) تعبير الباقلاني عن هذا الاعتراض بـ لو قال منهم قائل . دليل على أنه لم يقل به أحد والله أعلم.

قلتم، غير أنه إنما حسن لصحة التجوز باستعمال مطلق اللفظ في الخصوص وإن كان حقيقة للعموم. وقد يحسن الاستفهام للمتكلم هل أراد بكلامه حقيقته[٣٤] أم مجازه إذا كان له حقيقة ومنه مجاز.

يقال له: هذا تسليم منكم لجواز استعمال مجرد اللفظ في البعض كاستعماله في الكل. ودعوى منكم لكونه مجازاً في البعض، وظاهر استعمال اللفظ في الشيء وجريان الإسم عليه يقتضي كونه حقيقة فيه. وإنما يصار إلى أنه مجاز بتوقيف منهم وحجة ودليل[٣٥]. ولو ساغت هذه الدعوى لساغ أن يدعى أن كل لفظ جارٍ على شيء فإنه مجاز فيه، وإن لم يقم على ذلك دليل. وهذا باطل باتفاق. ولو احتيج في جعل الاسم حقيقة فيما رأيناهم يجرونه لاحتجنا من ذلك إلى مالا غاية له وما ليس في الوسع والإمكان. ويدل على أن ظاهر الإستعمال يدل على أنه حقيقة فيما جرى عليه توقيفهم لنا على أنهم إنما يضعون الكلام لإفادة ما تحته وما يجري عليه، وأنهم لهذا القصد تكلموا ووضعوا الألفاظ. فهذا التوقيف منهم يقتضي كون ظاهر الاستعمال مفيداً لما جرى عليه اللفظ.

وإنما يعلم أنه معدول به ومستعمل فيما لم يوضع لإفادته بتوقيف ودليل. وإذا كان ذلك كذلك وجب أن يكون مجرد هذه الألفاظ جار[٣٦] في العموم والخصوص على الحقيقة دون المجاز وإلا فهم في هذه الدعوى بمثابة من قال حقيقته البعض. وإنما يستعمل في الكل مجازاً واتساعاً. وقد قال بذلك

---

(٣٤) في المخطوط (حقيقة).

(٣٥) كون اللفظ يحتمل معنيين أحدهما حقيقي والآخر مجازي معلوم عند كل من يثبت المجاز في اللغة. وقد ذكر علماء المعاني علامات يعرف بها المعنى الحقيقي من المعنى المجازي في مصنفاتهم كما فعل العلوي في كتابه الطراز وكذلك فعل جمع من الأصوليين كالغزالي والرازي وابن قدامة وغيرهم بل بعض المعاجم اهتمت بذكر المعنى الحقيقي والمعنى المجازي لكثير من الألفاظ . وينظر في ذلك تاج العروس.

(٣٦) في المخطوط (جاري).

٣٥٨ أصحاب الخصوص وأيدوا دعواهم بأن استعماله/ في البعض هو الأغلب الأكثر في الكتاب والسنة وكلام أهل اللغة، واستعماله في الكل هو القليل النزر. وما وضع لشيء لا يرد له قليلاً نادراً، وإنما يرد كذلك فيما لم يوضع له، وهؤلاء أسعد بدعواهم من أصحاب العموم(٣٧).

ثم يقال لهم: أنتم في شغل من إقامة الدليل على أن هذه الألفاظ مستعملة في البعض على سبيل المجاز، ولو سلم ذلك لكم لسلم القول بالعموم. وقد أفسدنا من قبل كل عمدة لكم في وجوب القول بالعموم، فبطل ما قالوه.

فصل: دليل آخر

ومما يدل على ذلك وجودنا أهل اللغة يستعملون مطلق جميع ما ادعوه من الألفاظ تارة في الكل وتارة في البعض، كما يستعملون القول «عين ولون» في جميع ما يشترك في الاسم فوجب القول بكونها مشتركة محتملة(٣٨).

فإن قالوا: إنما يستعمل مطلقها في البعض مجازاً فقد أجبنا عن ذلك بما فيه بلاغ واقناع. وأقل ما يجب في ذلك أن يقال، بل هي لأقل الجمع حقيقة، ومجاز فيما زاد عليه، وما هذه الدعوى إلا بمثابة من قال إن مطلق اسم اللون مستعمل في السواد وجارٍ على ما عداه مجازاً واتساعاً(٣٩).

ويقال لهم: لما كان استعماله في البعض هو الأكثر الأغلب وجب كونه حقيقة فيه وأن يكون مجازاً في الكل، لأنه هو الأقل.

---

(٣٧) حكم الباقلاني بأن أهل الخصوص أسعد بدعواهم من أصحاب العموم حكم لم يذكر له دليلاً. وفيه دليل على أنه يرى أن قول أصحاب الخصوص أقرب له من القول بالعموم.

(٣٨) قياس الباقلاني الألفاظ التي يدعي أصحاب العموم أنها تفيد العموم بصيغتها على كلمة «عين ولون» بجامع أن كلاً منها مستعملة في معنيين فأكثر قياس مع الفارق حيث إن مثل عين ولون محتملة لمعنيين فأكثر بدون ترجيح أحدهما على الآخر إلا بدليل. ولكن هذه الألفاظ استعمالها في العموم أكثر وأظهر، واستعمالها في الخصوص لا يكون إلا بدليل. والقياس مع الفارق قياس باطل.

(٣٩) في المخطوط (مجاز واتساع).

فإن قالوا: ما وجدناه[٤٠] قط مستعملاً في البعض إلا بقرينة قيل: بل لا نجده مستعملاً في البعض إلا مطلقاً «ولا وجدناه قط مستعملاً إلا مطلقاً»[٤١] ولا وجدناه[٤٠] قط مستعملاً في الكل إلا بقرينة[٤٢] وما وجدناه مستعملاً في الكل إلا في خبرين أو ثلاثة[٤٣] وهو قوله: ﴿والله بكل شيء عليم﴾[٤٤]، وقوله تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾[٤٥]. وبدليل العقل وجب القضاء على عمومه، وما جرى مجراه، وهذا مما لا حيلة فيه.

فأما قول من زعم من الفقهاء أن المتصل به قرائن الخصوص ليس هو
كاللفظ العاري من ذلك. وأنهما لفظان وصيغتان مختلفتان[٤٦] فإنه قول بعيد،
وكلام من لا يعرف حقيقة المثلين لأنهما يدركان ويكتبان على وجه واحد.
وإتصال القرائن باللفظ لا يقلب جنسه ولا يغيِّر صورته، على أنه يقال لهم إن
كانت الصيغة المتجردة/ مخالفة للمتصلة على ما يدعون. فالمتجردة هي ٣٥٩
الموضوعة للبعض والمقترنة على المستعملة في الكل. ولا جواب عن ذلك. وكل
شيء أبطلنا به قول مثبتي العموم، فهو بعينه دليل على إبطال مدعي القول

---

(٤٠) في المخطوط (وجدنا) في الموضعين.

(٤١) ما بين القوسين يبدو لي أنه زائد تصح العبارة بدونه.

(٤٢) دعوى الباقلاني أنه لم يجد الألفاظ المدعى عمومها عند أهل العموم مستعملة في العموم إلا بقرينة. ولم يجدها مستعملة في الخصوص إلا بدون قرينة. دعوى مخالفة للواقع. وقد أورد أهل العموم كثيراً من النصوص التي فهم منها الأنبياء عليهم السلام والصحابة رضوان الله عليهم العموم بدون وجود قرينة معها، بل فهم العموم من صيغتها. وقد ذكر صاحب تلقيح الفهوم العديد من النصوص الدالة على ذلك من ١١٢ ـ ١٢٥.

(٤٣) هذه الأخبار التي أشار إليها الباقلاني هي التي يمثل بها الأصوليون للعام الباقي على عمومه، وعليه يفهم من كلام الباقلاني أنه يحصر العام فقط في العام الباقي على عمومه ولا يعتبر العام المخصوص من العام.

وقد صرح بهذا في بداية الباب التالي.

(٤٤) البقرة: (٢٨٢).

(٤٥) هود: (٦)، وسقط من المخطوط (في الأرض).

(٤٦) في المخطوط (مختلفان).

بالخصوص، لأن دعاويهم في ذلك متقاومة، ولا حاجة إلى تكرار ذلك. وإنما تجب البينة عليه من الكلام على مدعي العموم فإنه ظاهر. وهذه جملة في الدلالة على ما قلناه كافية إن شاء الله.

باب
القول في جواز تخصيص العام ـ لو ثبت ـ بضروب من الأدلة

اعلموا أن كل دليل صرف هذه الألفاظ المدعاة للعموم إلى البعض فإنه عندنا دليل على صرفه إلى أحد محتمليه، ولا يوصف عندنا بأنه تخصيص للعام، ولكنه بيان مشترك ومحتمل من الألفاظ.

فأما القائلون بأنه مبني للعموم فإنهم يقولون هو تخصيص العام، وقد بيّنا مرادهم بهذا الكلام[1]، وإنه تخصيص لما لولا الدليل المخصص له لكان عاماً. فأما أن يكون عاماً مع قيام الدليل على تخصصه فإنه مناقضة ومحال. ولا يعرف منهم من لا يجوِّز تخصيص لفظ العموم بدليل، وإن اختلفوا في كيفيَّة الأدلة على ذلك.

ومن قال منهم : لا يجوز تخصيص اللفظ العام في الزمان الوارد بوجوب العبادة فيها فقد غلط وأخطأ، لأن اللفظ إذا ثبت عمومه في الأزمان إما بصيغته أو ببعض أدلة التكرار وجب القطع على عمومه، ووجب وصف الدليل المزيل للعبادة في بعضه بأنه نسخ وتبديل للحكم بعد ثبوته واستقراره، وليس هذا من تخصيص المبين لما لم يُرد باللفظ، ولم يتبين الحكم فيه بسبيل، على ما سنبينه في كتاب ذكر الفرق بين النسخ والتخصيص إن شاء الله[2].

والذي يدل على صحة تخصيص اللفظ ـ لو ثبت عمومه ـ قيام أدلة

---

(١) في المخطوط (للكلام).

(٢) قد بين المؤلف الفروق بين النسخ والتخصيص في باب خاص بعد عشرة صفحات . والذي ذكره هنا هو أحد الفروق بين النسخ والتخصيص . وهو أن المنسوخ يسمى عاماً ، وأما المخصوّص لا يسمى عاماً عنده لأنه يحصر العام في العام الباقي على عمومه.

العقل والسمع المنفصلة على تخصيص قوله: ﴿والله على كل شيء قدير﴾[٣]
٣٦٠ وقوله تعالى : ﴿خالق كل شيء﴾[٤]/ وقوله تعالى: ﴿تدمر كل شيء﴾[٥]، وقوله: ﴿ويجبي إليه ثمرات كل شيء﴾[٦]، وأمثاله.

وتخصيص أدلة السمع لقوله: ﴿فاقتلوا المشركين﴾[٧]،﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾[٨]، وقوله :﴿وورثه أبواه﴾[٩] وقوله ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾[١٠] وقوله ﷺ : «وفي الرقة ربع العشر»[١١] وقوله : «فيما سقت السماء العشر»[١٢]. وكل عموم ورد في عبارة، فهذا حكمه فوجب القول

(٣) البقرة (٢٨٤) وغيرها.

(٤) الأنعام: (١٠٢) وغيرها.

(٥) الأحقاف: (٢٥).

(٦) القصص: (٥٧).

(٧) التوبة: (٥)

(٨) المائدة: (٣٨).

(٩) النساء: (١١)

(١٠) النساء: (١١).

(١١) الرقة: بكسر الراء وفتح القاف المخففة الفضة الخالصة وهذا جزء من كتاب أبي بكر الصديق رضي الله عنه الذي كتبه لأنس بن مالك لما أرسله للبحرين. رواه البخاري مفرقاً في الزكاة. وهذا الجزء أخرجه في باب زكاة الغنم برقم (١٤٥٤) وأخرج كتاب أبي بكر الحاكم في المستدرك (١/٣٩٢) وقال صحيح على شرط مسلم. وأبوداود في الزكاة (٢/٩٨) والترمذي في الزكاة (٣/٨) وحسنه. وابن ماجه في الزكاة (١/٥٧٣) وأحمد في المسند (٢/ ١٤، ١٥) وابن أبي شيبة في المصنف (٣/١٢١) والدارقطني في سننه (٢/١١٦). وانظر تخريجه في تحفة

بصحة التخصيص، ويدل على ذلك ـ أيضاً ـ حسن الاستثناء من ألفاظ العموم، وليس فيه أكثر من إخراج بعض من حصل تحت الإسم، وهذا هو معنى تخصيص أدلة العقل والسمع المنفصلة، فوجب تساويهما . وصحَّ بذلك ما قلناه لو ثبت القول بالعموم(١٣).

= وفي الباب عن معاذ بن جبل رواه الدارقطني في سننه.
في الزكاة (٢/٩٧) رقم (٩).
والحاكم في المستدرك في الزكاة ١/٤٠١.
والبيهقي في الكبرى في الزكاة ٤/١٣١.
ينظر تخريج الحديث : تحفة الطالب ٣١٤، والابتهاج ص١٣١ والمعتبر للزركشي ص١٦٦.
وتحفة المحتاج ٢/٥٢ وتخريج أحاديث اللمع ص١١٢.

(١٣) الباقلاني يستدل لجواز تخصيص العام مع أنه لا يقول بأن اللفظ يدل على العموم بصيغته. ولهذا احترز في عنوان الباب وفي وسطه وفي ختامه بقوله لو ثبت القول بالعموم. ولذا فهو يستدل على جواز التخصيص على مذهب المثبتين للعموم.

باب
القول في لفظ العموم إذا خص عند مثبتيه هل يصير مجازاً أم لا والخلاف في ذلك[1]

اختلف[2] مثبتو العموم في هذا الباب

فقال كثير منهم إذا خص بأي دليل كان من حجة عقل أو شرع أو قرينة لفظ من استثناء متصل به أو كلام منفصل ليس باستثناء صار مجازاً. وبه قال كثير من المتكلمين منهم الجبائي وابنه[3]، وقاله كثير من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة وإليه ذهب عيسى بن أبان[4].

---

(١) قال ابن النجار في شرح الكوكب المنير (١٦١/٣) في المسألة ثمانية أقوال، والأقوال الثلاثة التي ذكرها هنا الباقلاني هي أشهر الأقوال في المسألة. وينظر ما يتعلق بالمسألة العدة ٥٣٣ ـ ٥٤٤، والمسودة (١١٥) وروضة الناظر (٢٣٩)، وفواتح الرحموت (٣٠٨/١) والمعتمد (٢٨٢/١ ـ ٢٩٤) والإحكام للآمدي (٢٠٩/٢) والمستصفى (٥٤/٢) وأصول السرخسي(١٤٤/١) والمحصول (١٨/٣/١) والبرهان (٤١٠/١) وشرح تنقيح الفصول (٢٢٦) ونهاية السول مع البدخشي (١٠٥/٢) واللمع (١٨) ومنتهى ابن الحاجب (١٠٦) ، والبحر المحيط (٢٥٩/٣).

(٢) في المخطوط (اختلفوا).

(٣) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، قدم بغداد سنة ٣١٤ هـ، درس على والده حتى صار رئيس طائفة من طوائف المعتزلة تسمى البهشمية، كان ثاقب الفطنة حسن الفهم متكلماً، توفي سنة ٣٢١هـ. له من الكتب الجامع الكبير، والجامع الصغير، والأبواب الكبير، والأبواب الصغير، وكتاب العوض وكتاب الإنسان ، والمسائل العسكريات، وكتاب الاجتهاد وغيرها. له ترجمة في الفهرست ص٢٤٧، ووفيات الأعيان (٣٦٠/١)، ومعجم المؤلفين (٢٣٠/٥)، وطبقات الأصوليين (١٨٣/١).

(٤) هو عيسى بن أبان بن صدقة بن مردان شاه، أبو موسى الحنفي، من فسا، كان من أصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي. كان حسن الحفظ للحديث ، وكان عفيفاً حسن الوجه. أخذ عن محمد ابن الحسن شيئاً قليلاً وتتلمذ عليه القاضي أبو خازم. تولى القضاء عشر سنين ، وكان سريع الانفاذ للحكم. مات في المحرم سنة ٢٢٠ هـ. جمع آراءه الأصولية د. عيسى البليهد.

له من الكتب : كتاب الحجج، وخبر الواحد، والجامع، وإثبات القياس، وكتاب اجتهاد الرأي.

له ترجمة في الفهرست لابن النديم ص٢٨٩، والفوائد البهية ص١٥١، وتاريخ بغداد(١٥٧/١١)، وطبقات الفقهاء ص١٣٧.

هذا القول نسبه إلى عيسى بن أبان أيضاً أبو يعلى في العدة (٥٣٨) وغيره أخذاً من كتاب أبي عبدالله الجرجاني الحنفي، غير أن صاحب فواتح الرحموت ٣٠٨/١ نقل عنه التفريق بين التخصيص بالمنفصل والمتصل.

وقال الكرخي[٥] ومن قال بقوله من المتأخرين إنه إذا خص بكلام متصل من استثناء وما جرى مجراه كان مع الاستثناء واللفظ المتصل به حقيقة لما بقي مما عدا المستثنى، وتغيرت بذلك دلالته وصار مع صلته لغير ما كان موضوعاً له بمجرده. وإنه إن خص بدليل منفصل من حجة عقل أو دليل سمع صار مجازاً[٦].

وقال كثير من الفقهاء على إختلاف مذاهبهم إنه إذا خص بأي دليل كان، سواء كان لغوياً متصلاً أو قياساً معنوياً فإنه يصير مع دليله وقرينته حقيقة فيما بقي لأن الدليل أثر فيه وغيَّر قضية مجرده. ويجب أن يشترط هؤلاء في أنه حقيقة فيما بقي أن يكون الباقي أقل الجمع. فأما إن بقي منه الواحد والإثنان فإنه يصير مجازاً لا محالة، لأنه إسم جمع، والواحد والإثنان ليسا بجمع[٧]. وغرض هذا الاختلاف إنه يجوز التعلق بما دخله الخصوص وعدا المخصوص أم لا؟.

والذي نختاره إنه يصير مجازاً إذا خص بالأدلة المنفصلة/ دون ٣٦١
الاستثناء المتصل به وما جرى مجراه من الألفاظ . وقد كنا نصرنا القول بأنه يصير مجازاً إذا خص بأي دليل كان[٨]. وأنه يصح التعلق به فيما بقي بعد تخصصه بالأدلة المنفصلة وإن كان مجازاً.

---

(٥) هو أبو الحسن عبيد الله بن الحسن بن دلال بن دلهم الكرخي من كرخ جدان الفقيه الحنفي، ولد سنة ٢٦٠هـ، كان أوحد عصره بلا منازع، وقرأ عليه المبرزون من فقهاء الزمان، وتوفي سنة ٣٤٠ هـ في شعبان.
له : المختصر في الفقه، وشرح الجامع الكبير، والجامع الصغير لمحمد بن الحسن. له رسالة مطبوعة في الأصول عني بها نجم الدين النسفي ترجم له ابن النديم في الفهرست ص٢٩٣، والخطيب في تاريخ بغداد (٣٥٣/١٠) ، وابن الأثير (١٧٨/٨)، وابن كثير (٢٢٤/١١).

(٦) ويقريب من هذا قال أبو الحسين في المعتمد (٢٨٣/١) وتابعه عليه فخر الدين الرازي في المحصول (١٩/٣/١). إلا أنهما أضافا المخصص العقلي للفظي.

(٧) ذكر الزركشي في البحر المحيط (٢٦٣/٣) أنه خالف في ذلك أبوحامد الاسفرائيني فذهب إلى أنه حقيقة حتى ولو بقي واحد. وحكى المخالفة أيضاً الباجي في إحكام الفصول (٢٤٥) عن أبي تمام المالكي.

(٨) نسب الغزالي في المنخول (١٥٣) للباقلاني القول بأنه يصير مجازاً . ولم يبين رجوعه عنه.

وأمـا الدليل على أنه يصـيـر مـجـازاً إذا خص بالقـيـاس ودليل العـقل وغـيـرهمـا من الأدلة المنفصلة، فـهـو أنه يصـيـر بذلك الدليل مـعـدولاً به عن موضـوعه ومستعملاً في غير ما وضع له، ولفظه وصيغته بحالة لم يتصل به لفظ ولا نقص منه حرف، وهذه صفة المجاز وحقيقته، على ما بيناه من قبل، ولو أمكن أن يكون ما صرفته الأدلة المنفصلة عن موضوعه ومقتضى إطلاقه حقيقة فيما صرف إليه بالقرينة لصار كل مجاز حقيقة فيما اقتضته القرينة، ولسـقط المجـاز من الكلام جـملة، ولصـار القـول في الإنسـان البليـد والرجل الشديد إنه ثور وحمار وأسد حقيقة مع القرائن الدالة على أن القصد غير ما وضع له في الأصل، وقـد بيَّنا هـذا الفـصـل من قـبل[٩]. ولما بطل ذلك وثبت المجاز من الكلام بطل ما قالوه.

فـإن قـالوا: مـا أنكرتم أن يكون الفـصـل بين الأمـرين أن لفظ العـمـوم يتناول[١٠] مـا أخـرجـه الدليل ومـا بقي تحتـه ويقـع عليـهـمـا، فـإذا أخـرج الدليل بعـضـه كـان البـاقي مما دخل تحت اللفظ ووقـع عليـه الاسم فـيـجـب أن يكون حقيقة فـيما بقي. والقول أسد وحمار لا يقع على الإنسـان بحال. فإذا عدل به إليه كان مجازاً فيه، فافترق الأمران[١١].

يقال لهم: ما قلتموه باطل من وجهين:

أحدهما: إن اطلاق اللفظ لم يوضع لقدر ما بقي، وإنما وضع عند مثبتي

---

(٩) بين الباقلاني المراد بالمجاز وهو أنه «اللفظ المستعمل في غير ما وضع له» وبين ما يفرق به بين الحقيقة والمجاز في (٣٥٢/١) وما بعدها من هذا الكتاب.

(١٠) في المخطوط (يتناوله).

(١١) أي مقيس ومقيس عليه لا بد أن يكون بينهما وجه شبه يصح به الجمع بينهما في الحكم. ووجه الشـبه بين إطلاق العـام مع إرادة بعض مـا يتناوله وإطلاق أسد على الرجل الشـجـاع إن كـلا منهما استعمل في غير ما وضع له فانطبق عليه حد المجاز.
ولا بد فـي كل مقيس ومقيس عليه أن يكون بينهمـا فـارق، وإلا كـان المقيس عين المقيس عليـه ولا يحدث حينئذ أي قياس لكن يجب أن يكون هذا الفارق غير مؤثر. والفرق بين استعمال كلمة أسد في الرجل الشجاع وبين إطلاق العام على بعض أفراده ليس مؤثراً في التفريق في الحكم فكلا منهمـا استـعـمـال للفظ في غيـر مـا وضع له. وبالتـالي صح القيـاس، وينقل حكم أحدهما للآخر.

العموم لاستغراق الجنس، فإذا صرفه الدليل الذي لا يغير لفظه وصيغته إلى البعض خرج عن مفهوم مطلقه ومقتضاه، فوجب كونه مجازاً من حيث فهم منه مع القرينة خلاف ما يفهم من إطلاقه.

والوجه الآخر إنه لو كان ما قلتموه صحيحاً لوجب إذا أخرج الدليل وانفصل كل ما تحت العموم إلا واحد منه أن يكون أيضاً حقيقة في الواحد، لأن الواحد الباقي مما كان داخلاً تحت اللفظ ومراد به وواقع عليكم أن هذه حال ما زاد عليه من أبعاض العام، ولما اتفق على فساد ذلك،(١٢) لأجل أن اللفظ لم يوضع للواحد وإن تناوله في جملة الجنس، وإنما وضع للاستغراق وجب أيضاً أن يصير مجازاً ، وإن بقي تحته الثلاثة والألف، وكل ما قصر عن الاستغراق، وأنه لم يوضع مجرده لذلك القدر، كما لم يوضع للواحد.
فسقط ما قالوه/. ٣٦٢

فصل: وليس لأحد أن يقول فقولوا لأجل هذا إنه حقيقة مجاز، فيكون حقيقة فيما بقي، لأنه مما دخل تحت اللفظ، ومجاز من حيث لم يكن مستغرقاً.

قلنا: لأنه يكفي في كونه مجازاً خروجه بالقرينة عمَّا يقتضيه الإطلاق، ولا يكون حقيقة فيما بقي، لأنه لم يوضع له وحده. فلذلك لم يجز أن يقال إن لفظ العموم إذا خص حتى يبقى منه واحد، فإنه حقيقة لبقاء شيء ما تحته، ومجاز من حيث خرج منه بعضه، فبطل ما قالوه(١٣).

---

(١٢) لم يخالف في ذلك إلا ندرة من أهل العلم منهم أبو تمام المالكي وأبو حامد الإسفرائيني من الشافعية، على ما في البحر المحيط(٣/٢٦٣).

(١٣) ما أبطله الباقلاني وهو القول إن العام المخصوص حقيقة في تناوله للباقي مجاز لأنه لم يتناول كل ما وضع له هو الصواب في نظري، لأن وصف الشيء بوصفين متغايرين من جهتين غير مستحيل عقلاً. فجهة وصفه بأنه حقيقة غير جهة وصفه بأنه مجاز. وقد درج على ألسنة اللغويين والأصوليين القول بأن الألفاظ الشرعية هي حقائق شرعية مجازات لغوية.
وهذا القول الذي أبطله الباقلاني فيه جمع بين قولي القائلين بأنه مجاز والقائلين بأنه حقيقة ويحمل كل وصف على أنه صحيح ولكن لم يتوارد الوصفان على جهة واحدة.

فصل : فأما إذا خص باستثناء متصل به، نحو أن يقول اقتلوا المشركين إلا زيداً[١٤] وإلا أهل الكتاب ونحوه، فإنه يكون مع الاستثناء حقيقة فيما بقي.

والدليل على ذلك أن إتصال الاستثناء به يغيره ويؤثر في معنى لفظه، لأن كثيراً من الكلام إذا اتصل بعضه ببعض كان له بالاتصال تأثيراً ليس له بالانفراد. ولذلك احتاج الابتداء إلى خبر من كلام المبتدأ ليكون مفيداً، والكناية إلى تقدم مذكور يكون كناية عنه، وأمثال ذلك. ولهذا وجب أن يكون قولنا زيد اسم الشخص الواحد. فإذا زيد عليه ياء ونونا صار اسماً للإثنين وإذا كان ذلك كذلك وجب أن يكون هذا حكم اللفظ مع الاستثناء في أنه يصير باقترانه اسماً لقدر ما بقي، ولو عريَ لكان عاماً. وكذلك القول عشرة إلا واحد، وألف سنة إلا خمسين عاماً، وأمثاله في أن إطلاق الإسم بغير استثناء يفيد الجملة التامة ويصير مع الاستثناء اسماً لقدر ما بقي. ولمثل هذا بعينه كان القول رجل اسم واحد منكر. فإذا زيد عليه ألف ولام، وقيل الرجل صار معرفة أو للجنس عند أصحاب العموم فيتغير معناه بما وصل به. وإذا كان ذلك كذلك صحَّ ما قلناه من الفرق بين القرائن المتصلة والمنفصلة[١٥].

فإن قالوا: فقولوا لأجل هذا إن قوله تعالى. فاقتلوا المشركين إذا اتصل به قول الرسول إلا زيد، أو قوله ولا تقتلوا زيداً وفلاناً وفلانا فإنه يكون حقيقة فيما عدا المستثنى.

قيل: من الناس من يقول ذلك ويجعل استثناء الرسول المتصل بمنزلة

---

(١٤) في المخطوط (زيد).

(١٥) الفارق بين التخصيص بالمتصل والمنفصل ظاهر. فالكلام في حالة المخصص المتصل لا يتم إلا بعد انقضائه بما يتصل به، ولا يجوز أن يفهم منه شيء ثم يتغير ذلك الشيء وعليه لا ينطبق عليه حد المجاز الذي هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له . أما في حالة المنفصل فالسامع يفهم من الخطاب شيئاً ثم إذا ورد على بعده المخصص المنفصل يتغير فهمه. وهذا ينطبق عليه حد المجاز فيكون مجازاً.

الاستثناء من كلامه تعالى فلا سؤال لكم عليهم والصحيح إن كلام غير المتكلم باستثناء، وما جرى مجراه جار[16] مجرى سائر الأدلة المنفصلة، وإنما يؤثر في تغيير معنى كلامه ما يتصل به من قوله دون قول/ غيره. كما ٣٦٣
أن استثناء غير المتكلم من كلامه، وإن اتصل به لا يكون استثناء منه على الحقيقة[17]، وإنما يكون استثناء صحيحاً إذا كان من كلام المتكلم بالعام، ولأجله لم يجز أن يصير قول القائل زيد مع قول غيره مقترنا به قام أو قائم ابتداءً وخبراً. وإنما يكون كذلك إذا كانا من كلام متكلم واحد، وكما أن إرادة المتكلم بالكلام عند كثير من الناس يؤثر في كونه أمراً وخبراً دون إرادة غيره. وكما نقول نحن في أن إرادة المعبر عن الكلام هي المؤثرة في جعل أصواته عبارة عن بعض ما يصح أن يكون عبارة عنه دون إرادة غيره. وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قالوه[18].

فصل: فإن قال قائل: فقولوا إن لفظ العموم إذا أخرج الاستثناء المتصل به جميع ما تحته إلا واحداً منه، فإنه مع الاستثناء حقيقة فيما بقي وأن الإسم اسم للواحد الباقي.

يقال له: لا يجب ما قلته، لأنهم قد وقفونا[19] توقيفاً علمناه ضرورة أن اسم الجمع لا يجري على الواحد حقيقة، وأنه لا يقع في لغتهم إلا على آحاد مجموعة تحته، فلم يجب ما قلتم. والقول مشركون اسم جمع باتفاق، والجمع

---

(١٦) في المخطوط (جاري).

(١٧) ينظر كون الاستثناء من غير المتكلم بالعام مخصصاً منفصلاً أو متصلاً البحر المحيط ٣/٣٠٠ وشرح الكوكب المنير (٣/٢٨٤) والجمهور على أنه منفصل حتى لو كان المتكلم بالعام هو الله سبحانه وبالمخصص الرسول ﷺ. وأما قول العباس إلا الأذخر بعد قوله ﷺ: «لا يختلى خلاها» فهو من المتصل، لأن الرسول ﷺ قالها بعده. وينظر جمع الجوامع مع البناني (٢/١٠).

(١٨) أي بطل ما قالوه من أنه إذا اتصل الاستثناء من غير المتكلم بالعام يكون العام حقيقة فيما دون المستثنى.

(١٩) أي أن أهل اللغة نقل عنهم بطريق يفيد العلم أن اسم الجمع لا يجري على الواحد حقيقة، بل مجازاً.

يكوِّن جميع الجنس على الاستغراق. فيكون أقل منه من الجمل والاقدار.

وقال أصحاب العموم : إنه إذا أطلق بغير استثناء كان مفيداً للجمع، هو جميع الجنس. وإذا استثني منه ما يكون الباقي بعده جمعاً كان اسماً ومفيداً لقدر ما بقي، وكان ذلك القدر جمعاً حقيقياً. وإذا كان الباقي بعد الاستثناء منه واحداً فقط خرج عن أن كونه جمعاً، وكان تناول اللفظ مجازاً، فبان سقوط ما قالوه.

باب
القول في أنه يصح الاستدلال به على قدر ما بقي؟ وإن كان مجازاً إذا خص بالمنفصل من الأدلة

والذي يدل على ذلك أن الباقي مما كان يتناوله الاسم مع غيره، فإذا خرج الغير بدليل بقي هو تحت الإسم، وكان متناولاً له، فصحَّ الاستدلال به عليه. ويبين ذلك أنه معلوم بإطلاق الاسم أن ما بقي تحته مراد، وما خرج منه مراد لولا القرينة. فمنعت القرائن من العلم بأن ما أخرجته مراد، وبقي الباقي معلوماً دخوله تحت اللفظ. فلم تبطل الدلالة فيه، ولم يكن للوقف فيه وجه[1].

فإن قالوا: إذا صار مجازاً بالتخصيص، صار بمثابة سائر المجازات التي لا يصح أن يُعلم بظاهر اللفظ منها المراد بها.

قيل: هذا باطل، لأن ماعدا هذا الباب ليس ما تجوز به فيه داخل تحت اللفظ، نحو القول حمار في البليد ومرته[2] في أهلها.

---

(١) الخلاف في هذه المسألة مبني على المسألة السابقة، إذ أن أكثر القائلين بأن العام إذا خص كانت دلالته مجازية ذهبوا إلى أنه غير حجة في الباقي بحجة أن المجازات متعددة. ولا يوجد ما يرجح مجاز عن مجاز فيصبح كالتخصيص بالمبهم، والتخصيص بالمبهم ليس حجة. ولكن فريق كبير ممن حمله على المجاز قال: إن ما أخرج معلوم فيبقى حجة فيما بقي، وهو معلوم. وهو ما ذهب إليه الباقلاني.
ولهذا صرح بأنه ليس للوقف فيه وجه. ولكن جميع من قال بحجيته اشترط كون المخصص معلوماً ليس مبهماً. ويوجد أقوال أخرى في المسألة منها أنه حجة في أقل الجمع، وقيل حجة في الواحد، وقيل: حجة إن خص بمتصل، وغيرها. وانظر ذلك في: المحصول (٢٢/٣/١)، ونهاية السول مع البدخشي(١٠٦/٢) والمعتمد (٢٨٦/١) وأصول السرخسي (١٤٤/١) وروضة الناظر (٢٣٨) وإرشاد الفحول (١٣٧) وشرح تنقيح الفصول(٢٢٧) والمستصفى(٥٧/٢) والتبصرة للشيرازي(١٨٧) وفواتح الرحموت (٣٠٨/١) والإحكام للآمدي ٢٣٣/٢ والعدة (٥٣٩/٢) والمسودة (١١٦) ومنتهى ابن الحاجب(١٠٧) وإحكام الفصول ٢٤٧.

(٢) هكذا في المخطوط. وهي غير مفهومه إذا بقيت على حالها، ولعله يوجد تصحيف في العبارة، وفي نظري تصح لو كانت (وأهله في مرته) أو (المرمريت في الداهية).

ولفظ العموم واقع ومتناول في الحقيقة لما بقي تحته مما يزيد على الواحد،
٣٦٤ وما أخرجه الدليل لخروج ما خرج لا يمنع تناول اللفظ لما بقي/ فافترق الأمران.

وشيء آخر يبطل ما قالوه : وهو أنه لا يمتنع الاستدلال ببعض المجاز إذا كان مما قد عرف وفهم معناه، نحو الاستدلال بظاهر قوله : ﴿أو جاء أحد منكم من الغائط﴾[٣] وبذكر العذرة وإن كان متجوزاً بهما في الحدث، لأن معناهما مفهوم فقد صار كالحقيقة، وكذلك إذا كان ما بقي تحت اللفظ من الجموع مفهوماً بعد الاستثناء صح التعلق به، فبطل ما قالوه.

ومما يدل على صحة الاستدلال بالعام المخصوص، وإن كان مجازاً اتفاق الصحابة على الاستدلال بذلك وتسويغهم له، ولذلك سوغوا لفاطمة[٤] عليها السلام الاستدلال بقوله تعالى:﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾[٥] وإن كان مخصوصاً، قد خرج منه الكافر والعبد وقاتل العمد[٦].

وكذلك قوله ﴿إلا ما ملكت أيمانكم﴾[٧] وإن كان مخصوصاً فيمن عدا الأختين بملك اليمين[٨].

وكذلك تعلقهم بقوله عليه الصلاة والسلام : «الماء من الماء»[٩]، وإن كان

---

(٣) النساء : (٤٣) والمائدة : (٦).

(٤) في المخطوطة (فاطمة).

(٥) النساء : (١١).

(٦) خرج الكافر بالحديث المتفق عليه : «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم».
وخرج العبد بالاجماع الذي مستنده عدم أهلية العبد للتملك وخرج قاتل العمد بقوله ﷺ : «ليس للقاتل من الميراث شيء»

(٧) النساء : (٢٤).

(٨) خرجت الأختان في ملك اليمين بقوله تعالى ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾.

(٩) رواه مسلم في كتاب الحيض (٢٦٩/١) (٣٤٣/٨٠)، (٣٤٩/٨٨) وأبو داود في الطهارة (١٤٨/١) برقم (٢١٧)، وابن خزيمة في صحيحه في كتاب الغسل (١١٧/١) برقم (٢٣٣)، وأحمد في المسند (٢٩/٣، ٣٤٢/٤).
انظر تخريجه في الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص٢٥٦، وتخريج أحاديث اللمع ص١٣٨، وتلخيص الحبير (١٣٤/١) برقم (١٧٩).

مخصوصاً فيما ليس بمذي ولا ودي، وتتبع ما تعلقوا به من العمومات المخصوصات طويل جداً. ولعله ليس في أحكام الشرع لفظ عام إلا وهو مخصوص[١٠].

وقد تعلق به السلف والخلف[١١]. فسقط ما قالوه.

(١٠) ولهذا قالت العرب : «ما من عام إلا وقد خص» والعام الباقي على عمومه نادر، ويمثلون له بما يتعلق بالله مثل قوله تعالى: ﴿والله بكل شيء عليم﴾ وبقوله تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾ ونحوها.

(١١) أي أن السلف والخلف اتفقوا على التمسك والاحتجاج بالعام المخصوص وهو أقوى الأدلة.

باب
القول في ذكر الفصل بين النسخ والتخصيص ووصف الأصل الذي مع القول به يصح الفصل بينهما

اعلموا ـ أحسن الله توفيقكم ـ إنه لا يصح الفرق بين معنى النسخ والتخصيص إلا على ما نذهب إليه من أن[1] التخصيص بيان ما أريد باللفظ مما لم يُرد به وإن لم يرد به ما دخل قط تحته من قصد المتكلم.

وأن النسخ إنما هو رفع الحكم بعد ثبوته واستقرار فعل وقته وتنفيذ موجبه. وسنبين هذا الحد، وندل على صحته في كتاب الناسخ والمنسوخ إن شاء الله[2].

فأما من قال من المتكلمين والفقهاء إن حقيقة النسخ ومعناه إنه : «بيان مدة انقطاع العبادة المتراخي عن وقت الخطاب».

أو«الأمر الدال على أن مثل الحكم الشرعي الثابت بالمنسوخ غير ثابت في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتاً بالنص الأول مع تراخيه عنه».

أو «إنه البيان عن سقوط حكم شرعي في المستقبل مثل الحكم الماضي الثابت بالشرع على وجه لولاه لكان الحكم ثابتاً من جهة الشرع»[3] وما هذا

---

(١) (أن) إضافة من المحقق لحاجة العبارة إليها.

(٢) ينظر الكلام على الفروق بين النسخ والتخصيص البحر المحيط للزركشي(٢٤٤/٣) حيث ذكر ثمانية عشر فرقاً بينهما. وروضة الناظر (٧٢) والمحصول (٩/٣/١) وفواتح الرحموت (٣٠٠/١)، والعدة (٧٧٩/٣) والميزان (٢٩٩) الإبهاج (١١٩/٢).

(٣) اختلف الأصوليون في النسخ اصطلاحاً فمعظمهم ذهب إلى أنه رفع لحكم شرعي بنص شرعي متراخ عنه، ومنهم الباقلاني وأبو اسحاق الشيرازي والغزالي والآمدي وابن الحاجب.
وذهب طائفة أخرى إلى أنه بيان لانتهاء مدة العمل بالحكم الأول وبه قال إمام الحرمين . وينظر تعريف النسخ في المعتمد (٣٩٥/١) والبرهان (١٢٩٣/٢)، وأصول السرخسي (٥٤/٢)، والمحصول (٤٢٣/٣/١) وشرح تنقيح الفصول (٣٠١) والمستصفى (١٠٧/١) والوصول إلى الأصول (٧/٢) وإحكام الفصول (٣٩٠) واللمع (٣١) ومفتاح الوصول (١٠٧)، الإبهاج (٢٤٦/٢).

معناه من الألفاظ فإنه لا فصل على قولهم بين النسخ والتخصيص فيما لأجله كان التخصيص تخصيصاً ومجرى عليه هذا الاسم في حقيقة أو مجاز. وذلك أننا قد اتفقنا جميعاً على أن الأشخاص والأزمان لا يدخلان تحت قُدَر العباد ولا يتناولهما التكليف في خصوص ولا عموم، وإنما التكليف/ علينا في قوله: اقتلوا المشركين. وقوله : صلوا أبدا دائماً إيقاع ٣٦٥
القتل في جميع من يجري عليه الإسم، وإيقاع الصلاة في جميع الأزمان. فإذا بين أنه أراد إيقاع القتل في بعضهم كان ذلك تخصيصاً ولم يكن نسخاً، لأنه لم يستقر وجوب القتل فيمن خص منهم، ولا يجوز أن يقال قد نسخ الحكم فيمن لم يقصد به ويدخل تحت اللفظ.

وكذلك إذا قال صلوا أبداً دائماً ثم نسخ بعد ذلك أو بعد دلالة التكرار وإن لم يكن لفظاً فإنما بيَّنٌ عند من خالفنا في حد النسخ وحقيقته إنه لم يرد إيقاع الفعل في الأزمان المستقبله، وإن كانت داخلة تحت الإطلاق، وإن صح عندهم عما لم يُرد إيقاع الصلاة فيه من الأزمان فيجب لا محالة أن لا يقال نسخ العبادة في ذلك الزمان، لأنه لم يُرد إيقاعها فيه، وإنما بيَّن أنه مما لم يُرد، كما لا يجوز أن يقال نسخ وجوب قتل ذي العهد والأمان والطفل والنساء والشيخ الفاني، لأنهم ممن لم يُرد إيقاع القتل فيهم بالخطاب، وهذا مما لا يلتبس على من له أدنى تحصيل تساويهما وتعذر الفصل بينهما. فوجب على قولهم أن يكون النسخ تخصيصاً على الحقيقة، وليس بتبديل للحكم(٤). فإن جازت تسميته نسخاً وحاله ما ذكرناه وجبت تسمية كل تخصيص لعموم من الأحكام وغيرها نسخاً وإن كان بيانَ مالم يرد بالخطاب، ولا مخرج لهم من ذلك أبداً.

فإن قال قائل : فكيف يصح على أصولكم أنتم القول بالنسخ مع إنكاركم القول بالعموم.

---

(٤) يلزم على قول من قال إن النسخ بيان إنتهاء أن يكون تخصيصاً لأن حقيقة التخصيص هي البيان. ولما كان قد استقر في اصطلاح الأصوليين أن النسخ غير التخصيص يلزم عدم كون حقيقة النسخ أنه بيان، بل هو رفع.

يقال له : إن قلنا بالعموم تسليماً ونظراً. قلنا إن النسخ إنما يكون نسخاً بأن ترفع العبادة[5] في الأوقات المستقبلة بعد وجوبها فيها وثبوتها واستقرارها، ويكون نسخاً لها قبل دخول وقتها، وبمنزلة نسخ الفرض الواحد واسقاطه قبل دخول وقته، وذلك صحيح حكمه[6]، وصواب عندنا[7].

وإن لم يقال بالعموم قلنا: يصح النسخ بأن يدل الدليل على وجوب تكرر العبادة في سائر الأوقات بشيء غير مطلق اللفظ.

فإذا ورد بعد ذلك ما يزيل الحكم في بعضها كان تبديلاً للحكم ونسخاً للفعل قبل وقته، وجمهور ما دخله النسخ من أحكام الشرع ما ثبت تكراره بدليل دون لفظه، فعلى القول بهذا يصح معنى النسخ، والفرق بينه وبين التخصيص[8].

فإن قال قائل منهم : ما أنكرتم أن يكون الفصل بين النسخ والتخصيص ما ذكرتم، لأن التخصيص بيان مالم يُرد باللفظ مما يقع عليه
٣٦٦ ويتناوله./ والنسخ إنما له مدخل فيما دلَّ الدليل على تكراره، لا فيما تناوله اللفظ، فافترقا لهذا الوجه.

يقال لهم: أنتم تجيزون نسخ ما أوجب اللفظ العام دوامه، كما تجيزون

---

(٥) في المخطوط (للعبادة).

(٦) في المخطوط (وحكمه).

(٧) يعبِّر بعض الأصوليين عن هذا بقوله نسخ العبادة قبل التمكن من الفعل. والباقلاني يوافق الجمهور في القول بجوازه، ولعل أبرز ما يستدلون به على ذلك أمر الله سبحانه ابراهيم بذبح ولده إسماعيل عليهما السلام ثم نسخ قبل وقت الذبح. وقد خالف الجمهور في الجواز جمهور المعتزلة.

وينظر أقوال العلماء ونقاشهم المحصول (١/٣/٤٦٧) والإبهاج (٢/٢٣٤)، والمعتمد (١/٤٠٦) والعدة (٣/٧٠٨)، وأصول السرخسي (٢/٦٣) والتبصرة (٢٦٠) وإحكام الفصول (٤٠٥) والوصول إلى الأصول (٢/٣٦) وميزان الأصول (٧١٣)، وشرح الكوكب المنير (٣/٥٣٢) وروضة الناظر (٧٥).

(٨) الباقلاني متوقف في حمل بعض الألفاظ على العموم. ومع هذا فهو يقول بجواز النسخ، فأجاب من أنكر عليه هذا الاختلاف بأن جميع ما دخله النسخ ثبت تكراره بدليل، وليس بصيغته ولفظه.

نسخ ما دلّ الدليل على تكراره، فوجب أنه لا فصل بينهما. وقول من قال منكم إنما أجيز نسخ مثل هذا إذا أشعر معه بما يؤذن بجواز النسخ، نحو قوله إلى أن أنسخ، وإلا أن أنسخ عنكم لا ينجيه، لأن أكثر ما في هذا الإشعار تجويز النسخ، وهو قائم في العقل، وإن لم يقل ذلك، ثم إذا نسخ أوقع عندكم ما أوجبه اللفظ الأول، بل بيَّن مالم يرد به، فليس إذا نسخ ولا تبديل(٩).

ثم لو لم يقولوا إن من الشريعة نسخ لما أوجب اللفظ دوامه لم يكونوا ـ أيضاً ـ قائلين بالنسخ، لأن الدلالة عندكم إذا دلت على التكرار، ثم ورد نسخ العبادة في مستقبل الأزمان، فإنما بيَّن أنها لم ترد في تلك الأزمان، وأن تلك الدلالة التي كان ظاهرها يتصور به التكرار المراد بها ذلك القدر دون ما بعده، فهو إذا بيان ما أريد مما لم يُرد، وذلك ليس من النسخ والتبديل في شيء، وإنما هو بمثابة بيان مالم يرد باللفظ العام في الأعيان من حيث لا فصل بينهما.

فصل: فإن قالوا: إنما يفصل بين التخصيص والنسخ من حيث جاز التخصيص بخبر الواحد والقياس، وامتنع إعمالهما في النسخ بهما.

يقال لهم: قد بينا أنه لا يمكن على أصلكم الفرق بينهما ـ فيجب أن يعلم القياس وخبر الواحد في النسخ، لأنك لا ترفع وتزيل بالناسخ حكما ثبت واستقر، وإنما تُبيِّن بهما مالم يُرد مما أريد، كما تصنع ذلك في تخصيص الفعل في الأعيان فيجب أن تسوي بينهما من حيث لا فصل.

فأما نحن فلنا أن نفصل بينهما، فنقول التخصيص بيان مالم يُرد بالخطاب ولم يستقر حكمه ولم يتيقن ثبوته والنسخ رفع ما قد علم وثبت

---

(٩) أي أن النسخ يرد على الحكم سواء اقترن بما يشعر أنه سينسخ أولم يقترن، لأن احتمال النسخ قائم في العقل. بل النسخ لا يكون إلا فيما أشعر المشرع بدوامه. والذي أشعر الشرع بعدم دوامه ينبغي ألا يكون نسخاً.

واستقر ويُرَد حكمه، فلا يجوز أن نزيله إلا بمتيقن مثله. وليس هذه حال خبر الواحد والقياس. فبطل ما قلته(١٠).

ثم إن ما سألتنا عنه خارج عن جواب ما ألزمناك من تساوي معنى النسخ والتخصيص على أصلك وتعذر الفرق بينهما. وإنما هو ابتداء سؤال آخر أحد أجوبته ما ذكرناه.

وشيء آخر، وهو أن نقول كان لا يستحيل في العقل التعبد برفع الحكم
بخبر الواحد والقياس إذا وجد الشرط/ ما يلزم العمل بهما وإن رفعا وبدلا ٣٦٧
بياناً معلوماً. كما لم يستحل أعمالهما في ابتداء إيجاب وحظر لما لا يوجبه ويحظره العقل، وما يتيقن أن العقل مزيل لحظره وإيجابه فيزول بهما عن الحكم المعلوم. ولكن قد ادعى أكثر الناس إنه إنما امتنع ذلك من ناحية الإجماع على منعه وإن كان بمعنى ابتداء إثبات الحكم بهما(١١).

وقد قال كثير من أهل العلم: إنه لا إجماع في ذلك، وأن النسخ قد وجد بخبر الواحد وشاع في الصحابة. وأن تحليل المتعة، وأكل لحوم الحمر الأهلية إنما نسخ بخبر علي عليه السلام(١٢)، وما رواه

---

(١٠) على قول من يقول إن النسخ بيان ليس له أن يفرق بين النسخ والتخصيص بأن يجوز التخصيص بالقياس وخبر الواحد ولا يجوز النسخ بهما لأنه ما دام ارتضى أن النسخ بيان يلزمه تجويز النسخ بالقياس وخبر الواحد. وأما على قول من يرى أن النسخ رفع، فالرافع يجب أن يكون في قوة المرفوع والقياس وخبر الواحد ظنيان، وبالتالي لا يصح النسخ بهما.

(١١) دعوى الباقلاني الاجماع على عدم جواز النسخ بالقياس وخبر الواحد دعوى تفتقر إلى النقل المعتد به. ولا أظنه قادر عليه، لأنه نقل القول بجواز النسخ بالقياس وأخبار الآحاد عن طائفة من أهل العلم، وانظر في ذلك الإبهاج (٢/٢٥١ ـ ٢٥٨) وشرح الكوكب المنير ٣/٥٧١، والعدة (٣/٨٢٧) والإحكام للآمدي (٢/١٦٣) والمعتمد (١/٤٣٤) والمحصول (١/٣/٥٢٦) ونهاية السول مع البدخشي (٢/١٨٦) وفواتح الرحموت (٢/٨٤) والتبصرة (٢٧٤) واللمع ص٣٣ والمستصفى (١/١٢٦) وإرشاد الفحول (١٩٣) وإحكام الفصول (٤٢٩) وشرح تنقيح الفصول (٣١٦).

(١٢) نُسخ نكاح المتعة وأكل الحمر الأهلية بخبر علي بن أبي طالب وخبر غيره من الصحابة. وخبر علي بن أبي طالب أخرجه البخاري في غزوة خيبر برقم (٤٢١٦)، وفي النكاح برقم (٥١١٥)، وفي الذبائح والصيد برقم (٥٥٢٣)، وفي الحيل برقم (٦٩٦١)، ولفظ البخاري «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء يوم خيبر، وعن أكل لحوم الحمر الإنسية» وأخرجه مسلم في النكاح(٢/١٠٢٧).
وينظر تخريجه تحفة المحتاج لابن الملقن ٢/٣٦٣.

عن النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك في عام الفتح[١٣].

وكذلك فإنما نسخ النهي عن إدخار لحوم الأضاحي وزيارة القبور، والإنتباذ في الظروف بأخبار الآحاد[١٤] وما روي من قوله عليه الصلاة والسلام: «ألا فزوروها» ونحوه.

وروى الناس أن أهل قباء تحولوا عن الصلاة إلى بيت المقدس إلى الكعبة بخبر واحد أخبرهم بذلك[١٥].

---

(١٣) علي روى تحريمهما في غزوة خيبر كما هو واضح من نص رواية البخاري. ولكن تحريم المتعة عام الفتح بعد أن أحلت مرة أخرى أخرجه أبو داود برقم (٢٠٧٢)، وأحمد (٤٠٤/٣)، والبيهقي (٢٠٤/٧) من حديث الربيع بن سبرة.

وأخرجه مسلم (١٣٣/٤) وابن أبي شيبة في المصنف (٤٤/٧) وأبو داود (٢٠٧٣) وانظر ذلك في إرواء الغليل (٣١٢/٦).

(١٤) لقد نسخ حديث بريدة بن الحُصيب الأسلمي النهي عن ادخار لحوم الأضاحي وعن زيارة القبور والانتباذ في الظروف. ولفظه كما أخرجه مسلم في كتاب الجنائز (٢٨٦/٢) برقم(١٠٦) قال رسول الله ﷺ. «نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها. ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث فأمسكوا ما بدا لكم، ونهيتكم عن النبيذ إلا في سقاء فاشربوا في الأسقية كلها، ولا تشربوا مسكرا».

وأخرجه أبو داود في الأضاحي (٩٧/٤) برقم (٣٦٩٨) والترمذي في الجنائز (٣٦١/٣) برقم (١٠٥٤)، وفي الأضاحي (٩٤/٤) برقم (١٥١٠)، وقال حسن صحيح والنسائي في الجنائز (٨٩/٤)، وفي الضحايا (٢٣٤/٧)، وفي الأشربة (٣١٠/٨). وابن ماجة في الأشربة (١١٢٦/٢) برقم (٣٤٠٥)، وأحمد في المسند (٣٥٠/٥، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٩) وانظر تخريجه في تحفة الطالب (٣٧٧) وتحفة المحتاج (٣٠/٢)، وتخريج أحاديث اللمع للغماري (١٧٩).

(١٥) حديث تحول أهل قباء وهم في الصلاة متفق عليه من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

أخرجه البخاري في كتاب الصلاة باب (٣٢) رقم الحديث (٤٠٣)، وفي تفسير سورة البقرة برقم (٤٤٨٨، ٤٤٩٠، ٤٤٩١، ٤٤٩٣، ٤٤٩٤)، وفي كتاب أخبار الآحاد برقم (٧٢٥١).

وأخرجه مسلم في كتاب المساجد، باب تحويل القبلة (٣٧٥/١) برقم (١٣/١٤).

وأخرجه الترمذي في الصلاة (١٧٠/١) برقم (٣٤١)، وقال حسن صحيح، والنسائي في كتاب القبلة. باب استبانة الخطأ بعد الاجتهاد (٦١/٢)، ومالك في كتاب القبلة (١٩٥/١) برقم(٦) والدارمي في الصلاة، باب تحويل القبلة (٢٨١/١).

وفي الباب عن البراء بن عازب مثله أخرجه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن ماجة وأحمد.

ومثله عن أنس أخرجه مسلم في تحويل القبلة (٣٧٥/١)، وأبو داود باب من صلى لغير القبلة(٦٣٣/١) برقم (١٠٤٥)، والبيهقي (١١/٢) باب استبانة الخطأ بعد الاجتهاد.

وانظر تخريجه في تحفة الطالب (٣٨٦، ٣٩١).

ويجب على الجواب الأول أن يقال إنه كان مع هذه الأخبار أخبار أخر وأحوال أوجبت العلم بصدق ما رواه هؤلاء الآحاد.

ويجب على الجواب الثاني أن يقال إنما لم ينسخوا أمثال هذه الأحكام الثابتة بأخبار آحاد، لأنه كان فيها وفي روايتها وطرقها ومعها ما يمنع من النسخ منها.

ولعلنا أن نستقصي القول في ذلك في فصول القول في النسخ إن شاء الله. وليس الكلام في هذا الباب من جواب ما أخذناهم به من التسوية بين معنى النسخ والتخصيص في شيء.

باب

القول في أقل ما يمكن دخول التخصص فيه
وفي إحالة تخصص المجمل من الخطاب

اعلموا إنه إنما وصف لفظ العموم عند مثبتيه بأنه مخصوص من حيث أخرج من الخطاب ما لولاه لوجب دخوله فيه، فكل دليل أخرج منه ما هذه سبيله فهو تخصيص له. وإذا كان ذلك كذلك وجب إحالة دخول التخصص في إسم الواحد، لأن من حق التخصص أن يخرج بعض ما تحت الاسم مع بقاء البعض تحته. والواحد لا بعض له، فلا يصح ذلك فيجب فيه، ويجب أن يكون أقل ما يدخله التخصص اسم اثنين فصاعداً[1].

ولم يصح أن يكون ما بَيَّن المراد بالمجمل تخصيصاً له، لأن الذي لم يُرد به ليس الخطاب متناولاً له، ولا يجب دخوله تحته، وإنما هو مما كان يصح أن يراد به.

فلذلك لم يصح أن يكون ما بَيَّن المراد بقوله: ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾[2] وقوله: ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾[3] مخصصاً لاسم الحق والجزية/ لأن مالم يُرد بهما ليس مما وجب تناول الاسم له، ٣٦٨
ولذلك لم يكن سقوط صلاة سادسة عن قائل لا إله إلا الله مخصصاً لقوله: ﴿إلا بحقها﴾[4]. ولم يكن سقوط فرض إخراج ثوب عن الزرع

---

(١) دمج المصنف مسألتين في باب واحد. والمسألة الأولى أكثر الأصوليين يذكرونها كفارق بين النسخ والتخصيص. حيث إن النسخ يجوز في الواحد لأنه رفع. وأما التخصيص فكما قال المصنف لا يجوز إلا فيما ينقسم، ولا يكون ذلك في أقل من اثنين.

(٢) الأنعام: (١٤١). (٣) التوبة: (٢٩).

(٤) جزء من حديث متفق عليه أوله: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله...» ووصف الغماري الحديث في تخريج أحاديث اللمع ص١٤٦ بالتواتر. وقد تقدم تخريجه في ص٣٩ من هذا الجزء.

تخصصاً لقوله: حقه. وكذلك فليس سقوط إخراج بعير وشاة. عن أهل الجزية تخصصاً لقوله : الجزية . وإنما يكون المخصص مخصصاً لما يجب دخوله تحت الاسم أو ما يجري عليه الاسم في وضع اللغة إذا انفرد ويصح مع ذلك دخوله تحت لفظ الجمع، وليس ذلك حال مالم يُرد بالمجمل.

فإن قيل: أفلستم قد قلتم إن التخصص والاستثناء من لفظ الجمع إنما يخرج منه ما يصح أن يدخل تحته، لا ما يجب دخوله فيه. فقولوا ذلك فيما لم يُرد بالمجمل، لأنه كان مما يصح أن يراد.

يقال لهم : لو قلنا نحن ذلك في تخصص المجمل على هذا الأصل لصح، وإن لم يصح ذلك لمن قال إنما يُخرج التخصيص من الخطاب ما يجب دخوله فيه، ثم إن الفصل بين تخصص أسماء الجموع وبين بيان المجمل إن كل مالم يُرد بالمجمل ليس هو ما يجري عليه الاسم في وضع اللسان، وإنما يصير حقاً بحكم الشرع، وليس كذلك حكم مالم يُرد باللفظ[٥] في قولك مشركون وناس ، لأن مالم يُرد به من ذلك ليس مما يجري عليه الاسم في حكم الوضع فافترقا[٦]. ويجب على هذا الأصل أن لا يمتنع وصف ما بَيَّن المراد بالاسم المشترك مالم يُرد به تخصصاً له، لأنه مما يجري عليه الاسم في اللغة وإن لم يُرد.

---

(٥) في المخطوط (اللفظ).

(٦) الفرق بين تخصيص العام وبيان المجمل واضح فبيان المجمل لا توجد فيه حقيقة التخصيص وماهيته التي هي إخراج ما كان داخلاً تحت اللفظ العام.
لأن بيان المراد بالمجمل هو بيان دلالته الأصلية، وجميع ما يذكر في البيان يكون مقصوداً باللفظ المجمل، فلا يوجد إخراج شيء بعد دخوله.

باب
الكلام في إحالة تخصص ما ثبت الحكم فيه بلحن القول وفحواه[1]

وهذا نحو امتناع تخصص ما عقل من قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾[2] ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾[3] ﴿ولا يظلمون فتيلا﴾[4]. ﴿ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك﴾[5]. وأمثال ذلك، وإنما امتنع تخصص المفهوم منه مما عدا المنصوص عليه من الأذى والذرتين ونصف الذرة مما تناوله الاسم ودخل تحته، وإنا هو مفهوم منه وفي معنى المستنبط، وإن لم يكن كذلك، ولكنه مما يسبق إلى الفهم العلم به من غير ذكر له بتسمية ولا استنباط على ما بيناه من قبل.

وقد بينا فيما سلف أن التخصص لا يكون تخصصاً إلا للقول وإخراج لما يتناوله ويجب دخوله فيه، أو يصح دخوله تحته، ويجري الاسم عليه لانفراده، وليس هذه حال المفهوم بلحن الخطاب وفحواه، فامتنع لذلك تخصصه[6].

---

(١) الذين منعوا جواز تخصيص الحكم الثابت بفحوى الخطاب ولحنه بنوا ذلك على قولهم ليس للمفهوم عموم، بل العموم خاص بالمنطوق وهذا ما ارتضاه المصنف هنا وتابعه الغزالي وأبو اسحاق الشيرازي. وانظر في ذلك البحر المحيط (١٦٣/٣)، ومنتهى ابن الحاجب (١١٣) وشرح الكوكب المنير (٢١١/٣)، والقواعد والفوائد الأصولية (٢٣٤) والمحصول (٦٥٤/٢/١)، ونهاية السول مع البدخشي (٩٣/٢) وشرح تنقيح الفصول (١٩١). وإحكام الآمدي (٢٥٧/٢) وإرشاد الفحول (١٣١) وفواتح الرحموت (٢٩٧/١) واللمع (١٨) والإبهاج في شرح المنهاج (١٠٧/٢).

(٢) الإسراء : (٢٣).

(٣) الزلزلة : ٧.

(٤) النساء : (٤٩) والإسراء : (٧١).

(٥) آل عمران : (٧٥).

(٦) امتنع تخصصه عند المصنف لأنه مستفاد من غير منطوق اللفظ . والعموم لا يكون إلا في منطوق اللفظ عند المصنف. ومادام أنه لا عموم للحن الخطاب وفحواه، فلا يدخله التخصيص.

٣٦٩ والوجه الآخر أن تخصص/ ما هذه سبيله نقض للكلام وإحالة فيه على قول جميع أهل اللغة، لأنه لو قال : ولا تقل لهما أف واضربهما وانهرهما لكان ذلك نقضاً ظاهراً، وكذلك لو قال لا تظلمون مثقال ذرة، ولكن تظلمون أُحُد[٧] لكان ذلك نقضاً وخلفا من القول. فإذا كان ذلك كذلك امتنع تخصص ما هذه حاله[٨]، ولكن يصح تخصص الأوقات في مثل هذا فيقول لا تقل له في يومك ووقتك هذا أف واضربه وانهره في غدٍ، ولا تقل له أف إذا كان مؤمناً بالله. فإذا لم يكن مؤمناً تغيَّرت الحال. ومفهوم الخطاب وموجب مفهوم الخطاب. وهذا صحيح لاختلاف الأغراض والدواعي والمصالح فيه.

فصل : ومما يلحق بهذا الباب ـ أيضاً ـ امتناع تخصص ما ثبت حكمه من ناحية فائدته بالنص على تعليله بقول «جار»[٩] مجرى النص على ذلك. وهذا نحو قولهم لا تصحب الفاسق والجاهل، واصحب البِّر الطاهر. وقد علم أن هذا ترغيب وتحذير، وقائم مقام النص على ذلك التعليل، وبمثابة أن يقول لا تصحب الفاسق لفسقه واصحب البِّر لبره. فإذا قال ولا تصحب فلاناً[١٠] البرَّ واصحب زيداً الفاسق نقض التعليل، وأبطل فائدته[١١].

ومن هذا ـ أيضاً ـ قوله تعالى : ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾[١٢]. ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا﴾[١٣] فكأنه قال اقطعوه لكونه

---

(٧) هكذا في المخطوط ، والمعنى تظلمون مثقال أحد.

(٨) توجيه المصنف الثاني لاستحالة تخصيص مفهوم الموافقة. وما ساق له من أمثلة توجيه صحيح. وهو أن قوله تعالى ﴿فلا تقل لهما أف﴾ نص في النهي عن التأفف وهو أدنى الأذى فكيف يليق بعدئذ أن أبيح ما هو أعظم فأقول واضربهما . فهذا تناقض لا يليق بالحكيم، وبهذا لا يجوز تخصيصه لأجل ذلك.

(٩) في المخطوط (جاري).

(١٠) في المخطوط فلان.

(١١) وما دام بطلت فائدته لأجل ما ألحقه به يدل على أن التعليل في الأول أبطل، وإذا أبطل بطل العموم المستفاد من التعليل.

(١٢) النور: (٢).

(١٣) المائدة: (٣٨).

سارقاً. وإنما يدخل التخصص في ذلك للعلم، فإنه أراد سارقاً وزانياً على صفات مخصوصة، وكأنه قال لقطع سارق ربع دينار، والسارق من حرز لكونه سارقاً على هذه الصفة فلا يصح تخصصه مع حصول الصفة، لأنه نقض للتعليل. ومعنى الكلام.

وكذلك لو قال قائل: قد نهيتك عن صحبة الفاسق العاصي بالزنا لكونه عاصياً به لصح أن يقول : وقد أطلقت لك صحبة العاصي بغير ذلك، فيجب ترتيبه على ما قلناه. ويجب على هذا إحالة تخصص دليل الخطاب عند مثبتيه، نحو قوله : «في سائمة الغنم زكاة»[١٤] لأن دليله عندهم أن لازكاة في المعلوفة. فلو دلَّ دليل على أنه أراد (بعض)[١٥] إسقاطها عن بعض المعلوفة دون بعض لم يكن ذلك تخصيصاً، لأنه لم يقل ولا زكاة فيما لا سوم فيه.

وإنما يهم ذلك دليلا. والتخصص إخراج ما تناوله الإسم، ويجب إذا كان دليل الخطاب عندهم من مفهومه امتناع دخول التخصص فيه، لأنه نقض للدليل.

---

(١٤) نبه الحفاظ كابن حجر في تلخيص الحبير (١٥٠/٢) برقم (٨١٢) والهيثمي في مجمع الزوائد (٧٠/٣) على أنه لم يرد بلفظ المصنف، ولكن ورد معناه ضمن حديث في البخاري ــ باب زكاة الغنم برقم (١٤٥٤) وهو كتاب أبي بكر لأنس لما وجهه إلى البحرين وفيه : «وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة...».

ورواه ابن ماجه في السنن (٥٧٥/١) برقم (١٨٠٠)، وأحمد في مسند أبي بكر ١١/١، والنسائي في المجتبى في باب زكاة الغنم ٢٧/٥، ٢٨، ٢٩، وأبو داود في السنن في باب زكاة السائمة (٢١٤/٢) برقم (١٥٦٧)، والحاكم في المستدرك في الزكاة (٣٩٠/١، ٣٩١) وقال صحيح على شرط مسلم وفي الباب حديث أبي بكر محمد بن عمرو بن حزم بلفظ «وفي كل أربعين شاة سائمة شاة».

أخرجه الحاكم وصححه : (٣٩٥/١)، والنسائي في كتاب القسامة (٥٧/٨، ٦١)، والبيهقي في السنن الكبرى في الزكاة (١١٦/٤) وابن حبان على ما في موارد الظمآن ص٢٠٢ برقم (٧٩٣)، وصحح الحديث الحاكم وابن حبان والبيهقي، وضعفه ابن حزم في المحلى.

وانظر تخريجه في الابتهاج ص٥٨، وتحفة المحتاج (٤٠/٢).

(١٥) هكذا في المخطوط . ولعل (بعض) زائدة.

باب
القول في إحالة تخصص الفعل والحكم والقضاء
٣٧٠ والجواب الواقع من الرسول عليه الصلاة والسلام/

قد بينا فيما سلف استحالة دخول العموم في المعاني وسائر الأفعال، وأنه إنما يدخل في ضرب من القول مخصوص من حيث بيَّنا أن الفعل لا يعم ذاتين، ولا يوجد شيئين. وأنه محال أيضاً دعوى العموم في المعاني، نحو دعوى من قال إن قوله : «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»[1]. «ولا صلاة إلا بطهور»[2]. «ولا نكاح

(١) بهذا اللفظ لم أجده. ورواه بلفظ : «من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له» عن حفصة ابن خزيمة في صحيحه في الصيام (٢١٢/٣) رقم (١٩٣٣)، والدارقطني في الصيام (١٧٢/٢) رقم (٢، ٣، ٤)، وبلفظ : (من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له).

أخرجه أبو داود في الصيام (٨٢٣/٢) برقم (٢٤٥٤)، والترمذي في الصيام (١٠٨/٣) برقم (٧٣٠)، والنسائي في الصيام (١٩٦/٤)، والدارقطني (١٧٢/٢)، والبيهقي (٢٠٢/٤)، والخطيب في تاريخه (٩٢/٣).

وأخرجه بلفظ : «لا صيام لمن لم يفرضه من الليل».

ابن أبي شيبه في مصنفه (١٥٥/٢)، وعنه ابن ماجة (٥٤٢/١) برقم (١٧٠٠)، وصححه الألباني من هذا الطريق في إرواء الغليل(٢٧/٤).

ينظر تخريجه تحفة الطالب (٣٥٥)، ونصب الراية (٤٣٤/٢)، والابتهاج (١٢٦)، وتحفة المحتاج (٨٠/٢).

(٢) قال الزركشي في المعتبر ص١٦٥ : «لم أره بهذا اللفظ»، وقال ابن كثير في تحفة الطالب ص٣٠٧، وليس هو في شيء من الكتب الستة بهذا اللفظ. وهو عند أبي داود في الطهارة (٧٥/١) برقم (١٠١)، وابن ماجة في الطهارة (١٤٠/١) رقم (٣٩٩)، وأحمد في المسند (٤١٨/٢)، والدارقطني في الطهارة (١٧١/١)، والحاكم في المستدرك في الطهارة (١٤٦/١)، والبيهقي في الكبرى في باب التسمية في الوضوء (٤٣/١) بلفظ : «لا صلاة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لا يذكر اسم الله عليه».

قال ابن كثير إسناده ليس بذاك. =

إلا بولي»[٣]. «ولا عمل إلا بنيه[٤]. «ولا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»[٥]

= والذي في الصحيح عند مسلم (٢٠٤/١) رقم (٢٢٤) ، وحسنه الألباني بلفظ «لا تقبل صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول»، وأخرجه ابن ماجة في الطهارة (١٠٠/١) برقم (٢٧٢)، وأحمد في المسند (٥١/٢، ٧٣)، والترمذي في الطهارة (٥/١)، وقال هو أصح شيء في هذا الباب، وهو من حديث ابن عمر رضي الله عنهما. ونبه الألباني على خطأ ابن تيمية في المنتقى في إرواء الغليل(١٥٤/١)، حيث عزاه للنسائي وأبي داود.

والذي في البخاري برقم (١٣٥) «لا تقبل صلاة من أحدث حتى يتوضأ» وفي رقم (٦٩٥٤) بلفظ: «لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ».

ينظر تخريج الحديث في إرواء الغليل ١٢٢/١، ١٥٣. والمعتبر ص ١٦٥ وتحفة الطالب (٣٠٧)، وتحفة المحتاج (٣٤٤/١)، والابتهاج (٩٣).

(٣) روى الحديث جمع من الصحابة منهم أبو موسى الأشعري وابن عباس وجابر وأبو هريرة وعائشة.

أما حديث أبي موسى فقد رواه : الترمذي في سننه في النكاح (٤٠٧/٣) برقم (١١٠١)، وأبو داود في النكاح (٥٦٨/٢) برقم (٢٠٨٥).

وابن ماجه في النكاح (٦٠٥/١) برقم (١٨٨٠)، والدارمي (١٣٧/٢)، والطحاوي (٥/٢)، وابن أبي شيبة (٢١٢/٧)، وابن الجارود (٧٠٢)، والدارقطني (٣٨٠)، والبيهقي (١٠٧/٧)، والحاكم في النكاح (١٦٩/٢)، وأحمد (٢٥٠/١، ٣٩٤/٤، ٤١٣، ٤١٨)، والهيثمي في موارد الظمآن في النكاح برقم (١٢٤٣ ـ ١٢٤٧).

اختلف في وصل الحديث وإرساله وصححه الحاكم ووافقه الذهبي والألباني في إرواء الغليل (٢٣٥/٦)، ونقل تصحيحه عن ابن المديني وقال الترمذي حديث أبي موسى فيه اختلاف، وكذلك ضعفه البوصيري وأحاديث ابن عباس وجابر وأبي هريرة لا تخلو من مقال. إلا أن الألباني صحح حديث ابن عباس من إحدى طرقه.

ينظر تخريج الحديث في إرواء الغليل (٢٣٥/٦) ، وتخريج أحاديث اللمع (٩٥)، وتحفة الطالب (٣٤٩)، وتحفة المحتاج (٣٦٣/٢)، والتلخيص الحبير (١٥٧/٣).

(٤) أخرج البيهقي في سننه (٤١/١) عن أنس بلفظ : «لا عمل لمن لا نية له» وأخرجه الزبيدي في اتحفاف السادة المتقين (٣٦/١٠)، وابن الجوزي في العلل المتناهية (٣٤٦/٢) من حديث أبي هريرة بلفظ : «لا عمل وقول إلا بنية»، وقال لا يصح هذا الحديث عن رسول الله ﷺ، فيه خالد بن عبد الدائم وزكريا بن يحيى ، وكلاهما من الوضاعين كما ذكرهما ابن عدي، وابن حبان في المجروحين (٢٨٠/١).

وأما حديث عمر بن الخطاب «إنما الأعمال بالنيات» فقد بدأ به البخاري كتابه وأخرجه في ستة مواضع أخرى . وأخرجته عامة كتب الستة.

(٥) روي عن أبي هريرة، وعن جابر وعائشة مرفوعاً، وعن علي موقوفاً حديث أبي هريرة أخرجه الدارقطني في السنن (٤٢٠/١)، والحاكم في المستدرك (٢٤٦/١)، والديلمي على ما في المقاصد الحسنة (٤٦٧) والبيهقي (٥٧/٣)، وقال : وهو ضعيف. =

وأمثال ذلك، وأنه يجب حمل هذا النفي ونحوه على أنه نفي للإجزاء أو الكمال[٦] وعلى كل وجه، لأن المراد بالنفي غير مذكور باسمه، وإنما هو محذوف ومتجوز بنفي المذكور وقد يصح أن يريد نفي جميع أحكام الفعل، ويصح أن يريد الواحد منها فلا يسوغ دعوى العموم فيما لم يذكر ويسم، وإنما يسوغ دعوى ذلك فيه لو قال لا حكم للفعل بغير نية أو أحكام الفعل بغير نية باطلة. فأما أن يقول لا صلاة ، والصلاة واقعة ، وهو لا ينفي الموجود، فإنه قول باطل. وقد قلنا هذا فيما سلف، وكذلك سبيل امتناع دعوى العموم في قوله عليه السلام : «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»[٧] لأنهما واقعان، وإنما المراد يرفع حكم الخطأ والنسيان، وهو غير مذكور بلفظ واحدٍ أو جمع، فقد يصح أن يريد رفع جميع أحكامه، ويصح أن يريد نفي البعض منها فيجب إيقافه على الدليل.

وإذا كان ذلك كذلك استحال أيضاً دعوى العموم في الفعل الواقع منه

=

وضعفه الألباني في إرواء الغليل (٢٥١/٢) ، والغماري في تخريج أحاديث اللمع ص٩٥.

وأحاديث جابر وعائشة وعلي: قال ابن حجر في التلخيص الحبير (٣١/٢) ليس لها إسناد ثابت: وقال ابن حزم في المحلى (١٩٥/٤) إنما صح من قول علي رضي الله عنه.

وحديث عائشة أورده ابن الجوزي في الموضوعات . وحكم عليه بالوضع رضي الدين الصغاني على ما في إرواء الغليل. وقال الألباني: تعدد طرقه لم يرفعه لدرجة الحسن.

وينظر كشف الخفا للعجلوني (٣٦٥/٢). والذي صح في هذا الباب قوله ﷺ: «من سمع النداء فلم يجب فلا صلاة له إلاّ من عذر».

(٦) في المخطوط (لإجزاء والكمال).

(٧) قال ابن حجر في التلخيص الحبير (٢٨٣/١) أخرجه أخي عاصم في فوائده عن ابن عباس بلفظ: «رفع الله عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» ورجاله ثقات إلا إن فيه انقطاعاً ، وأخرجه ابن ماجة (٦٣٠/١)، والطحاوي في معاني الاثار (٥٦/٢)، والدارقطني (٤٩٧)، والحاكم (١٩٨/٢)، وقال صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبي، وحسنه النووي في الأربعين، وأقره ابن حجر في التلخيص الحبير، وصححه ابن حزم في الإحكام (١٤٩/٥)، ويشهد للحديث ما أخرجه مسلم في صحيحه (٨١/١) وغيره عن ابن عباس قال: لما نزلت ﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا﴾، قال الله تعالى: قد فعلت.

ينظر تخريج الحديث: إرواء الغليل (١٢٣/١)، وتخريج أحاديث اللمع للغماري (١٤٩)، والمعتبر (١٥٤)، وتحفة الطالب (٢٧١).

=

عليه السلام، لأنه فعل واحد، وليس بلفظ، والفعل الواحد بمنزلة النص على العَين الواحدة التي يستحيل دخول التخصص فيها، ولو كان ـ أيضاً ـ جملة من الأفعال لم يصح أن يكون عموماً، وإنما العموم القول الذي قدمنا ذكره من الأسماء، وليس لأحد أن يقول إنه إذا أوقع فعلاً جملته على عموم الوجوه التي يصح وقوعه عليها، لأن ذلك إحالة من القول، وذلك أن الفعل الواقع منه لا يصح أن يفعل إلا على وجه واحد، ويستحيل وقوعه منه على وجهين مختلفين حتى يوقعه أداء، ويوقعه فرضاً، ويوقعه نفلاً، ويوقعه محظوراً ومباحاً ومضيقاً مستحقاً وموسعاً، ويوقعه ذاكراً وناسياً. كل هذا حال ممتنع، وإنما استحال لاستحالة كونه عالماً ذاكراً للفعل وناسياً له لتضاد الذكر والنسيان، وكذلك قصده إلى الأداء ضد قصده إلى القضاء، والقصد
إلى كون الفعل مباحاً ضد القصد/ إلى كونه قربة، والقصد إلى التقرب به ٣٧١
على وجه الإيجاب والفرض ضد القصد إلى التقرب به نفلاً، وإذا تضادت هذه القصود تضاداً معلوماً بأولٍ في العقل، وبأمرٍ يجده المكلف في نفسه. وكانت حاله عليه الصلاة والسلام فيما يتضاد عليه وحال الأمة سواء استحال لذلك وقوع الفعل منه على وجهين مختلفين فضلاً عما زاد عليهما، فوجب بطلان دعوى العموم في نفس الفعل بأن يكون عاماً أو في الوجوه التي يستحيل وقوعه عليها، وامتنع لذلك دعوى العموم في فعله، وامتنع لذلك دخول التخصص فيه، ويصح أن يقال إن فعله مخصص لعموم لفظ وارد في الحكم إذا علم أنه واقع منه على سبيل البيان. فأما أن يكون الفعل مخصوصاً أو عاماً فذلك محال(٨).

---

(٨) جمع المصنف في هذا الجزء من الباب الكلام على ثلاثة أمور وذلك لأنه يجمعها أمر واحد، وهو أنه لا عموم لها، وبالتالي لا يدخلها التخصيص.

فالأمر الأول: دخول حرف النفي على أمر موجود. وذلك كما مثل المصنف ببعض الأحاديث. ومعظم الأصوليين يتكلمون عن هذا الأمر في باب المجمل، وهل هذا النفي يفيد الإجمال ولا بد من دليل على ما يحمل عليه أو هو ظاهر في بعض الأمور المتعلقة بالمنفي. والكل متفق على أنه لا يفيد العموم بحيث يكون نفياً لكل ما يتعلق بالمنفي. =

فصل: وقول الراوي كان رسول الله ﷺ يفعل كذا يفيد في عادة استعمال أهل اللغة ذكر الفعل وتكرره[٩]، لأنهم لا يقولون كان فلان يطعم الطعام ويحسي الرمان[١٠] ويحافظ على الجار إذا فعل ذلك مرة أو اثنتين، بل يخصون به المداوم على ذلك. وقد قال تعالى: ﴿وكان يأمر أهله بالصلاة﴾[١١] يريد دوام ذلك منه. وقال ﴿وكان أمر الله مفعولا﴾[١٢] ﴿وقدراً مقدورا﴾[١٣]، يريد الإخبار عن مضي ذلك. فادخل كان لمضي الفعل لا

= والأمر الثاني: وهو الحكم على شيء مثل الحكم برفع الخطأ والنسيان. فكلام معظم الأصوليين هو نفس الكلام على الأول وفي نفس الموقع لأنه رفع لشيء موجود، فلا يكون رفعاً لكل ما يتعلق به، بل يكون رفعاً لشيء متعلق به يكون أظهر من غيره على رأي الجمهور، ويكون مجملاً على رأي مخالفيهم.

وينظر ما يتعلق بهما: شرح الكوكب المنير (٣/٤٢٤، ٤٢٩)، والمحصول (١/٣/٢٤٩ - ٢٥٧) وروضة الناظر (١٨٢)، والمستصفى (١/٣٤٨) والإحكام للآمدي (٣/١٥، ١٧) وإرشاد الفحول (١٧٠)، واللمع (٢٩)، وفواتح الرحموت (٢/٣٨)، والسرخسي (١/٢٥١) ونهاية السول مع البدخشي (٢/١٤٣) والمعتمد (١/٣٣٥)، وشرح تنقيح الفصول (٢٧٦) والتبصرة (٢٠٣) والمسودة (١٠٧).

والأمر الثالث: وهو كون فعله ﷺ لا يفيد العموم كما وضحه المصنف بحثها معظم الأصوليين في باب العام. وينظر ذلك من المستصفى (٢/٦٣)، والإحكام للآمدي (٢/٢٥٢) والمعتمد (١/٢٠٥) والمحصول (١/٢/٦٤٨)، وفواتح الرحموت (١/٢٩٣)، وإرشاد الفحول (١٢٥)، واللمع (١٦)، وجمع الجوامع مع البناني (١/٤٢٥)، وشرح الكوكب المنير (٣/٢١٣)، وشرح اللمع (١/٣٠٦)، ومنتهى ابن الحاجب (٨٢)، والقواعد والفوائد الأصولية (٢٣٧).

(٩) هذا الفصل استدراك على ما تقدم من نفي العموم في فعله ﷺ وينظر ما يتعلق بها: القواعد والفوائد الأصولية (٢٣٧)، والإحكام للآمدي (٢/٢٥٣)، وجمع الجوامع مع البناني (١/٤٢٥)، والمسودة (١١٥) وشرح الكوكب المنير (٣/٢١٥)، والوصول إلى الأصول (١/٣٢٢) والمحصول (١/٢/٦٥٠)، ونهاية السول مع البدخشي(٢/٨٨)، والمنتهى (٨٢) والمعتمد (١/٢٠٧)، وشرح النووي على مسلم (٩/٦٩).

قال عبد الجبار يفيد التكرار عرفاً لا لغة، وقال ابن الحاجب يفيد التكرار لا العموم واختار الرازي في المحصول والنووي في شرح مسلم أنه لا يفيد العموم لغة ولا عرفاً.

(١٠) هكذا في المخطوط، ولعل شراب الرمان كان في زمانهم منتشراً.

(١١) مريم: (٥٥).

(١٢) النساء: (٤٧).

(١٣) الأحزاب: (٣٨).

لتكثيره. ويجب بأقل ما يخرج عليه كلام الراوي، والظاهر في الاستعمال ما قدمنا ذكره.

وصورة التعلق بالاستدلال بفعله عليه الصلاة والسلام. وقول كثير منهم هو محمول على العموم، ولا أخص الفعل لاستدلال من استدل من الفقهاء على أن الصلاة في البيت جائزة وعلى كل وجه فرضاً ونفلاً فإنه عليه الصلاة والسلام صلى في البيت، فأنا أحمل ذلك على عمومه، وقد علم أنه لا يجوز أن يكون صلاها فرضاً ونفلاً، فالتعلق بذلك باطل.

ومنه ـ أيضاً ـ استدلال من استدل على تخصص خبر النهي عن استقبال القبلة واستدبارها بغائط وبول بجلوسه للغائط مستقبلاً لبيت المقدس. وهذا ونحوه ليس باستدلال بعموم فعل ولا خصوصه. وإنما هو استدلال به على تخصص عموم قوله : «لا يستقبل القبلة بغائط ولا بول»[14]، وقد قلنا أن تخصص العموم بفعله إذا وقع موقع البيان صحيح، وإنما يكون فعله عليه الصلاة والسلام بياناً للمجمل وتخصصاً للعام، وضروب ما يحتاج إلى بيان إذا بَيَّن بقوله إنه بُين بفعله، وعلم أنه مساوٍ لنا في الحكم الواحد عليه وعلينا، وأنه ذاكر للفعل وموقع له على غير وجه السهو، وأن يعلم أنه لم

---

(١٤) حديث النهي عن استقبال القبلة أو استدبارها في قضاء الحاجة متفق عليه. رواه البخاري في الوضوء برقم (١٤٤) ، وفي الصلاة برقم (٣٩٤) عن أبي أيوب بلفظ : «إذا أتى أحدكم الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يولها ظهره، شرقوا أو غربوا»، ومسلم في الطهارة : (٢٢٤/١) رقم (٢٦٤)، وأحمد (٤١٩/٥، ٤٢١) ، والنسائي (٢١/١ـ٢٣)، وأبو عوانة ١٩٩/١ وأبو داود رقم (٩) والترمذي (٨) وابن ماجة (٣١٨)، ومالك (١٥٤/١)، والطبراني في الكبير (٣٩١٧، ٣٩٢١، ٣٩٤٨، ٣٩٧٥)، وابن حبان (١٤٠٣، ١٤٠٤)، والحميدي (٣٧٨)، والدارمي (١٧٠/١)، وحديث استقباله ﷺ إلى بيت المقدس متفق عليه عن ابن عمر. أخرجه البخاري في الوضوء (١٤٥، ١٤٨، ١٤٩)، وفي كتاب فرض الخمس ـ باب ما جاء في بيوت أزواجه برقم (٣١٠٢)، ومسلم في الطهارة برقم (٢٦٦)، وابن ماجة (٣٢٢، ٣٢٣)، وأبو داود (١٢)، والترمذي (١١)، والنسائي (٢٣/١).

وينظر تخريجه في المعتبر (١٧٠)، وتحفة المحتاج (١٦٠/١) وإرواء الغليل (٩٩/١).

٣٧٢ يوقعه على سبيل اعتماد المعصية(١٥). لأنه قد يجوز وقوع/ الفعل منه على هذه السبيل، وثبت بشرح القول في ذلك عند بلوغنا إلى القول في أحكام أفعاله.

ومما استدل به من أفعاله ما روي من أنه ﷺ صلى العشاء بعد غيبوبة الشفق(١٦)، وأن ذلك الشفق كان الحمرة.

وهذا غير صحيح لأجل أن الشفق شفقان الحمرة والبياض .

والصلاة التي فعلها واحدة لا يصح أن تكون مفعولة في وقتين، فالخبر إذاً لا ينبئ عن أنها مفعولة عند مغيب أحد الشفقين، ولا يصح أيضاً أن يقال إنه يجب فعلها عند غيبوبة الإثنين على العموم ، لأنها فعلت لا محالة عند غيبوبة أحدهما، فكيف يدعى العموم فيهما، وهذه جملة في هذا الفصل كافية.

---

(١٥) كثيراً ما يعبِّر المصنف في هذا الكتاب عن (العمد) بالاعتماد وهي لغة صحيحة. ويقصد المصنف أنه يجوز أن يقع من الرسول ﷺ سهواً. وقد يكون تسمية المصنف لهذا معصية فيه تجوز أو تجاوز، لأن ما يكون على سبيل السهو والخطأ يكون الإثم فيه مرفوعاً ولا يسمى معصية حقيقة. ولا أدري ماذا قال في باب أحكام أفعاله ﷺ، لأن هذا الجزء من الكتاب لا يزال مفقوداً نسأل الله سبحانه أن يلم الشمل ويجمع ما تفرق.

(١٦) روى حديث المواقيت ابن عباس، وجابر ، وابن مسعود، وأبو هريرة وأبو سعيد، وأنس، وابن عمر، في بعضها ذكر الشفق مقيداً بالحمرة كحديث ابن عباس الذي رواه أبو داود في المواقيت(١/١٠٧)، والترمذي في المواقيت (١/٢٥٨) وحسنه، وابن خزيمة ١/١٦٨ وصححه، والحاكم (١/١٩٣) وصححه، وأقره الذهبي، والدارقطني (١/٢٥٨)، والبيهقي (١/٣٦٤)، وعبد الرزاق في المصنف (٢/١٨٢)، وأحمد (١/٣٣٣)، والطحاوي في شرح الآثار (١/١٤٧)، والشافعي في الأم (١/٧١)، وغيرها.

والذي ورد فيه ذكر الشفق مطلقاً حديث جابر وحديث أبي موسى، وحديث جابر أخرجه أبو داود في المواقيت (١/١٠٧)، والترمذي في المواقيت (١/٢٨١) رقم ١٥٠، وقال حسن صحيح غريب، والنسائي في الصلاة (١/٢٠١) وأحمد (٣/٣٣٠).

والحاكم (١/١٩٥ ـ ١٩٦) ، وعنه البيهقي (١/٢٦٨)، والدارقطني في باب إمامة جبريل (١/٢٥٦)، وابن حبان في موارد الظمآن ص٩٢ برقم)٢٧٨)، قال البخاري هو أصح شيء في المواقيت، كما نقل الترمذي، وقال غيره هو أصح من حديث ابن عباس، وحديث أبي موسى أخرجه مسلم في مواقيت الصلاة برقم (٦١٤) ، وأخرجه غيره.

ينظر تخريجه تخريج أحاديث المدونة (١/٣٥٣)، وإرواء الغليل وصححه، وتحفة المحتاج (١/٢٤٤)، والمعتبر (١٥٥).

باب
ذكر تفصيل ما يمتنع دعوى الخصوص والعموم وأجوبته وما لا يمتنع ذلك فيه من أقضية الرسول صلى الله عليه وسلم وأحكامه

فأول ما يجب أن يقال في ذلك أن اسم القضاء ولفظه يحتمل في اللغة وجوهاً منها: الخلق والكتابة والإعلام والأمر الحتم، ويكون بمعنى الحكم[1]. وقد بينا ذلك في الكلام في القدر في كتاب أصول الديانات بما يغني الناظر فيه، ولكنه مع ذلك إذا أضيف إلى الرسول عليه الصلاة والسلام ومن يقوم مقامه من الأئمة والحكام فإنه لا يحتمل إلا الحكم المقضى عليه بقول وأمر هو أمر له بالخروج مما عليه من فعل مبتدأ أو أداء مال أو غرم قيمة، وأمر بحد من الحدود وكفارة، ونحو ذلك من القضايا الشرعية لأنه صلى الله عليه وسلم إنما يحكم ويقضي في العين الواحدة أو الأعيان بقول وأمر عام أو خاص مميزٍ أو محتمل، يصح النظر والاجتهاد في المراد به على ما نذكره من بعد. ولو قضى عليه الصلاة والسلام بالإشارة والرمز والإيماء على وجه يفهم منه مراده لصح لذلك.

وقد يجوز أن يقضى أيضاً عند الإقرار والاعتراف وقيام البينة بأخذ مال وإقامة حد بأن يحد المشهود عليه أو يحكم باليد[2] عند قيام البينة بثبوتها

---

(١) القضاء ورد في اللغة لعدة معانٍ وهو ما ذكره المصنف وغيرها. فالقضاء بمعنى الخلق منه قوله تعالى: ﴿فقضاهن سبع سموات في يومين﴾ وبمعنى الكتابة منه قوله تعالى ﴿وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب﴾ وبمعنى الإعلام منه قوله تعالى: ﴿وقضينا إليه ذلك الأمر﴾ أي أعلمناه به.
وبمعنى الأمر الحتم منه قوله تعالى: ﴿وقضى ربك ألاّ تعبدوا إلاّ إياه﴾. ويوجد لها معان أخرى غير ما ذكره المصنف. انظرها في مختار الصحاح (٥٤٠)، والمصباح المنير (٥٠٧)، والقاموس المحيط(١٧٠٨).

(٢) يعني وضع اليد والحيازة للشيء والتصرف به تصرف المالكين إذا لم يعارضها بينة أقوى منها وليس مطلقاً ينظر في ذلك أدلة الإثبات في الفقه الإسلامي للدكتور أحمد الحصري(٢٠٣).

على الشيء، ونحو أن يحكم بالمال عند شاهد ويمين المشهود له، غير أنه إذا فعل ذلك ولحق به فلا بدَّ من أن يقارن ذلك ما يعلم عنده أنه إنما فعل ذلك بشرع وأمر من الله تعالى له به، وأنه مفعول من أجل الحادث من البينة والإقرار، وإن وقع ذلك منه عند حصول هذه الأمور على وجه لا يعلم معه أنه فعله لأجل الحادث/ من الإقرار وغيره، فليس يجب القطع على أنه قضى ٣٧٣
بذلك لأجله ولا هو الموجب له. ومحال في صفة الثقة الأمين أن يروي عنه أنه قضى بالشاهد واليمين والإقرار إلا وقد علم ذلك يقيناً بالأحوال الظاهرة له. ومتى شك في ذلك وقاله اجتهاداً لم يحل له أن يؤديه، وأن يقول علمت ذلك من حكمه. وإذا كان ذلك كذلك وجب أن يحمل قول الراوي: «إنه عليه السلام قضى بالشاهد واليمين»[3] وبالشفعة للجار[4]. وبوجوب الكفارة في الإفطار عامداً بالوطء[5]، ونحو ذلك على أنه قضى بما قضى به لأجل ذلك وفي ظاهر

---

(٣) هذا الحديث رواه عشر من الصحابة . أقواها رواية ابن عباس رضي الله عنه أخرجها مسلم في صحيحه في الأقضية (١٣٣٧/٣)، وأبو داود في الأقضية رقم (٣٦٠٨) (٣٠٨/٣) والترمذي في الأقضية (٦١٩/٣) برقم (١٣٤٢)، والبيهقي (١٦٧/١٠)، وأحمد في مسند ابن عباس (٢٤٨/١)، ٣١٥، ٣٢٣)، وابن ماجة في الأحكام (٧٩٣/٢) برقم (٢٣٦٩).

ينظر تخريجه تحفة المحتاج (٥٨٦/٢)، وتخريج أحاديث المدونة (١١٧٣/٣)، وإرواء الغليل (٢٩٦/٨) ونصب الراية ٩٧/٤).

(٤) أقرب لفظ للفظ المصنف حديث جابر عند النسائي (٣٢١/٧) بلفظ: «قضى رسول الله ﷺ بالشفعة والجوار»، وأخرجه البيهقي من حديث سمرة (١٠٤/٦) بلفظ: قضى بالشفعة بالجوار»، وقال الغماري في تخريج أحاديث اللمع (٩٣): أخرجه بهذا اللفظ الطحاوي، أما لفظ المصنف فقال عنه ابن كثير في تحفة الطالب (٢٧٨) ولم أر هذا اللفظ في شيء من الكتب الستة» وقال الغماري «ليس بوارد».

واللفظ المتفق عليه عن جابر: «قضى بالشفعة في كل ما لم يقسم...»

في البخاري في الشفعة برقم (٢٢٥٨)، وفي الحيل برقم (٦٩٧٧، ٦٩٧٨، ٦٩٨٠) بلفظ «الجار أحق بسقبه».

ينظر تخريجه في المعتبر ص١٥٦، وإرواء الغليل (٣٧٢/٥ - ٣٨٠)، وتخريج أحاديث اللمع (٩٣)، وتحفة الطالب (٢٧٨).

(٥) قال الغماري في تخريج أحاديث اللمع (٩٤) ليس وارداً بلفظ المصنف، ولكن الذي ورد حديث الأعرابي الذي جامع في نهار رمضان من حديث أبي هريرة أخرجه البخاري في الصيام برقم =

القول قضى بذلك وقطع سارق المجن[٦] ورجم ماعزاً[٧] أنه تولى ذلك بنفسه. وقد يستعمل إضافة ذلك إليه إذا أمر به الغير والقضاء بوجوب الفعل من جهته، وقد يباشر الفعل وقد يكله إلى غيره، وقد قلنا إن القضاء منه يكون تارة بالقول إنه واجب، وتارة بفعل يقوم مقام القول، فليس بظاهره أنه قضى بذلك قولاً دون فعل، أو فعلاً دون قول. فإن كان القضاء به بقول عام ولفظ يفيد الجمع شاع دعوى الخصوص والعموم فيه، وإن كان بقول ليس من

= (١٩٣٦) وفي تسع مواضع أخرى، وأخرجه مسلم في الصيام برقم (١١١١/٨١)، وأحمد (٢٤١/٢)، وأبوداود في الصيام (٧٨٣/٢) برقم (٢٣٩٠ - ٢٣٩٣)، والترمذي في الصيام برقم (٧٢٤)، وقال حسن صحيح، وابن ماجه في الصوم (٥٣٤/١) برقم (١٦٧١)، والنسائي في الكبرى في الصوم على ما في تحفة الأشراف (٣٢٧/٩)، والدارمي في الصوم (١١/٢)، وابن أبي شيبة (١٨٣/٢)، والطحاوي (٣٢٨/١)، والبيهقي (٢٢١/٤)، والدارقطني (٢٥١). ينظر تخريجه في تخريج أحاديث اللمع (٢٠٤) وتحفة المحتاج (١٠٢/٢)، وتحفة الطالب (٤١٧)، والتلخيص الحبير (٢٠٧/٢) برقم (٩٢١) وإرواء الغليل (٨٨/٤).

(٦) حديث قطع الرسول ﷺ في مجن ثمنه ثلاثة دراهم. متفق عليه عن ابن عمر. رواه البخاري في الحدود برقم (٦٧٩٥ - ٦٧٩٨)، ومسلم في الحدود (١٣١٣/٣) برقم (١٦٨٦)، وأبوداود في الحدود (٥٤٧/٤) رقم (٤٣٨٥) والنسائي في كتاب قطع السارق (٧٦/٨)، وابن ماجة في الحدود (٨٦٢/٢) (٢٥٨٤)، ومالك في الحدود (٨٣١/٢)، رقم (٢١)، والدارمي في الحدود (١٧٣/٢)، وأحمد (٦/٢، ٦٤، ٨٠، ٨٢، ١٤٣)، والترمذي في الحدود (٥٠/٤) رقم (١٤٤٦/ ينظر تخريجه في المعتبر (١٥٠)، وتحفة الطالب (٢٦٠) وتخريج أحاديث المدونة (١٢٤٧/٣)، وإرواء الغليل (٧٤/٨).

(٧) حديث رجم ماعز رواه جمع من الصحابة منهم ابن عباس، وجابر بن عبدالله وجابر بن سمرة، وأبوهريرة، وأبو سعيد الخدري، وبريدة الأسلمي،، ونعيم بن هزيل، وغيرهم وحديث ابن عباس وجابر أخرجه البخاري في الحدود برقم (٦٨٢٤)، ومسلم في الحدود (١٣٢٠/٣) رقم (١٦٩٣)، وأبوداود في الحدود (٥٧٩/٤)، رقم (٤٤٢٧)، وأحمد (٢٧٠/١، ٢٨٩، ٣٢٥)، والترمذي في الحدود (٣٥/٤) برقم (١٤٢٧).

وروى حديث أبي هريرة الستة. وروى حديث جابر بن سمرة وأبي سعيد الخدري مسلم، وأبو داود والنسائي.

ينظر تخريجه الابتهاج ص ١٠٠ فقد استقصى طرقه، وتحفة الطالب (٢٨٧)، والمعتبر للزركشي (١٥٧)، وتحفة المحتاج (٤٧٤/٢)، وإرواء الغليل (٣٥٢/٧). وتخريج أحاديث اللمع (١٧٧).

ألفاظ الجمع، أو فعل من الأفعال امتنع دعوى العموم والخصوص فيه. ومع ذلك فإنه لا يمتنع أن يقام فعله مقام قوله: إذا قال: «حكمي على الواحد حكم على الجميع»[8] وعلل وقوع حكمه وتعبد بالقياس في شريعته، وأعلمنا تساوي أمته في ذلك الحكم. ويقال إذا دل على ذلك قضاؤه بالفعل عموم في كل مكلف على تأويل أنه بمثابة القول العام.

فصل: وإذا قال الراوي إنَّ رسول الله ﷺ قضى بأخذ المال بالشاهد واليمين وبالشفعة للجار وبالكفارة بالإفطار، ونحو ذلك وجب الوقف في كيفية قضائه بذلك[9] وهل كان بقول عام، أم بفعل من الأفعال، أم في عين من الأعيان، لأنه قد يجوز أن يقول حكمت بالشفعة لك وحدك أيها الجار، وعليك وحدك أيها المجامع وبالمال مع يمينك أيها المشهود له، ويحتمل أن يقع ذلك على وجه لا يعلم معه أنه مقصور على تلك العين واجب فيه وفي غيره. إلاّ أن ظاهر الحكم للشخص وفيه وعليه فقصرت عليه وحده إلاّ أن يعلم وجود مساواة غيره له وقضاؤه باللفظ العام، نحو أن يقول: الشفعة تجب

---

(٨) قال العراقي في تخريج أحاديث مختصر المنهاج ص٢٩٣ حديث (٢٥) والسخاوي في المقاصد الحسنة ص١٩٢ وكذلك المزي والذهبي: هذا الحديث لا أصل له لكن في معناه حديث أميمة بنت رقيقة في بيعة النساء: « إنما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة».

أخرجه الترمذي في كتاب السير (١٥١/٤) رقم (١٥٩٧)، وقال حسن صحيح، وأخرجه النسائي في كتاب البيعة (١٤٩/٧) ولفظه: «ما قولي لامرأة واحدة إلاّ كقولي لمائة امرأة»، وأخرجه ابن حبان وصححه على ما في موارد الظمآن في كتاب الإيمان (٣٤)، والدارقطني في السنن في كتاب النوادر (١٤٦/٤) رقم (١٤، ١٥، ١٦) ومالك في كتاب البيعة ٩٨٢/٢، وأحمد (٣٥٧/٦)، والحاكم ٧١/٤) والحميدي (٣٤١).

ينظر تخريجه في تحفة الطالب (٢٨٦)، والابتهاج (١١٠)، وتخريج أحاديث اللمع ص٨٢، والمعتبر(١٥٧).

(٩) ينظر في دلالة قول الراوي «قضى رسول الله ﷺ» في شتى صورها واختلاف العلماء فيها وأدلتهم: المحصول (٦٤٧/٢/١) ونهاية السول مع البدخشي (٨٩/٢)، والمستصفى (٦٦/٢)، والإحكام للآمدي (٢٥٥/٢)، والبرهان (٣٤٨/١)، وشرح تنقيح الفصول (١٨٨) وروضة الناظر (٢٣٥)، واللمع (١٧)، والأحكام لابن حزم (٣٨٤/١) وفواتح الرحموت (٢٩٤/١)، وإرشاد الفحول (١٢٥).

بالجوار، ولكل جار، والكفارة واجبة بالإفطار، ونحو ذلك. وإذا كان ذلك كذلك لم يجب أن يجعل قول/ الراوي: قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة للجار، وحكم بالشاهد و اليمين بمنزلة قوله عليه الصلاة والسلام: «الخراج بالضمان[10]، والشفعة للجار»، ووجب القضاء بعموم، هذا القول، والوقف في قوله: قضى، وهل ذلك بقول أو فعل، وهل على عمومه في الكلام أو قصره على المحكوم له. ٣٧٤

فصل: وقد يقول عليه الصلاة والسلام: قد قضيت بأن الشفعة للجار، والخراج بالضمان، ويكون مع قوله هذا ما يدل على أنه مراد به البعض ممن يقع الاسم عليه، فإن تجرد من ذلك وجب عمومه لا محالة عند أصحاب العموم.

فصل: فإن قال قائل: فما وجه استدلال من استدل من الفقهاء بما روي من إيقاعه القضاء على عموم الحكم.

قيل: إن كان مع ذلك، ما يدل على أنه واجب في جميع ما يقع عليه الاسم حمل على ذلك، و إلاّ لم يسع التعلق به، وما روي من أن الشافعي[11]

---

(١٠) رواه عائشة وهشام بن عروة، وأخرجه: الترمذي في البيوع (٥٧٢/٣)، وقال حسن صحيح غريب، وأبوداود في البيوع، (٢٨٤/٣) برقم (٣٥٠٨)، والنسائي في البيوع (٢٥٤/٧)، والدارقطني في سننه (٥٣/٣)، وابن ماجة في التجارات (٧٥٣/٢) رقم (٢٢٤٢)، وأحمد: (٤٩/٦، ١٦١، ٢٠٨، ٢٣٧)، والطيالسي في مسنده ٢٦٧/١ رقم (١٤٦٤)، وابن حبان رقم (١١٢٥) من الموارد، وابن الجارود رقم (٦٢٧)، والحاكم (١٥/٢)، صححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم ووافقه الذهبي، وضعفه البخاري وأبوداود وابن حزم على ما في التلخيص الحبير (٢٤/٣) وحسنه الألباني في إرواء الغليل (١٥٨/٥)، وانظر تخريجه أيضاً تحفة المحتاج لابن الملقن (٢٢٩/٢).

(١١) هو أبوعبدالله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع المطلبي القرشي. و لد سنة ١٥٠هـ بغزة. أخذ اللغة من أفواه الأعراب، وتتلمذ عن الإمام مالك. حتى صار صاحب مذهب ينسب إليه. سماه أهل مكة بناصر الحديث، دخل العراق، ثم استقر في مصر سنة ١٩٩هـ حتى توفي بها سنة ٢٠٤هـ. ألف في مناقبه كتب.

له: الأم في الفقه، والرسالة في أصول الفقه، ومسند في الحديث وغيرها له ترجمة في طبقات ابن السبكي (١٠٠/١)، وطبقات الأسنوي (١١/١)، والبداية والنهاية لابن كثير (٢٥١/١٠)، والنجوم الزاهرة (١٧٦/٢) وغيرها.

رحمة الله عليه احتج بقصة عمر بن عبدالعزيز[١٢] في ذلك وأن عروة بن الزبير[١٣] رضوان الله عليه قال لعمر: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في مثل هذا أن الخراج بالضمان، فإنهما إنما احتجا بذلك لاعتقادهما أن حكمه على الواحد حكم على الجميع، وأنه علق الحكم في الخراج بالضمان، وذلك يوجب التعميم[١٤]، وقد روي أن رسول الله ﷺ قال: «الخراج بالضمان» مما روي أنه قضى بذلك فيجب التعلق بقوله في ذلك دون قضائه إذا لم يعرف كيفية وقوعه.

---

(١٢) هو أبو حفص عمر بن عبدالعزيز بن مروان بن الحكم الأموي القرشي، أمير المؤمنين وخامس الخلفاء الراشدين. ولد بالمدينة المنورة زمن يزيد، ونشأ بمصر في ولاية أبيه عليها. كان إماماً فقيهاً عارفاً بالسنة، تولى إمارة المدينة، ثم تولى الخلافة سنة ٩٩-١٠١هـ وتوفي عن أربعين سنة. ألف في سيرته كتب، منها عمر بن عبدالعزيز مجدداً ومصلحاً. للدكتور محمد البورنو الغزي.

ينظر ترجمته في: النجوم الزاهرة (٢/٢٤٦)، وتذكرة الحفاظ (١/١١٨)، وحلية الأولياء (٥/٥٢٦)، وفوات الوفيات (٢/٢٠٧).

(١٣) هو أبو عبدالله عروة بن الزبير بن العوام الأسدي. أمه أسماء بنت أبي بكر الصديق، أخذ عن خالته عائشة وغيرها، أصبح أحد فقهاء المدينة السبعة. توفي سنة ٩٤هـ.

له ترجمة في: طبقات الفقهاء للشيرازي (٥٨) ومشاهير علماء الأمصار (٦٤) وتذكرة الحفاظ (١/٦٢)، وطبقات القراء (١/٥١١).

(١٤) قصة احتجاج الشافعي بما دار بين عروة بن الزبير وعمر بن عبدالعزيز في رد مَخْلد بن خُفاف غلاماً اشتراه لعيب به. فقضى فيه عمر بن عبدالعزيز برده ورد غلته. ثم رجوع عمر بن عبدالعزيز للأثر الذي رواه له عروة عن عائشة في أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى بأن الخراج بالضمان، أخرجه الشافعي في الرسالة (٤٤٨).

باب
الكلام في صحة دعوى العموم وجواز التخصص في جواب الرسول عليه الصلاة والسلام

اعلموا ــ وفقكم الله ــ إن جواب الرسول ﷺ ربما كان بعام من القول، وربما كان بخاص، وربما كان بلفظ محتمل يقرنه ببيان المراد منه، وربما وُكِلَ استخراج معناه إلى السائل إذا كان من أهل الاجتهاد، والواجب إذا كان ذلك كذلك حمل جوابه عليه الصلاة والسلام على الوجه الذي خرج عليه وعلى ما وضع في اللسان لإفادته من عموم أو خصوص أو إجمال واحتمال ، وإن كان مجملاً قد بيَّنه صير إلى بيانه، وإلا وجب الاجتهاد في المراد به.

وإذا سأله سائل عن حال نفسه وحادثة تخصه فقال له مثلاً توضأتُ بماء البحر أو المضاف إلى ما خالطه ، أو أفطرتُ عامداً أو وطأت في رمضان، ونحو ذلك. فقال له عليه الصلاة والسلام : عليك الكفارة، أو يجزيء في وضوئك، أولا وضوء لك وجب قصر الحكم على السائل ولم يسع دعوى العموم في ذلك إلا أن يدل دليل يقارن جوابه على أنه عام في المكلفين، أو في كل من كان/ يصفه السائل أن يعلق إذا تعلق الحكم عليه لصفة هي سببه أو ٣٧٥
علته، وهذا نحو قوله لعبد الرحمن بن عوف[1] رضوان الله عليه. وقد سأله

---

(١) هو أبو محمد عبد الرحمن الزهري القرشي الصحابي الجليل، أحد الثمانية السابقين للإسلام، وأحد العشرة المبشرين بالجنة، وأحد ستة أهل الشورى، هاجر الهجرتين، آخى الرسول ﷺ بينه وبين سعد بن الربيع. كان كثير الانفاق في سبيل الله، وشهد المشاهد كلها، توفي سنة ٣٢ هـ على الراجح.

له ترجمة في الإصابة (٤١٦/٢)، والاستيعاب (٣٩٣/٢) وحلية الأولياء (٩٧/١).

عن لبس الحرير «إلبسه»[٢] ونحو قوله لأبي بردة بن نيار[٣] في الأضحية بجذعة من المعز «يجزيك»[٤]، وقوله لأبان بن سعيد بن العاص[٥] «حالف بني عبد القيس وإن كنت مسلماً»[٦]. وقوله لحبان بن منقذ[٧] «لك الخيار

---

(٢) متفق عليه من حديث أنس بن مالك.

أخرجه البخاري في الجهاد برقم (٢٩١٩، ٢٩١٢، ٢٩٢١، ٢٩٢٢)، وفي اللباس (٥٨٣٩)، ومسلم في اللباس (١٦٤٦/٣، ١٦٤٧) وفيه : «رخص لعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام..» وانظر تخريجه في تحفة المحتاج (٥٣٦/١).

(٣) هو أبو بردة هانيء بن نيّار الأنصاري، خال البراء بن عازب، شهد بدراً وما بعدها، شهد مع علي حروبه كلها ومات في أول خلافة معاوية، وهو مشهور بكنيته وخصوصيته.

له ترجمة في: الإصابة (١٨/٤)، تهذيب الأسماء واللغات (١٧٨/٢).

(٤) رواه البخاري في كتاب العيدين برقم (٩٥٤، ٩٥٥ ، ٩٦٥، ٩٦٨، ٩٧٦، ٩٨٣) وفي كتاب الأضاحي برقم (٥٥٤٥، ٥٥٥٦، ٥٥٥٧، ٥٥٦٠، ٥٥٦٣)، وفي الايمان والنذور برقم (٦٦٧٣) وأخرجه مسلم في الأضاحي (١٥٥٢/٣) برقم (١٩٦١).

وأبو داود في الأضاحي (٢٣٣/٣) برقم (٢٨٠٠)، والترمذي في الأضاحي (٩٣/٤) برقم (١٥٠٨)، والنسائي في الأضاحي من المجتبى (٢٢٢/٧)، والدارمي في الأضاحي (٨٠/٢)، وأحمد ٤٦٦/٣ .

وانظر تخريجه في المعتبر ص١٥٨، وتخريج أحاديث اللمع ص١٠٣.

(٥) أبان بن سعيد بن العاص بن أمية بن عبد شمس الأموي القرشي، كان أبوه سعيد من أكابر قريش. شهد أبان بدراً مشركاً وبقي في مكة حتى أجار عثمان بن عفان في زمن الحديبية، أسلم بعدها وقبل غزوة خيبر. وذكر البخاري وأبو داود أن الرسول ﷺ أرسله في سرية قبل نجد. وقدم على الرسول وهو وأصحابه في خيبر بعد انتهاء الغزوة. ولاه الرسولﷺ على البحرين بعد العلاء بن الحضرمي. وتوفي ﷺ وهو في البحرين . ثم قدم على أبي بكر وخرج للشام مع الفاتحين. اختلف في وفاته فقيل في أجنادين سنة ١٣ هـ، وقيل في مرج الصفر سنة ١٤هـ، وقيل في اليرموك سنة ١٥، وقيل بقي حتى زمن عثمان رضي الله عنه. له ترجمة في الإصابة ١٥/١ رقم ٢، وفي الاستيعاب رقم(٥).

(٦) لم أجده مع طول البحث عنه.

(٧) هو حبّان بن منقذ بن عمرو الأنصاري الخزرجي. وحَبّان بفتح الحاء المهملة وتشديد الباء الموحدة توفي في خلافة عثمان رضي الله عنه . له ترجمة في الإصابة (١٩٧/٢) رقم (١٥٥٠).

بعد البيع ثلاثاً»[8]. فله بغير شرط ، فإن كان قال: له الخيار بعد البيع ثلاثاً، فله حكم غيره وله الخيار[9].

وكذلك إذنه وإباحته وحكمه على جماعة ونفر من الأمة بشيء يجب كونه مقصوراً عليهم. وذلك نحو إذنه للعرنيين[10] بالتعالج بأبوال الإبل،[11]، وإنما

---

(٨) اختلف هل هو صاحب الخصوصية أو والده منقذ فروى أنه هو الشافعي وأحمد وابن خزيمة وابن الجارود والحاكم والدارقطني من طريق ابن عمر على ما في الإصابة (١٩٧/٢) وجزم به ابن الطلاع، وروى الحميدي في مسنده (٢٩٢/٢)، (٦٦٢)، والبخاري في التاريخ على ما في تلخيص الحبير (٢١/٣)، وابن ماجة (٧٨٩/٢) رقم (٢٣٥٥)، والدارقطني في البيوع (٥٥/٣) رقم (٢٢٠) أن صاحب القصة منقذ والد حبان. وقد صحح هذا النووي في المجموع (١٨٩/٩) لقول محمد بن يحيى بن حبان هو جدي منقذ، وجزم به عبد الحق، وتردد الخطيب في المبهات، والحديث متفق عليه بدون ذكر واحد بعينه، رواه البخاري في البيوع برقم (٢١١٧)، وفي الاستقراض رقم (٢٤٠٧)، وفي الخصومات رقم (٢٤١٤)، وفي الحيل (٦٩٦٤)، ومسلم في البيوع (١١٦٥/٣).

ينظر تخريجه : تحفة المحتاج (٢٢٨/٢) ، وتخريج أحاديث اللمع ص٣٣٢، وتخريج أحاديث المدونة (١١٠٥/٣).

(٩) في المخطوط (لك أو لك الخيار) وهي زائدة مخلة بالمعنى.

(١٠) العرنيين نسبة لُعَرَيْنة بالتصغير حيٌ من بُجيلة.

(١١) الحديث متفق عليه عن أنس من طرق كثيرة جداً.

أخرجه البخاري في كتاب الوضوء برقم (٢٣٣) بصيغة الشك أنهم أناس من عُكْل بضم الأول وسكون الثاني أو عُرينة، وفي بعض الروايات الجمع، وصوَّبه الحافظ لأنه ورد عند أبي عوانة والطبراني عن أنس أنهم كانوا أربعة من عرينة وثلاثة من عكل، وأخرجه في الزكاة برقم (١٥٠١)، وذكر أنهم ناس من عُرينة. وأخرجه في الجهاد والسير رقم (٣٠١٨) وذكر أنهم ثمانية من عكل. وأخرجه في المغازي برقم (٤١٩٢، ٤١٩٣)، وذكر عكل وعرينة بالجمع. وأخرجه في تفسير سورة المائدة برقم (٤٦١٠)، وأخرجه في الطب رقم (٥٦٨٥، ٥٦٨٦، ٥٧٢٧) وفي الحدود رقم (٦٨٠٢، ٦٨٠٣، ٦٨٠٤، ٦٨٠٥) ولم يسمهم بالعرنيين إلا في رقم (٦٨٠٣)، وفي الديات رقم (٦٨٩٩).

وأخرجه مسلم في القسامة (١٠١/٥)، وأبو داود في الحدود (٤٣٦٤)، والترمذي في الطهارة (١٦/١) رقم (٧٢)، والأطعمة رقم (١٨٤٥)، والنسائي (٥٧/١)، (١٦٦/٢)، وابن ماجة في الحدود (٨٦١/٢) رقم (٢٥٧٨) ، وفي الطب رقم (٣٥٠٣)، وأحمد في المسند (١٠٧/٣، ١٦٣، ١٧٠، ١٧٧، ١٨٦، ١٩٨، ٢٠٥، ٢٣٣، ٢٨٧، ٢٩٠)، والطيالسي (٢٠٠٢).

ينظر تخريجه في إرواء الغليل (١٩٥/١).

وجب قصر الحكم على السائل أو السائلين في مثل هذا لكونه خطاباً لهم دون من عداهم، وحكم منه عليهم، والأحكام معلقة بقوله وخطابه، وخطاب الواحد والنفر ليس بخطاب لسائر الأمة فوجب ما قلناه.

ولأن التكليف إن كان متعلقاً بالمصالح فيجب قصر الحكم على المخاطب للاتفاق على صحة اختلاف مصالح المكلفين فيما يشرع لهم، ولذلك اختلف فرض الحر والعبد والمقيم والمسافر والذكر والأنثى وفرائض العلماء فيما يفتون به.

وكذلك ـ أيضاً ـ إن كان سؤال السائل له عليه السلام وقع لغيره وهو معين أو غير معين مخصوص ، وصدر الجواب على وجه يخص ذلك الغير وجب قصر الحكم عليه، لأنه ليس بخطاب للأمة، وذلك نحو سؤال عمر رضوان الله عنه للرسول صلى الله عليه وسلم عن طلاق ابنه عبد الله[١٢] وقوله له : «مره فليراجعها ثم ليتركها حتى تحيض ثم تطهر ثم إن شاء طلق أو إن شاء أمسك[١٣]»، ونحو هذا من اللفظ،

---

(١٢) هو عبد الله بن عمر بن الخطاب، أبو عبد الرحمن. أسلم مع أبيه قبل بلوغه، وهاجر قبل أبيه. كان واسع العلم والنسك والصدقة. كان يسمى حمامة المسجد لكثرة مواظبته حتى قيل كان إذا فاتته تكبيرة الإحرام اعتق رقبة. توفي سنة ٧٣هـ.

له ترجمة في الإصابة (٣٤٧/٢ ـ ٣٥٠)، وتهذيب الأسماء واللغات (٢٧٨/١ ـ ٢٧٩).

(١٣) الحديث متفق عليه من طريق نافع عن ابن عمر. وذكر له الألباني في إرواء الغليل (١٢٤/٧) اثنتى عشر طريقاً أخرى.

فأما حديث نافع فأخرجه البخاري في تفسير سورة الطلاق رقم (٤٩٠٨)، وفي الطلاق رقم (٥٢٥١، ٥٢٥٢، ٥٢٥٣، ٥٢٥٨، ٥٢٦٤، ٥٣٣٢، ٥٣٣٣)، وفي كتاب الأحكام رقم (٧١٦٠) ومسلم في الطلاق (١٠٩٢/٢)، وأبو داود في الطلاق ٢٥٥/٢) رقم (٢١٧٩، ٢١٨٠)، والنسـائي في الطلاق (٩٤/٢)، والترمذي في الطلاق (٤٦٩/٣)، وابن ماجة في الطلاق (٦٥١/١)، رقم (٢٠١٩)، والدارمي (١٦٠/٢)، والمنتقى لابن الجارود في الطلاق ص٢٤٥ رقم (٧٣٤). والطحاوي (٣١/٢). والدارقطني (٤٢٨) والبيهقي (٣٢٣/٧) وأحمد (٦/٢، ٥٤، ٦٣، ٦٤، ١٠٢، ١٢٤) وابن أبي شيبة (٧٥/٧).

ورجح الألباني احتساب الطلقة عليه لكثرة الروايات ورجحانها.

ينظر تخريج الحديث في إرواء الغليل (١٢٤/٧ ـ ١٢٨)، وتحفة المحتاج (٣٩٨/٢)، وتخريج أحاديث المدونة (١٠١٠/٣).

لأن قوله (مره) كناية عن الواحد المسؤول عن حادثته دون غيره[١٤].

فصل: وإن كان السؤال للغير وقع مطلقاً فيهما وجب حمله على عمومه من جهة المعنى دون اللفظ، وثبت بشرع للكل، وهذا نحو ما روي من أن سائلاً سأله عمن جامع امرأته في رمضان. فقال: «أعتق رقبة»، وقوله: أعتق خطاب خاص للواحد المواجه، ولكنه لما كان جواباً عمن جامع امرأته بلفظ يعم كل من جامع من غير تخصص أثر في قوله: اعتق رقبة. وإن كان خطاباً للواحد صار[١٥] عاماً، وبمثابة قوله لو قال عن غير سؤال على من
٣٧٦ جامع في رمضان عتق رقبة» وإنما وجب كذلك، لأنه صدر/ وخرج على سؤال حصل بلفظ يقتضي العموم، فصار لذلك بمثابة السؤال وبمنزلة اللفظ العام، لأنه عليه السلام منصوب للبيان. فإذا أجاب عن سؤال مطلق ما هو جواب عنه وجب جعله مطلقاً كهو من جهة المعنى دون اللفظ[١٦].

فإن قيل: فهو عليه الصلاة والسلام ما قصد بذلك كل من جامع، لأنه لو جامع في سفر وعلى وجه له أن يجامع لم يجب عليه كفارة.

---

(١٤) هذه الصورة وإن كانت لفظاً لا تقتضي العموم. لكن تقتضي العموم لما عُلم من مقاصد التشريع في الإسلام أن ما ثبت في حق شخص ثبت في حق الجميع إلا إذا قام دليل على أنه خاص به. فلعل المصنف ينفي حملها على العموم من جهة اللفظ.

(١٥) في المخطوط (وإن كان خطاب الواحد وصار).

(١٦) ذكر المصنف ـ رحمه الله ـ فيما تقدم عدة صور لعلاقة الجواب مع السؤال إذا كان الجواب مستقلاً عن السؤال. ولم يتعرض المصنف لكون الجواب لا يستقل عن السؤال، وذلك لأنه في حالة عدم الاستقلال اتفق على أن الجواب يكون تبعاً للسؤال في عمومه وخصوصه.

وهذه الصورة التي ذكرها المصنف وهو كون الجواب أخص من السؤال. ومثل لها بقوله أعتق رقبة إجابة لمن سأل عمن جامع أهله في رمضان وأنها تفيد العموم من جهة المعنى لا من جهة اللفظ. لم أجدها لغيره ممن اطلعت على كتبه. ولكن يجب قصر كلامه على أن العموم المستفاد في المخاطبين فقط. أما إذا كان الجواب أخص في ما يكلف به فالعبرة بخصوص الجواب. وذلك فيما لو سأل سائل عن قتل النساء الكوافر فقيل له اقتل المرتدات فإنه ـ بلا شك ـ يكون الحكم خاصاً بالمرتدات. وانظر في ذلك المعتمد (١/٣٠٣)، وشرح الكوكب المنير (٣/١٧٦) وجمع الجوامع مع البناني (٢/٣٧)، وفواتح الرحموت (١/٢٩٠).

يقال: نحن لم نقل: إن العام لا يجوز أن يخصص بدليل بلفظ عموم لو أطلقه صحَّ تخصصه مما يقوم مقامه بمنزلته. وكأنه قال المجامع في رمضان في غير سفر وعلى وجه محظور عليه الكفارة، وإذا كان ذلك كذلك سقط هذا السؤال.

فصل : فأما إذا قال الراوي إن رجلاً أفطر في رمضان فحكم النبي عليه الصلاة والسلام بالكفارة أو أمره بالكفارة، فإنه لا يجعل بمثابة العموم، وبمنزلة أن يقول من أفطر أو جامع في رمضان فعليه الكفارة أو المفطرون في رمضان عليهم الكفارة، ونحوه من ألفاظ العموم(١٧)، لأنه يمكن أن يكون قضى عليه وحده بذلك لكونه مصلحة ولغير ذلك. ولأنه لا يعلم أن النبي ﷺ قضى عليه بذلك لفطر عامداً أو ناسياً أو بأكلٍ أو جماع، وقد يختلف حكم الإفطار بحسب اختلاف أجناسه ووجوهه، ولا يمكن أن يقع إفطاره على وجهين يقتضين لما قدمناه ، فلم يسع دعوى العموم في ذلك.

فصل : فأما إذا سئل عليه الصلاة والسلام عن شيء مخصوص فخرج جوابه على ما تناول ما (١٨) سئل عنه وغيره(١٩). فقد اختلف فيه.

---

(١٧) تفريق الباقلاني بين هذه الصورة والصورة التي قبلها غير وجيه حيث إن الفارق في الصورتين غير مؤثر في التفريق بينهما في الحكم . فكلاهما الحكم فيه عام من جهة المعنى لا من جهة اللفظ. وهذه المبررات التي ذكرها هي نفسها واردة في الصورة الأولى، وكان الواجب إبطالها كما فعل في الصورة الأولى.

(١٨) في المخطوط (تناولها) بدل (تناول ما).

(١٩) هذه الصورة هي الأهم في صور الجواب مع السؤال. وهي التي اشتد فيها النزاع، ولم يخل من ذكرهاوبيان النزاع فيها كتاب من كتب أصول الفقه. ولكن كما أشرت سابقاً أنه لابد من تقييدها بأن الجواب يكون مستقلاً بنفسه. ومعظم الأصوليين يعنونون لها بالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وينظر الأقوال فيها وما أستدلوا به: نهاية السول مع البدخشي (١٥٨/٢)، والبرهان (٣٧٢/١)، وفواتح الرحموت (٢٩٠/١)، والمعتمد (٣٠٣/١)، والمستصفى (١١٤/٢)، والمنخول (١٥١)، واللمع (٢٢)، والإحكام للآمدي (٢٣٨/٢)، والمحصول (١٨٨/٣/١)، وشرح تنقيح الفصول (٢١٦)، وأصول السرخسي (٢٧٢/١)، والموافقات (١٧٨/٣)، وإرشاد الفحول (١٣٣)، والتبصرة (١٤٤)، والبحر المحيط (٢٠١/٣).

فمن قال بالوقف قال يحتمل البعض ويحتمل الكل، ويجب إيقافه على الدليل.

واختلف القائلون بالعموم ، فقال بعضهم، يجب قصره على ما خرج السؤال عليه.

وقال آخرون يجب حمله على العموم ، وهذا هو الأصح ، الأولى إن ثبت
القول بالعموم، لأن الحكم متعلق بلفظ الرسول عليه الصلاة والسلام دون ما
وقع عنه السؤال ، وذلك نحو سؤال السائل له عن ماء البحر أو عن ماء بئر
بضاعة[٢١] فيقول في جواب ذلك «الماء طهور لا ينجسه شيء»[٢٠]، لأن هذا
جواب قد انتظم بيان ما سئل عنه من الماء وما لم يسأل عنه، وهو مستقل
بنفسه، وغير مفتقر إلى ارتباطه بالسؤال لو ابتدئ به، لأنه لو قال الماء طهور
لا ينجسه لوجب حمله على العموم ، وكذلك حكمه إذا صدر على الشيء
الحاضر/ وقد يظهر عند الجواب باللفظ العام لمن شاهد الحال ما يوجب ٣٧٧
قصر العام على السبب الحاضر فيجب قصره عليه، وليس لتلك الأحوال نعت
محصور ووصف محدود، وإنما هو بمثابة قول من قيل له تكلم في هذا الباب
بشيء أو كلم زيداً ، فقال : والله لا تكلمت ، وقد يعلم أحياناً أنه أراد الحلف
على كلام زيد. وفي الباب الذي سئل الكلام فيه دون جميعه، وليس في وجوب
قصر ما علم ذلك من حاله على السبب خلاف، وإنما الخلاف فيه إذا لم يعلم

---

(٢٠) بئر بضاعة. هي بئر في المدينة المنورة معروف مكانها حتى عهد قريب . وقد وصفها أبوسعيد الخدري أنه يلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن. وانظر النهاية في غريب الحديث مادة بضع (١٣٤/١).

(٢١) حديث بئر بضاعة أخرجه أحمد (٣١/٣، ٨٦) وصححه، وأبو داود في الطهارة (٥٣/١) رقم (٦٦، ٦٧)، والترمذي في الطهارة (٩٥/١) رقم (٦٦) وحسنه، وابن حزم في المحلى (١٥٥/١) المسألة (١٣٦) وصححه، والنسائي في كتاب المياه (١٧٤/١)، والدارقطني في كتاب الصلاة (٣١/١) رقم (١٣ ـ ١٥)، والبيهقي في الكبرى (٢٥٧/١).

ينظر تخريجه تخريج أحاديث اللمع ص١٢٣، وإرواء الغليل (٤٥/١) والمعتبر ص١٤٩، وتحفة الطالب ص٢٥٦.

ذلك، ولم يحصل غير مجرد اللفظ العام، فإذا كانت الحال كذلك وجب تعليق الحكم بما يقتضيه موضوع الخطاب دون السبب الخاص.

فأما إذا كان الجواب مرتبطاً بالسؤال، ومما لا يصح الابتداء به، ولا يستقل بنفسه، فإنه يجب قصره عليه، وذلك نحو قوله تعالى:﴿فهل وجدتم ما وعد ربكم حقاً، قالوا: نعم﴾[٢٢] وقوله في جواب السؤال عن بيع التمر بالرطب، وقوله: كلا إذا، لما قيل: إنه ينقص الرطب إذا يبس[٢٣]، وقول من خالف في ذلك أن خروج العام على سؤال وسبب خاص قرينة في قصره قول فاسد لا شبهة له فيه إذا لم يُقارن الخطاب ما يوجب قصره على السبب، ولعلنا أن نذكر قدر ما يتعلقون به من بعد.

فصل: فإن قال قائل: أفيجوز أن يسأل عليه الصلاة والسلام عن أمر عام فيجيب عنه بجواب خاص، وما هو جواب عن بعضه؟.

قيل: أجل، إذا كان الحكم متعلقاً ببعض ما أطلق السؤال عنه؛ وذلك نحو أن يقول له قائل: أيجوز الوضوء بما وقعت فيه النجاسة؟ فيقول: نعم، يجوز ذلك إن لم يتغير لونه أو طعمه أو ريحه. أولم يبلغ قلتين. ونحو أن يقول له سائل: أتجب الكفارة على المفطر في رمضان؟ فيقول: نعم، تجب

---

(٢٢) الأعراف: (٤٤).

(٢٣) أخرجه مالك في البيوع (١٢٨/٢) من تنوير الحوالك، والشافعي في الرسالة ص٣٣١ برقم (٩٠٧)، والأم (١٥/٣) وأحمد في المسند (١٧٩/١)، وأبو داود في البيوع (٦٥٤/٣) رقم (٣٣٥٩)، والترمذي في أبواب البيوع (٥٢٨/٣) رقم (١٢٢٥) وقال حسن صحيح، والنسائي في البيوع (٢٦٨/٧، ٢٦٩)، وابن ماجة في التجارات (٧٦١/٢) رقم (٢٢٦٤)، والدارقطني في البيوع (٤٩/٣) رقم (٢٠٥)، والحاكم في البيوع (٣٨/٢) وصححه ووافقه الذهبي، والبيهقي في الكبرى في البيوع (٢٩٤/٥)، وابن الجارود في المنتقى ص٢٦١ رقم (٦٥٧)، وأعلّ الحديث الطحاوي والطبراني وابن حزم وعبد الحق بجهالة زيد أبي عياش، وتصدى لهم الدارقطني والحافظ المنذري ونفيا عنه الجهالة لرواية الإمام مالك عنه وكذلك الثقتان عبدالله بن يزيد وعمران بن أبي أنيس اللذان خرج لهما مسلم في صحيحه.

وينظر تخريج الحديث في الابتهاج ص٢٣٠، وتحفة الطالب ص٤١٩، وتحفة المحتاج (٢١١/٢)، والمعتبر ص٢١٤، وتخريج أحاديث اللمع ص٣٠٥.

عليه إذا أفطر عامداً، أو إذا أفطر بجماع. ونحو أن يقول له السائل : ألي طلاق زوجتي ونكاح المشركات؟ فيقول له: نعم لك طلاقها في طهر لم تمسها فيه، ولك نكاح المشركات إذا كن كتابيات، وأمثال هذا مما يتعلق الحكم فيه ببعض ما أطلق السؤال عنه، ولا خلاف في قصر الجواب في هذا على ما قيده به عليه الصلاة والسلام.

فصل : فإن قيل: أفيجوز أن يسأل عليه الصلاة والسلام عن شيء فلا يجيب السائل عنه؟.

قيل له: يجوز ذلك إن كان قد قدم إليه جوابه، اللهم إلا أن يظهر سهو
السائل عن الجواب ونسيانه له، وتحضر حاجته إليه، فيلزمه الجواب، أو كان
بحضرته من قد بيَّن له ذلك فأجاب عنه بما قاله فيه، فسقط عنه فرض تكرار
البيان للسائل. وقد يجوز أن ينبهه ويكله/ إلى ما تقدم من بيانه، نحو قوله ٣٧٨
لعمر : تكفيك الآية التي نزلت في الصيف»[٢٤].

فأما إذا لم يتقدم منه بيان، ولم يكن بحضرته من ينوب عنه في الجواب، والحاجة حاضرة إلى بيانه[٢٥]، فلا بدَّ من الجواب ، لأنه عليه الصلاة والسلام منصوب لذلك.

---

(٢٤) أخرج الحاكم في المستدرك (٣٣٦/٤) عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رجلاً قال : يا رسول الله ما الكلالة ؟ قال: أما سمعت الآية التي نزلت في الصيف؟ الكلالة من لم يترك ولداً ولا والداً.
وقال صحيح على شرط مسلم ، وضعفه الذهبي بالحماني، وأخرجه بلفظ المصنف (يكفيك آية الصيف) ابن ماجة رقم (٢٧٢٦)، وأبو عوانة في المسند (٤٠٩/١)، والطبراني في تفسيره (٣٠/٦)، وأحمد في المسند : (١٥/١، ٢٦، ٣٨) و(٢٩٣/٤، ٢٩٥، ٣٠١).
وذكر الحديث ابن كثير في تفسير آخر آية من سورة النساء، والسيوطي في الدر المنثور (٧٥٣/٢)، وقال أخرجه سعيد بن منصور، وابن مردويه، وعبد الرزاق عن طاووس . ولكن فيه أن عمر سأل حفصة أن تسأل له رسول الله ﷺ.

(٢٥) قول الباقلاني «والحاجة حاضرة إلى بيانه» احتراز جيد. لأنه ثبت أن رسول الله ﷺ عدل عن إجابة السائل لما سأله عن موعد قيام الساعة بقوله : ماذا أعددت لها؟ فلفت انتباهه إلى ما هو أهم بالنسبة للسائل.

فصل : فإن قيل : أفيجوز أن يُسأل عن شيء فيجيب بذكر غيره ويخفي، فيحتاج إلى تأمل، وتنبيه على جواب ما سئل عنه؟.

قيل : أجل، إذا كان سائله عالماً مجتهداً، ولذلك قال لعمر حيث سأله عن القبلة للصائم «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته هل كان عليك من جناح؟ فقال: لا، فقال : ففيم إذاً؟[٢٦] فنبه على حكم القبلة بحكم المضمضة، وقوله عليه السلام للخثعميه[٢٧]». أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أينفعه ذلك. قالت : نعم. قال: فدين الله أولى[٢٨].

---

(٢٦) حديث عمر في القبلة رواه أحمد في المسند (٢١/١ ، ٥٢)، والدارمي في الصوم (١٣/٢)، وأبو داود في الصوم (٧٧٩/٢) رقم (٢٣٨٥)، وابن خزيمة رقم (١٩٩٩)، وابن حبان (٩٠٥) ص٢٢٧، والحاكم في الصوم (٤٣١/١)، وابن حزم في المحلى (٢٠٩/٥).
وأول الحديث «هششت يوماً فقبلت وأنا صائم».
صححه الحاكم، وأقره الذهبي ، وصححه ابن حبان وابن خزيمة، واستنكره النسائي والإمام أحمد. واعترض أحمد شاكر، والغماري وابن حجر على وصفه بالنكارة.
وينظر تخريجه في الابتهاج ص٢٣٢، وتحفة الطالب ص٤٢٤ والمعتبر ص٢١٥.

(٢٧) الخثعمية: أمرأة مجهولة من خثعم بن أنمار بن أراش بن كهلان بن قحطان. كانت منازلهم في سروات اليمن والحجاز. ورد وصفها في بعض الروايات أنها أمرأة شابة.
وهي التي كان ينظر إليها الفضل بن العباس وهو رديف الرسول صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع.

(٢٨) حديث الخثعمية. رواه البخاري في الحج برقم (١٥١٣) وفي كتاب المحصر برقم (١٨٥٤)، وفي المغازي برقم (٤٣٩٩)، وفي كتاب الاستئذان برقم (٦٢٢٨)، ومسلم برقم (١٣٣٤) في الحج عن العاجز لزمانة. وفي جميع الروايات المتقدمة لم يرد قوله: أرأيت إن كان على أبيك دين؟ وقال ابن كثير في تحفة الطالب ص٤٢٠ رواه أهل الكتب الستة. ولم أره في شيء منها بهذا السياق.
وإنما ورد لفظ أرأيت إن كان على أبيك دين» في حديث الخثعمية عند ابن ماجة في المناسك برقم (٢٩٠٩) (٩٧١/٢).
وورد بلفظ «أرأيت إن كان على أمك دين» في ثلاثة أحاديث :
أولها: بلفظ جاءت أمرأة لم يسمها تسأل عن أمها ماتت وعليها صوم. متفق عليه. أخرجه البخاري في كتاب الصوم برقم (١٩٥٣)، ومسلم في كتاب الصيام ٨٠٤/٢ رقم (١٥٦) وأبو داود في الأيمان والنذور ٦٠٥/٣ برقم (٣٣١٠)، والترمذي في الصوم (٨٦/٣) برقم (٧١٦، ٧١٧)، وقال حسن صحيح . وابن ماجة في الصيام (٥٥٩/١) رقم (١٧٥٨)، والنسائي في الصيام على ما في تحفة الأشراف (٤٤٣/٤).

=

وإن كان هذا أوضح من جوابه لعمر ومرتب من النص على أن الحج نافعه، ومتى لم يكن السائل بهذه الرتبة وجب الإيضاح له(٢٩).

= ثانيها: عند ابن ماجة في المناسك (٩٧١/٢) رقم (٢٩٠٩) عن الخثعمية تسأل عن الحج عن أبيها.

ثالثها: أن امرأة من جهينة سألت عن الحج عن أمها التي نذرت أخرجه البخاري في الحج برقم (١٨٥٢)، وفي الايمان والنذور برقم (٦٦٩٩) ولكن فيه جاء رجل وقال أختي نذرت أن تحج. وفي الاعتصام بالكتاب والسنة برقم (٧٣١٥) وفيه السائل امرأة لم تسم عن نذر أمها الحج.

وبهذا يظهر أن الموافق لما ذكره المصنف هي رواية ابن ماجة .

انظر تخريجه: تحفة الطالب ص٤٢٢، والمعتبر ص٢١٤.

(٢٩) اشتراط المصنف كون ما يسلك معه هذا المسلك مجتهداً فيه نظر إلا إذا كان المصنف يريد بعبارته غير ما يريد عامة الأصوليين الذين وضعوا شروطاً يجب توفرها فيمن يجوز له الاجتهاد. فلو عبر المصنف بكون المخاطب قادراً على فهم ما أجيب به لكان أولى.

باب

فيما يمتنع دعوى الخصوص فيه من ألفاظ العموم عند مثبتيه، وما يصح ذلك فيه

اعلموا ـ وفقكم الله ـ أنه إنما يمكن دعوى الخصوص في اللفظ العام وقيام دلالة على تخصصه إذا صدر ممن ليس بمشاهد ومن لا يعرف قصده اضطراراً ، لأنه إذا لم يعلم مراده بالخطاب، وكان اللفظ العام معرضاً أن يراد به الخصوص، وغير ممتنع تخصصه بدليل. وجواز أن يكون مراداً به الخصوص، وأن يكون قد نصب على تخصصه دليلاً إن لم يكن ممن يعمّي مراده ويقصد إلى إخفائه وجب[1] لذلك أن يتأمل الأدلة. فإن وجد ما يخصه عمل بذلك، وإن فقد حمل على عمومه بحق موضوعه. وهذه حال جميع الصيغ العامة الواردة في كتاب الله عز وجل، لأنه غير معروف الذات ضرورة، ولا ممن يعلم مراده ضرورة. فكل عامٍ ورد من قبله تعالى . فإنه معرض لأن يراد به ما وضع له، ولأن يراد به البعض. فإن نصب على تخصصه دليل صِير إليه، وإلا حمل على عمومه بحق الموضوع[2].

وهذه ـ أيضاً ـ حال خطاب الرسول عليه الصلاة والسلام الوارد على من لم يتلق الخطاب عنه، ولم يشاهد ذاته، ويضطر إلى مراده في تجويزه كون خطابه عاماً على أصل موضوعه، وكونه خاصاً بدليل يقتضي ذلك. وذلك

---

(١) في المخطوط (ووجب).

(٢) هذا الكلام يفيد أن المصنف يرى أنه يوجد ألفاظ موضوعة للعموم . ولكن صرّح في أول الكتاب أنه يقول بالتوقف في هذه الصيغ. فهل كلامه هنا يناقض ما صرح به هناك؟ وقد تكرر منه مثل هذا التصرف، ولكنه كان أحيانا يقيد حملها على العموم على التنزل أنه توجد ألفاظ موضوعة للعموم ، وهو لا يُقرُّ به. ولذا فهو يرى إن كان لا بدَّ من حمل هذه الألفاظ على شيء فحملها على العموم إذا لم يرد المخصص.

مما لا خلاف فيه، وإذا وقَّف جبريل عليه السلام/ للرسول ﷺ على أن مراده ٣٧٩
تعالى بالخطاب العام ما وضع له في اللسان علم النبي عليه الصلاة والسلام مراد جبريل ضرورة.

واستدل بتوقيفه ومعرفة مراده على أن مراد الله جل ذكره ما وقَّفه عليه لامتناع الكذب عليه في البلاغ عن الله عز وجل، فأما خطابه الرسول عليه الصلاة والسلام ، وكل مشاهد الذات ومن لا يصح العلم بقصده ضرورة أحياناً فإنه إنما يسوغ جواز دخول التخصص في خطابه العام إذا لم يضطر[٣] إلى أن مراده فيه العموم، لأنه معرض لأن يريد به الخصوص. وجوزنا أن يريد به ما يفيده في أصل الموضوع بأن كان ممن لا يجوز أن يُعَمي ويخفي مراده. فلا بدَّ إذا أراد به الخصوص من نصب الدليل على مراده. وإن كان ممن يجوز ذلك في صفته ولم يضطر إلى مراده جوزنا قصده له إلى العموم وإلى الخصوص.

فأما إذا اضطررنا إلى قصد النبي عليه الصلاة والسلام وغيره ممن يسمع خطابه ويتلقاه وأنه مريد به العموم لم يصح تجويز كونه خصوصاً. وكذلك إن اضطررنا إلى مراده به الخصوص عند أحوال وأسباب وأمور يخرج الخطاب عليها لم يصح دعوى العموم فيه وحمله على موجبه في اللسان لحصول العلم بقصده.

وإن نقل إلينا لفظه العام عليه السلام من لا يعلم ضرورة أو بدليل صدقه عليه فيما نقله. وقال علمت مراده ضرورة وأنه عام أو خاص. وكان ممن يلزمنا العلم بخبره عملنا بذلك عملاً ولم نعلم أن ما أخبر به من معرفة مراده على ما خبَّر به أم لا ؟ لأن خبر الواحد لا يوجب العلم. فإن كان من الآحاد التي قد دلت الأدلة على صدقهم فيما خبر وأنه[٤] توقيف من الرسول على

---

(٣) في المخطوط (يضطهر).

(٤) في المخطوط (من توقيف).

ذلك، أو إجماع من الأمة على تصديقه. ونحو ذلك علم بنقله مراد النبي عليه الصلاة والسلام من جهة الدليل.

وإن خبرنا بمعرفة مراده بالخطاب قوم هم أهل تواتر، وممن يعلم صدقهم ضرورة فيما نقلوه مما اضطروا إلى العلم به وجب لنا العلم بقصده ضرورة، وكان سماعنا لإخبارنا عنه بذلك بمثابة سماعنا منه واضطرارنا إلى مراده، وهذه سبيل كل محتمل من الخطاب الوارد في الكتاب والسنة التي لا يعرف مراد النبي ﷺ به ضرورة. فيجب تنزيل ذلك على ما وصفناه.

فصل: وعلى هذه الطريقة يجب تنزيل خطاب الأمة وإطلاقها اللفظ العام في صحة قصدها به إلى الخصوص تارة، وإلى ما يفيده موضوعه من
٣٨٠ العموم أخرى/، لأنها مشاهدة ومسموعة القول.

فإن اضطررنا إلى قصدهم بالخطاب حملناه على ما عرفناه من قصدها[٥] في عموم أو خصوص، وإن خبرنا عنهم بذلك من يعلم صدقه ضرورة أو دليلاً قام ذلك مقام تلقيه الخطاب عنها ومعرفة مراده بغير واسطة. وإن خبرنا عنها. بمعرفة مرادها من لا يعلم صدقه، ولا كونه جوزنا قصدها إلى كل واحد من الأمرين، ولم يقطع على مراد جميعها بالإطلاق لجواز تجويز البعض منهم بإطلاقه وإخفاء مراده وتعميته، وغير ذلك من الأمور. وحال الأمة في استعمال ما يطلقه حال الرسول ﷺ بالأمر من ذلك واحد. ولهذا يجب تخصص كثير من إطلاقاتها نحو قولهم: الأشياء لله، وكل كائن بقدرة الله. وقد علم أنها[٦] لا تريد بذلك نفسه تعالى. وإن كل كائن من قديم وباق فبقدرته.

(٥) في المخطوط (ضدها) ويبدو أن القاف ساقطة لأن الكلمة في أول السطر.
(٦) في المخطوط (أنهما).

فإن قيل: وكيف يصح تلقي جميع الأمة حتى يعرف مرادها مع تعذر ذلك وتباعد أوطانهم؟.

قيل: يعرف ذلك بلقاء البعض منهم، والخبر عن البعض على ما نبينه من بعد في فصول القول في الاجماع وتتبع ذلك بطوله. فهذا مما يجب تنزيله على ما بيناه.

باب
ذكر ما يصح التعلق به من ألفاظ العموم للخصوص وما لا يصح ذلك فيه

اعلموا ـ وفقكم الله ـ أن تخصص العام يكون على وجهين:

أحدهما: أن يكون مخصصاً فيه لأمر معين معلوم. إما بلفظ ينبئ عن ذلك من ألفاظ الاستثناء وغيرها، أو دليل منفصل يكشف عن ذلك ويعينه. وما هذه حاله من المخصوص يصح التعلق به والعلم بالمراد به بعد المخصوص .

والوجه الآخر : أن يكون تخصصاً لشيء منه غير معين ولا معلوم. وما هذه حاله لا يصح التعلق به فيما بقي(١) .

وصورة المبين من ذلك أن يقول مثلاً اقتلوا المشركين إلا أبا جهل وإلا زيداً وإلا أهل الكتاب، وما جرى مجرى ذلك.

وصورة المجمل الذي ليس بمبين أن يقول اقتلوا المشركين إلا رجلاً منهم مخصوص على صفات مخصوصة، وإلا نفراً منهم من شِلة في أهل نسبٍ

---

(١) تخصيص اللفظ العام بمجهول أو مبهم ذكر المصنف له حكمين :

الأول: إنه لا يجوز إلا على قول من يقول يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة. وهو ما ذكره في آخر هذا الباب.

الثاني: إنه يصير العام المخصوص به مبهماً مجهولاً لا يصح الاجتماع به لعدم إفادته بالاتفاق نقل الاتفاق جمع من الأصوليين ، ينظر ذلك في نهاية السول مع مناهج العقول (١٠٦/٢) والعضد على ابن الحاجب (١٠٨/٢) ، والمحصول (٣٣/٣/١)، والمنخول (١٥٣) والمستصفى (٥٧/٢) وأصول السرخسي(١٤٤/١) والمعتمد (٢٨٧/١) وفواتح الرحموت (٢٠٨/١) وإرشاد الفحول (١٣٧)، والإحكام للآمدي (٢٣٣/٢) والبحر المحيط (٢٦٦/٣).

ونقل الزركشي في البحر المحيط عن ابن برهان في الوجيز خلافاً، وقال: بالغ ابن برهان في تصحيح العمل به مع الإبهام. وكلام ابن برهان في الوصول الى الأصول (٢٣٣/١). مطابق لما في الوجيز ، وقد نقل الزركشي الخلاف عن آخرين في البحر (٢٦٧/٣).

مخصوص. أو يقول : اقتلوا المشركين المستحقين للقتل منهم أو لأمم لا تستحق القتل منهم. ونحو هذا فإن هذا استثناء لأمر مجمل يجعل الخطاب مجملاً، لأننا لا نعرف من الذي استثناه وصفاته، ولا من الذي يستحق القتل منهم/ ممن لا يستحقه. ٣٨١

ولعل من يدخله تحت الخطاب هم الذي أريدوا بالاستثناء أو بعضهم، وكذلك لو قال صلوا في أوقات الليل والنهار إلا وقتاً مخصوصاً. واقطعوا السرَّاق إلاَّ سراقاً على صفات، وزكوا الرِقة والحيوان والحبوب إلا حيواناً ورِقةً وحيواناً على أوصاف وأحكام مخصوصة لصارت هذه الاستثناءات وما جرى مجراها مجملة اللفظ العام. وهذا مالا يعرف فيه خلافاً.

وصورة ما يعنيه الدليل المنفصل، نحو ما خص من العموم بدليل العقل، نحو قوله تعالى: ﴿**خالق كل شيء**﴾[٢] ﴿**والله على كل شيء قدير**﴾[٣] وما خص من أحكام الشرع معيناً بإجماع وقياس وخبر واحد، وما جرى مجرى ذلك. وقد بيَّنا فيما سلف أنه إن خص منه شيء معين فاستثناء متصل به وما يقوم مقامه كان الإسم حقيقة فيما بقي ولم يكن مجازاً.

وإن خص بمنفصل من الأدلة كان مجازاً. وأنه يصح الاستدلال بما بقي وإن كان كذلك بما يغني عن إعادته. فلا وجه إذاً لقول من قال إنه إذا خص صار مجازاً. ولذلك لم يصح الاستدلال به[٤] .

وهذا الاستدلال الذي ليس بمبين للمجمل من الخطاب لا يجوز استعماله إلا في أمر واجب على التراخي على قول من أجاز تأخير بيان العام، وهو الصحيح إن ثبت القول بالعموم . ولا يجوز عند منع ذلك ورود مثل هذا الاستثناء في الأمر إذا كان على الفور.

---

(٢) الأنعام : (١٠٢) وغيرها.

(٣) البقرة : (٢٨٤) وغيرها.

(٤) يشير المصنف إلى ما سبق أن قرره في ص٦٦ ـ ٧٢ من هذا المجلد في كون العام بعد التخصيص يصير مجازاً أو يبقى حقيقة ، وفي كونه حجة في الباقي أو عدم كونه حجة.

باب

الكلام على من زعم أنه يجب التوقف[1] فيما خص واستثني منه إذا وجب طلب شرائط وأوصاف للمستثنى منه لا يُنبىء الاطلاق عنها

زعم بعض المتأخرين من متكلمي القدرية إنه إذا كان التخصص يوجب ضم أوصاف إلى العين والفعل والاسم الذي علقت به العبادة جعل المخصوص منه مجملاً لا يصح التعلق به، ولا يعلم المراد منه بظاهره ، وإن لم يوجب ذلك صح التعلق به.

قال : والذي لا يوجب ذلك نحو التخصص بالاستثناء وما جرى مجراه لبعض ما وقع عليه مجرد الاسم فقط من غير تعليقه بشرط ووصف وشيء سواه. وذلك ـ زعم ـ ، نحو قوله : اقتلوا المشركين إلا زيداً، أو اقطعوا السراق إلا عمراً. وفيما سقت السماء العشر إلا البر. وفي الماشية زكاة إلا الخيل، ونحو هذا.

قال : وإذا كان الاستثناء لذلك عرف من أريد بالخطاب ممن خرج منه، لأنه لا شيء آخر يضام الإسم أو الفعل يتعلق به الحكم.

٣٨٢ قال: وأما التخصص الذي يخرج المخصوص إلى أوصاف/ وشروط تزيد على العين والفعل والاسم المتعلق الحكم به بمثل قوله تعالى ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾[2] فإنه إذا خص منه سارق التمر والكير وأقل من ربع دينار والسارق من غير حرز أوجب ذلك أن يكون قوله ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ مراداً به سارق ربع دينار فصاعداً من حرز، إلى غير ذلك من الشروط بأن يكون بالغاً وعاقلاً.

---

(١) في المخطوط (التوقيف).

(٢) المائدة : (٣٨).

قال : وظاهر اسم سارق لا ينبئ عن ذلك فكأنه قد بيَّن بذلك إنه لم يعلق الحكم على الاسم فقط وفعل السرق حسب . وإنما أراد سرقاً وسارقاً على صفات مخصوصة لا ينبيء الاسم عنها فيصير المستثنى منه كذلك مجملاً لا يصح التعلق به، وصار بمثابة أن يذكر شيئاً ويريد غيره وخلاف ما ينبئ الكلام عنه، وبمنزلة قوله تعالى : ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾[٣] و﴿حتى يعطوا الجزية﴾[٤] و«إلا بحقها»[٥] وأمثاله من المجمل.

وهذا الذي قاله ـ وفقكم الله ـ باطل من وجوه:

أقربها: إن الاسم يلحق من بقي تحته ومن أخرج منه. فإذا أخرج بعض من أجري عليه لكونه على صفات مخصوصة، وجب تنفيذ الحكم فيما بقي، والعلم بأنه مراد لجريان الإسم عليه. وإنما كان يجب ما قاله لو كان ما بقي بعد الاستثناء لا يلحقه الاسم . وهذا باطل باتفاق. وإنما لا ينبيء إطلاق الإسم عن إخراج من يخرج منه بالصفات المخصوصة، لأن اللفظ لا ينبئ عن إخراجه، وإنما يخرجه الاستثناء والدليل.

ولذلك لو قال اعتق رقبة لوجب تنفيذ ذلك في المؤمنة والكافرة والصغيرة والكبيرة والصحيحة والسقيمة لتناول الإسم لجميعهم. فلو قال : ولا تكون كافرة ولا سقيمة لم يجب الوقف في باقي من يقع عليه. بل إنما يعلم بالاستثناء والدليل من لم يُرد بالخطاب. وفي ذلك يحتاج إلى دليل. فأما من بقي تحته فمعلوم ثبوت الحكم فيهم نحو تناول الإسم لهم.

فأما تمثيلهم اللفظ العام بعد الاستثناء منه بالمجمل ففي نهاية التخليط والبعد، وذلك أن اسم الجزية وذكر الحق[٦] لا ينبئ عن قدر الحق والجزية.

---

(٣) الأنعام : (١٤١).

(٤) التوبة : (٢٩).

(٥) جزء من حديث تقدم تخريجه في ص٣٩ من هذا المجلد.

(٦) يشير بذلك إلى قوله تعالى :﴿حتى يعطوا الجزية﴾، ولقوله ﷺ: «إلا بحقها».

وما هي باتفاق وإن أنبأ عن أن الحق فيها أمر يجب فيه، وأن الجزية أتاوة ومذلة فوجب كون ذلك مجملاً.

٣٨٣ وقوله : اعتق رقبة واقطع السارق/ والسارقة لقطع عام يعلم المراد به لو تجرد عن دلائل الخصوص. فإذا خرج البعض باستثناء غيره خرج مالا ينبئ الخطاب عن خروجه، وإنما ينبئ عنه الدليل.

فأما ما لم يخرجه فهو بحاله في جريان الاسم عليه، وهذا واضح، فبطل ما قاله.

فصل : فإن قيل : أفتعرفون من الإطلاقات ما إذا قيد بصفة وبين المراد به منع من التعلق بالإطلاق.

قيل: أجل، وهو أن يطلق الاسم الذي له حقيقة ويريد به ما هو مجاز فيه فلا[7]. يصح إذا بُين ذلك التعلق بإطلاقه. وليس هذا من باب لفظ العموم إذا خص منه بشيء بسبيل.

ومن أوضح ما يدل على فساد قول هذا القائل ما قدمناه من إجماع الصحابة على الاستدلال بسائر ألفاظ العموم وإن كانت مخصوصة ، وليس فيها عموم في حكم ليس بمخصوص. وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قالوه.

ومما يدل بطلان قوله ـ أيضاً ـ إنه قول يوجب على موضوع قائله امتناع استدلال كل أحد من الناس بشيء من ألفاظ العموم الواردة من الكتاب والسنة في الأحكام الشرعية، وفيما ورد في الأحكام في أصول الدين من الوعد والوعيد، لأن جميع الأحكام المعلقة بقوله «اقتلوا المشركين»، «واقطعوا السراق»، «واجلدوا الزناة»، «وفي الرقة ربع العشر»[8]، «وفي

(٧) (فلا) مكررة في المخطوط.

(٨) تقدم تخريجه في ص٦٤ من هذا المجلد.

خمس من الإبل شاة[9] ﴿ولله على الناس حج البيت﴾[10] و﴿كتب عليكم الصيام﴾[11]. وأمثال ذلك مخصوص كله ومراد به أهل صفات مخصوصة لا ينبئ الإسم عنهم، ومال وماشية يحول عليها الحول مع البلوغ والحرية وتمام النصاب وغير ذلك من الشروط وكذلك القول في جميع آي المواريث، لأنه مراد به بأن لا يحجب عن الميراث ولا يكون عليه دين، ولا تختلف الملتان[4]، ولا يكون عبداً ولا قاتلاً إلى غير ذلك من شروط التوارث. وهذه حال جميع العمومات الواردة في الأحكام.

فصل: ويجب ـ أيضاً ـ أن لا يصح لهذا القدري ولا لغيره من أهل دينه في الوعد والوعيد أن يتعلق بعموم وارد في وعد أو وعيد لأجل أن الحكم بالثواب والعقاب على أهل المعاصي والطاعات لا تتعلق باتفاق على من يلحقه مجرد اسم مؤمن وطائع ومحسن وعاص ومشرك وكافر وقاتل وآكل ربا

---

(٩) أخرجه البخاري في الزكاة في كتاب أبي بكر لأنس بن مالك في الزكاة برقم (١٤٥٤) بلفظ: «في أربع وعشرين من الإبل فما دونها من الغنم من كل خمس شاة».

وحديث أنس أخرجه أيضاً ابن ماجة في الزكاة (٥٧٥/١) رقم (١٨٠٠)، وابن الجارود (١٧٤-١٧٨)، والبيهقي (٨٥/٤)، ونفس لفظ المصنف موجود في حديث ابن عمر. أخرجه أبو داود(٩٨/٢) رقم (١٥٧٠)، والدارقطني (١١٦/٢) رقم (٤)، والبيهقي (٩٠/٤)، والدارمي (٣٨١/١)، وأحمد (١٤/٢)، والحاكم (٣٩٢/١)، وقال صحيح على شرط الشيخين، وابن أبي شيبة (١٢١/٣)، وفي حديث حماد بن سلمة «في كل خمس ذود شاة» أخرجه أبو داود رقم (١٥٦٧)، والدارقطني رقم (٢٠٩)، والنسائي (٣٣٦/١)، والحاكم (٣٩٠/١)، والبيهقي (٨٦/٤)، وأحمد (١١/١).

وفي الباب حديث أبي بكر محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده رواه النسائي في المجتبى في القسامة (٥٧/٨)، وابن حبان على ما في موارد الظمآن رقم (٧٩٣)، والحاكم في الزكاة (٣٩٥/١)، والبيهقي في الكبرى (١١٦/٤)، وحديث عمرو بن حزم ضعفه النسائي وأبو داود، وصححه ابن حبان والحاكم والبيهقي.

وينظر تخريجه تخريج أحاديث المدونة (٧٦٠/٢)، وتخريج أحاديث اللمع ص١٣٥، وإرواء الغليل (٢٦٥/٣).

(١٠) آل عمران: (٩٧).

(١١) البقرة: (١٨٣).

(١٢) في المخطوط (الملتين).

ومال يتيم . وكل من يلحقه الإسم في وعد أو/ وعيد ، لأنه إنما توعد على
٣٨٤ الكفر وسائر المعاصي بشرط الإصرار وإن لم يتب ، وإن لم يجتنب الكبائر
مع مواقعة الصغير وإن لم يكن معه من الطاعات ما يحيط معاصيه ووعد
على الإيمان والطاعة إن لم يبدله ولم يحبط طاعته ولم يكن معه كبير يوازيه.
فإن مرّ على ذلك ظهر خلافه لجميع موافقيه على بدعته ومخالفيه وإن رام
فصلاً لم يجده.

باب

الكلام على من زعم أن العموم إذا خص وجب حمله على أقل الجمع

اختلف الناس في هذا على أربع أقاويل(١)

فقال قوم : إنه لا يصح التعلق به بأي دليل خص. وقد تكلمنا عليهم فيما سلف.

وقال أهل الوقف : إنه لفظ يصلح لاستغراق الجنس ولكل جمع دونه على الحقيقة فإذا علم أنه لم يرد به استغراق الجنس وجب الوقف فيه.

وجُوِّز أن يراد به أقل الجمع وما فوقه من الجموع. وهذا صحيح مطرد مع القول بالوقف.

واختلف القائلون بالعموم، وأنه يصح التعلق بالمخصوص بعد قيام الدليل على تخصصه على قولين.

---

(١) الباب الذي تقدم في ص٧٣ من هذا المجلد تناول صحة الاستدلال بالعام المخصوص. وهذه الأقوال الأربعة في كيفية الاستدلال أو ما يدل عليه العام المخصوص . واهتم المصنف بإبطال قول من قال إنه يحمل على أقل الجمع. وهم جماعة ممن يقول بالعموم . وأبطل المصنف ما ذهبوا إليه. واختار قولاً خامساً وصححه على فرض القول بالعموم، وهو حمل اللفظ على جميع ما بقي بعد التخصيص. وذكر ابن النجار في شرح الكوكب المنير (١٦٢/٣) أقوالاً أخرى منها : أنه حجة في واحد، وأنه حجة إن خص بمتصل. وقيل حجة إن كان العموم منبئا عنه قبل التخصيص . والأخير نسبه البعض للكرخي وإلى محمد بن شجاع البلخي. وينظر الأقوال في المسألة : ارشاد الفحول (١٣٨) ، وشرح تنقيح الفصول (٢٢٧)، والمعتمد (٢٨٦/١)، ونهاية السول مع مناهج العقول (١٠٩/٢)، والتبصرة (١٨٨)، والاحكام للآمدي (٢٣٢/٢)، وأصول السرخسي (١٤٤/١) وفواتح الرحموت (٣٠٨/١).

فقال الجمهور منهم: إنه دال على أن المراد به جميع من يجري عليه الاسم بعدما خص.

وذكر عن فريق منهم : إنه يجب حمله على أقل الجمع.

والصحيح مع القول بالعموم حمله على جميع ما بقي بعد المخصوص منه. وقد دللنا على ذلك من قبل.

والعمدة فيه أن إطلاق الاسم موضوع لإفادة جميع من يجري عليه الإسم على الإستيعاب والاشتراك. فإذا خرج منه البعض بدليل بقي اللفظ متناولاً لما كان متناولاً له، لأجل أنه كان مفيداً له ولما فوقه مما أخرجه الدليل . فلما منع دليل التخصص دخول ما خص منه بقي اللفظ جار[٢] على ما كان متناولاً له من ذلك.

يُبين هذا ويوضحه إنه إذا كان القول ألف ومائة وعشرة أسماء مفيدة لكمال قدر من العدد وجب إذا خص منه شيء باستثناء وما يقوم مقامه من دلائل التخصص أن يبقى الإسم متناولاً لجميع باقي الجملة. فإذا قال ألف إلا خمسين ومائة إلا واحداً[٣]، أو عشرة إلا واحداً[٤] لم يجب حمل الاسم على أقل الجمع الواحد في تلك الجملة، بل يجب حمله على جميع الباقي بعد المستثنى والمخصوص. فكذلك سبيل لفظ العموم الموضوع لإفادة جميع الجنس ومن يلحقه الاسم في وجوب قوله على كل ما بقي بعد المخصوص . وهذا واضح لا إشكال فيه.

٣٨٥ فصل : وقد اعتل الحاملون له على أقل الجمع بأن قالوا : إنه لفظ يصلح/ لأقل الجمع وهو الثلاثة ويصح حقيقة، ويصلح لكل ما زاد عليه من الجموع ولاستغراق الجنس، فإذا خص منه البعض وجب حمله على اليقين الذي هو الثلاثة ، لأنه لا دليل يوجب حمله على ما زاد عليها.

---

(٣) في المخطوط (جارياً).

(٤) في الموضعين في المخطوط (واحد).

وهذا اعتلال باطل على أصولهم[٥]، لأنهم وجميع أصحاب العموم يقولون إنه لفظ موضوع لإفادة جميع الجنس وبمثابة اسم العشرة والمائة واسم كل جملة من الأعداد. ولا يجوز أن يكون إطلاقه صالحاً للثلاثة ولا لما زاد عليها مما يقصر عن استغراق الجنس. وإنما يعتل بما ذكروه أهل الوقف المنكرون للعموم. وإذا كان ذلك كذلك وجب حمله بعد المخصوص على جميع ما بقي مما كان يفيده وما خرج منه مخرج الخصوص بدليل وبقي اللفظ جارٍ[٦] على جميع ما كان متناولاً له من قبل.

(٥) كثيراً ما يتوهم البعض من اطلاعه على مثل هذا الكلام أن الباقلاني يقول بالعموم. ولكن حقيقة قوله أنه يقول بالتوقف، ولكن نقاشه هذا لمن يقول بالعموم إلزام منه لهم على مذهبهم. ولذا قرر أن هذا الدليل يكون مقبولاً لو احتج به القائلون بالوقف.

(٦) في المخطوط (جارياً).

باب
الكلام في حقيقة الاستثناء وأحكامه وأقسامه

إن قال قائل: ما حقيقة الاستثناء(1)

قيل له : حقيقته «إنه كلام ذو صيغ مخصوصة محصورة، دال على أن المذكور فيه لم يُرد بالقول الأول» وكل استثناء فهذه حاله. وكل ما هذه حاله فإنه استثناء(2).

فإن قيل : هذا منتقض بجميع أدلة التخصص المنفصلة التي ليست باستثناء، لأنها دالة على أنه لم يُرد ما أخرجته بالكلام.

قيل له : هذا باطل، لأننا قلنا حده إنه قول وكلام ذو صيغ محصورة، دال على أن ما ذكر فيه لم يرد بالكلام الأول . والأدلة المنفصلة التي سألت عنها ليست بقول، فزال ما قلته.

---

(1) عقد المصنف هذا الباب لتعريف الاستثناء، ولكنه لم يعرفه لغة. فالاستثناء في اللغة يأتي لمعنيين:
أحدهما: بمعنى العطف ، ومنه ثنيت الحبل إذا عطفت بعضه على بعض من باب رمى.
ثانيهما: بمعنى الصرف والصد، ومنه قولهم : ثنيت فلاناً عن رأيه إذا صرفته عنه.
ينظر تعريفه لغة مختار الصحاح (٨٨)، والمصباح المنير (٨٥) والقاموس المحيط (١٦٣٦)، والاستغناء في الاستثناء (١٤) والصحاح للجوهري (٢٢٩٤/٦)، ومعجم مقاييس اللغة (٣٩٢/١) ولسان العرب (٥١١/١) مادة ثني.

(2) الغزالي في المستصفى (١٦٣/٢) عرفه بعين تعريف الباقلاني وأما الآمدي في الأحكام (٢٨٧/٢) فقد نقده بأنه منقوض بآحاد الاستثناءات كقولهم : «جاء القوم إلا زيداً» فإنه استثناء ولكن ليس ذو صيغ. وأبطله بعدم المنع لدخول المخصصات الأخرى لأنها صيغ مخصوصة.
وينظر تعريف الاستثناء اصطلاحاً الاستغناء في الاستثناء للقرافي (٢١-٢٨)، والبحر المحيط (٢٧٥/٣)، والمحصول (٣٨/٣/١)، البرهان (٣٨٠/١)، ومسلم الثبوت (٣١٦/١)، وجمع الجوامع مع البناني (٩/٢) والإحكام لابن حزم (٤٠٥/٤)، والمعتمد (٢٦٠/١)، وشرح تنقيح الفصول(٢٥٦)، والقواعد والفوائد الأصولية (٢٤٦)، والمسودة (١٥٩)، والعدة (٦٧٣/٢)، ونهاية السول مع مناهج العقول (١١٣/٢) وروضة الناظر (٢٥٢) وشرح الكوكب المنير (٢٨٢/٣).

فإن قيل: فهو منتقض بالقول المتصل بلفظ العموم وغيره الذي ليس بصورة الاستثناء، نحو قولهم: رأيت المؤمنين ولم أر زيداً، وما رأيت عمراً، وخالداً لم أره، ونحو، ذلك.

قيل: هذا ـ أيضاً ـ باطل، لأننا قلنا: قول ذو صيغ مخصوصة ونحن نعني بذلك قولهم رأيت الناس إلا زيداً وغير عُمر وسوى عمرو، ونحو ذلك. فبطل ما سألت عنه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون حقيقة الإستثناء «إنه القول المخرج من الخطاب ما كان داخلاً» أو ما هو داخل فيه وأن يكون مأخوذاً من قولهم ثنيتُ زيداً عن رأيه وثنيتُ العود. وقد أثنيته عما كتب عليه، وزيد مثنى عن رأيه ومثنى في مشيه. وإنما يعنون بذلك رد زيد عن رأي كان عليه، ورد العود عن عوجه.

يقال له: ما قلته باطل، وإن كان الاستثناء إنما أخذ له الاسم من المعنى
الذي ذكرته للعلم بأن أهل اللغة متفقون على أنه قد يخرج من لفظ العموم
أشياء بقول ليس باستثناء عندهم ولا موصوف بذلك، نحو قولهم/ اضرب ٣٨٦
العبيد ونافع لا تضربه. وأمثال ذلك. فإن أردت أن ما هذه حاله من القول بمعنى الاستثناء وإن لم يوصف في اللغة بذلك، فذلك صحيح، وإن أردت وجوب تسميته استثناء، فذلك فاسد، وخلاف على أهل اللغة. وقد بينا أن اللغة لا توجد قياساً(٢). وأنهم قد يسمون الشيء باسم لمعنى فيه، وإن لم يسموا به كل ما فيه ذلك المعنى إذا خصوا به قبيلاً دون قبيل، فبطل ما قلته.

وقول المعرف(٣) بأن الاستثناء ما أخرج ما هو داخل فيه، أو ما كان داخلاً فيه خطأ، لأنه يصير نسخاً وتبديلاً للحكم بعد ثبوته، وذلك فاسد، فوجب أنه المخرج من الخطاب ما كان يصح دخوله فيه، على ما قلناه من قبل.

---

(٢) لم أجد ذلك فيما مضى من هذا الكتاب، وقد يكون أشار لذلك عرضاً أثناء رده لدليل تمسك فيه مورده على إثبات لغة بالقياس.

(٣) في المخطوط (المعرض).

باب
القول في وجوب اتصال الاستثناء بالمستثنى[1] منه وإحالة تأخره عنه

قد اتفق الدهماء من أهل اللغة والمعاني من المتكلمين والفقهاء على وجوب اتصال الاستثناء بالمستثنى منه ومنع تأخره عنه. وقد حكي عن عبدالله بن عباس[2] رضوان الله عليه أنه كان يجوِّز تأخيره عنه، ويجب تأول ما روي عنه من ذلك على وجه يوافق ما عليه أهل اللغة مع أن الرواية عنه لم تقم بها حجة[3] واتفق كل من أحال تأخير البيان على إحالة تأخير الاستثناء عن المستثنى عنه، لقولهم بإحالة تأخير البيان، لأنه أحد البيانين، فلو جاز تأخيره لكان تأخير ماليس باستثناء من القول، والأدلة المنفصلة أحرى وأقرب . فهذا واجب على أوضاعهم[4].

فأما الذي يدل على إحالة ذلك مع القول بصحة تأخير البيان فهو علمنا

---

(١) في المخطوط (بالمستقبل).

(٢) هو عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب، الصحابي، ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ترجمان القرآن وحبر الأمة. دعا له صلى الله عليه وسلم بالفقه في الدين. كان عمره عند وفاته صلى الله عليه وسلم ثلاث عشرة سنة . لم يبايع ابن الزبير، وتحول للطائف حتى مات بها سنة ٦٨ هـ. له ترجمة في الإصابة (٢/٣٣٠)

(٣) تضمن جواب الباقلاني عن ما روي عن ابن عباس من جواز تأخير المستثنى عن المستثنى منه أمران.

الأول : عدم التسليم بصحة ما نقل عنه.

الثاني: تأول ما روي عنه. وسنبين الأوجه منهما بعد قليل.

(٤) ويوجد قول ثالث متوسط بين قول الجمهور والقول المنسوب لابن عباس وهو يجوز تأخير المستثنى عن المستثنى منه ما دام المتكلم في المجلس في اليمين دون الإقرار، ونسبه في روضة الناظر (٢٥٣) للإمام أحمد والحسن البصري وعطاء. ولعل مستند من قال بهذا القول حديث خيار المجلس . وينظر هذا القول التمهيد لأبي الخطاب (٢/٧٤) والمسودة (١٥٢) والعدة لأبي يعلى (٢/٥٥٢) وإحكام الأحكام للآمدي (٢/١٢٢) وإرشاد الفحول (١٤٧).

بأن أهل اللغة لا يستعملون الاستثناء في الكلام إلا متصلاً به ومتقدماً عليه في كلام يكوِّن معه جملة واحدة على ما نبينه من بعد، وأنهم يستقبحون تأخيره عنه ولا يجعلوه مفيداً ، لأن القائل إذا قال : رأيت الناس، ثم قال بعد شهر أو حول إلا زيداً وغير زيد وسوى زيد لم يُفِد بِقَوْلِهِ إلا وغير وسوى إذا أورده منفصلاً منقطعاً متأخراً عن الكلام ، وما ليس بمفيدٍ من الكلام شيئاً مطرحاً عندهم.

ويدل على ذلك ويبينه اتفاق أهل اللغة على إجرائهم الاستثناء من الكلام مجرى الشرط فيه والتقييد له ومجرى الابتداء والخبر. وقولهم إن ذلك أجمع إذا بُتر من الكلام وأخر لم يكن مفيداً، لأن القائل إذا قال : اضرب زيداً، ثم قال بعد شهر أو يوم أو حول إذا قام/ أو إن قام، أو إذا كان قائماً أو راكباً ٣٨٧
لم يكن ذلك مفيداً شيئاً، وقبح استعماله، وكذلك لو قال أعتق رقبة أو صم شهرين أو أطعم فقيراً. وقال بعد حولٍ مؤمنة ومتتابعين ومسلماً لم يكن ذلك تقييداً للكلام ولا مفيداً، ولا حالاً محل قولهم اعتق رقبة مؤمنة ، وصم شهرين متتابعين وأطعم فقيراً مسلماً. وكذلك لو قال قائل زيد، ثم قال بعد شهرين. منطلق أو قائم أو قام وانطلق لم يكن ذلك مفيداً ولا خبر مبتدأ ولو جعل ذلك متصلاً لكان حسناً مفيداً، وثبت بذلك ما قلناه.

فصل : فإن قيل : فكيف خفي ما قلتموه على ابن عباس مع علمه وفضله وكون اللغة له طبعاً.

قيل له : عن هذا جوابان :

أحدهما : إن الرواية عنه غير معلومة، ولعلها أن تكون متوهمة عليه أو موضوعة له(٥).

---

(٥) روى مجاهد عن ابن عباس «أنه كان يرى الاستثناء ولو بعد سنة» أخرجه البيهقي في كتاب الأيمان (٤٨/١٠) من طريق سعيد بن منصور والحاكم في المستدرك في الأيمان ٣٠٣/٤ وقال صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبي. ورواه الطبراني في الكبير (١١٠٦٩) (٦٨/١١) وابن جرير في تفسيره (٢٢٩/١٥) وقال في مجمع الزوائد (٥٣/٧) رجاله ثقات.
وأخرج الطبراني في الكبير رقم (١١١٤٣) وفي الصغير ٤١/٢ أنه قال : ﴿واذكر ربك إذا نسيت﴾ هي للرسول خاصة ـ وهو ضعيف تفرد به الوليد بن مسلم. وانظر تخريج الأثر: المعتبر ص١٦٢ والابتهاج ص٩٢، وتحفة الطالب ص٣٠٠ ، وتخريج أحاديث اللمع ص١٢٥.

والجواب الآخر: إنها إن صحت عنه حملت على تأويل يوافق طريقة اللغة. فيمكن أن يكون أراد بالقول بجواز ذلك القول، بأنه يجوز أن يضمر المتكلم الاستثناء في نفسه عقيب كلامه ويخبر بعد مدةٍ عن إضماره لذلك. فأجَّل الخبر عن الاستثناء المضمر المتصل بالكلام محلَّ الاستثناء ، وهذا قريب غير بعيد(٦).

فإن قيل: فما وجه إحالة الخبر عن الاستثناء وإن تأخر محل الاستثناء المضمر المتصل بالكلام؟.

قيل: وجه ذلك أن الاستثناء لو أظهره المستثني متصلاً بكلامه لأفاد التخصص، وكون المستثنى غير مراد بالقول ، فكذلك الخبر عنه. وإن تأخر يفيد أن بناء الخبر خبر عن إضمار استثناء وقت تكلم غير داخل في كلامه ولا مراد به. فهذا وجه يصح حمل كلامه عليه، ولو صح عنه التصميم على صحة تأخير الاستثناء وفصله من الكلام لكان ذلك خلافاً منه على أهل اللغة وبمنزلة أن يقول بجواز تأخير التقييد والشرط والخبر عن الكلام والابتداء . ولا خلاف(٧) في إحالة ذلك، فثبت ما قلناه.

فصل : وقد حكي أن قوماً أجازوا تأخر الاستثناء عن المستثنى منه بأن يوردوه موجوداً معه كلام يدل به على أنه استثناء مما تقدم. وذلك نحو أن

---

(٦) نظراً لمخالفة قول ابن عباس عامة أهل اللغة. كان موقف أهل العلم مما روي عنه بين عدة أمور.

أ- عدم صحة النقل عنه، وهو غير وجيه لما رويناه عنه.

ب- رجوعه عنه لأثر الطبراني وفيه عبد العزيز بن حصين وتفرد به الوليد بن مسلم فلم يصح.

جـ- ما ذكره الباقلاني وهو إضمار الاستثناء ثم إظهاره ، وهو بعيد لما يترتب على دعواه في المعاملات والعهود من المفاسد .

د- حمل كلامه على الاستثناء بالمشيئة في اليمين موافقة للسنة وهو فعله ﷺ عندما قال «والله لأغزون قريشاً» ثم تذكر بعد وقت أنه لم يقل إن شاء الله فقالها . وعملاً بقوله تعالى: ﴿ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله﴾ التي نزلت عندما قال ﷺ لليهود أخبركم غداً» اعتماداً على نزول الوحي فلم ينزل . وهذا أقرب التأويلات فيكون مراد ابن عباس الاستثناء بالمشيئة تحنثاً وليس مسقطاً لكفارة اليمين، وهذا هو توجيه ابن جرير في تفسيره.

(٧) في المخطوط (والإخلاف).

يقول إلا زيداً، وهذا الكلام استثناء من قوله: رأيت الناس إلا زيداً.

وهذا أيضاً باطل من وجهين:

أحدهما: إنه لو جاز ذلك لجاز إدعاء مثله في جواز تأخير خبر الابتداء والتقييد والشرط. وأن يقول قائل بعد حولٍ من قوله زيد قام، ويقول أريد بقولي قام زيد الذي ذكرته منذ حوْلٍ، ويصح مثل ذلك في التقييد والشرط. وفي الاتفاق على فساد ذلك وقبح استعماله دليل على بطلان ما قالوه.

٣٨٨ والوجه الآخر: إنه لا معنى ولا وجه/ يجوِّز تأخير قوله إلا زيداً معنى قوله أردت بقولي إلا زيداً الاستثناء من قولي رأيت الناس، لأنه لو قال بعد دخول زيد هذا لا تضربه أو لم أرده بالقول لأفاد ذلك أنه أراد بالاطلاق المتقدم من عدا من ذكره فما حاجته مع ذلك إلى قوله إلا زيداً وأردت به الاستثناء. وهل ذلك عند أهل اللغة إلا لُكْنَة وفحم[٨] وإطالة بمالا معنى له يقصد إليه، والكلام الذي تبين به أن مراده الاستثناء مقيداً لما يقصده. هذا غير معروف ولا مستعمل في اللسان. فبطل ما قالوه.

فصل: وقد اعتمد المخالفون في ذلك على أنه لما جاز تأخير البيان[٩]، وجميع أدلة التخصص في إخراجه من الكلام ما لولاه لكان داخلاً فيه.

فيقال لهم: لم قلتم ذلك؟ وما دليلكم عليه واللغة قد فرقت بين ذلك؟ ثم يقال لهم: قد بينا فيما سلف أن تأخير القول إلا زيداً أو سوى زيد يخرجه عن أن يكون مفيداً أصلاً، فضلاً عن أن يكون استثناء يوصف بذلك وتأخير الأدلة المنفصلة من الأقوال وغيرها من أدلة العقول والقياس أن يكون فيها ما

---

(٨) معنى لُكْنَة وفحم

اللكنة: بضم اللام عُجمة في اللسان، وعدم إفصاح بالعربية كما في المصباح المنير (٢/٥٥٨) ومختار الصحاح ص٦٠٣ والقاموس المحيط ص١٥٨٩.

فحم: أفحمه أسكته بالحجة. وأُفحم. بكى حتى انقطع نفسه.

وانظر القاموس المحيط ص١٤٧٧. والمصباح المنير (٢/٤٦٤) ومختار الصحاح ص٤٩٢.

(٩) في المخطوط (للبيان).

يجوز تأخير نصبه عن الكلام لا يخرجها عن أن تكون مفيدة ومؤذنة بخروج ما أخرجته من الكلام . وإذا كان ذلك كذلك بطل جمعكم بين الأمرين.

ويقال لهم ــ أيضاً ــ إن وجب إلحاق الاستثناء بأدلة التخصص فيما قلتم لأجل ما وصفتم لصح تأخير الشرط والتقييد وخبر الابتداء عن الكلام قياساً على جواز تأخير أدلة التخصص.

وكما بطل ذلك سقط ما اعتللتم به.

باب
القول في جواز تقدم الاستثناء على المستثنى منه[1]

فإن قيل : قد قلتم في صدر هذا الباب بصحة تقدم الاستثناء على المستثنى منه إذا كان معنى كلام يكوِّن معه جملة واحدة ، وأن العرب قد استعلمت ذلك فأخبرونا ما صورته؟

قيل له : المتقدم من الاستثناء على ضربين :

فضرب منه متقدم متبتر منقطع مقطوع غير مفيد، وهو إذا كان ذلك كذلك بمثابة المتأخر المنقطع/ الذي وصفناه وخبرنا أنه لا يفيد، ٣٨٩
فصورته أن يقول «ما مررت إلا» ويقطع الكلام. ثم يقول بعد يوم لرجل أباك أو أخاك «أحد» وهذا لا يفيد ولا يعقل أباك بأحد معنى ما، وذلك فاسد غير مستعمل.

فأما صورة المتقدم المفيد فنحو ذلك ما جاءني إلا أخاك أحد، وقولك : ما مررت إلا أباك بأحد، وقد تكلمت العرب بذلك نثراً ونظماً. ومنه قول كعب بن مالك[2] رحمة الله عليه.

---

(١) ينظر جواز تقدم المستثنى على المستثنى منه مع الاتصال الأحكام للآمدي (٢٨٨/٢).

(٢) هو أبو عبدالله كعب بن مالك بن عمرو الخزرجي الأنصاري شهد العقبة وأحداً وسائر المشاهد إلا بدراً وتبوك، وهو أحد الثلاثة الذين خلفوا وقد تاب الله عليهم، أحد شعراء رسول الله ﷺ. روى ثمانين حديثاً، وكف بصره في آخر عمره، توفي بالمدينة سنة ٥٣ هـ على الراجح له ترجمة في الإصابة (٣٠٢/٣) والاستيعاب بهامشها (٢٨٦/٣) وتهذيب الأسماء (٦٩/٢).

ورد في المخطوط حسان بن ثابت والبيت ليس له. وقد تابع أبو يعلى على هذا الخطأ الباقلاني في العدة (٦٦٥/٢).

بل حاكاه في نقل الإتفاق على نصب المستثنى المتقدم أبداً مما يدل على اعتماد أبي يعلى في العدة على التقريب.

وأما إمام الحرمين في البرهان (٣٨٣/١) فقد نسبه لزهير.

وأما في التلخيص لوحة (٥٢) فلم يذكر فيها شعر الكميت.

والناس ألب علينا فيك ليس لنا إلا السيوف وأطراف القناوزر[3]

فقدم قوله إلا السيوف وأطراف القنا، وجعله بمثابة قوله ليس لنا وزر إلا السيوف وأطراف القنا.

وقال الكميت : [4]

فمالي إلا آل أحمد شيعةً ومالي إلا مشعب الحق مشعب[5]

فنصبا جميعاً بالاستثناء ما هو في موضع النصب والخفض، لأنه مما تكلمت به العرب على هذا الوجه. وقد قال أهل العربية إن الاستثناء إذا تقدم نصب أبداً المستثنى منه[6] تقول ما جاءني إلا أباك أحد، وما مررت إلا أباك بأحد، واستشهدوا بهذين البيتين، فيجب ترتيب الأمر في تقديمه ومنع تأخيره على ما وصفناه.

---

(٣) نسب البيت لكعب بن مالك رضي الله عنه ابن يعيش في شرح المفصل (٧٩/٢) وسيبويه في الكتاب (٣٧٠/١).

(٤) هو أبو المستهل الكميت بن زيد بن خنيس الأسدي، كان معلم صبيان بالكوفة، يعرف بشاعر الهاشميين. ولد سنة ٦٠ هـ وتوفي سنة ١٢٦ هـ. قال الأصمعي : الكميت جرمقاني من جرامقة الشام لا يحتج بشعره. طبعت هاشمياته وترجمت للألمانية. له ترجمة في : الشعر والشعراء (٥٨١/٢) والأعلام (٦١٨/٣) وطبقات الشعراء ص٤٥.

(٥) انظر البيت في شرح الهاشميات ص٣٩. وشواهد المغني اللبيب ص١٣ وشرح المفصل لابن يعيش ٧٩/٢، ولسان العرب لابن منظور مادة شعب. ومجمل اللغة لابن فارس (٥٠٤/١) واوضح المسالك (٢٦٦/٢) رقم الشاهد (٢٦٢) وشذور الذهب رقم (٢٨٢) وقطر الندى (٢٧٥) وابن عقيل (٦٨٢/١).

(٦) نقل الباقلاني الاتفاق على نصب المستثنى المتقدم فيه نظر. لأن بعضهم يجيز غير النصب في المسبوق بالنفي . ومنه بيت حسان بن ثابت.

لأنهم يرجون منه شفاعة إذا لم يكن إلا النبيون شافع

برفع النبيون. وينظر في ذلك أوضح المسالك (٢٦٨/٢) وغيره.

باب

الكلام في أقسام الاستثناء وضروبه

والاستثناء على ضربين : فمنه استثناء من الجنس أو بعض جملة داخلة تحت الاسم، والاستثناء من غير جنس[1].

وصورة الاستثناء من الجنس، نحو قولك رأيت الناس إلا زيداً، وضربت العبيد إلا نافعاً، وأمثال ذلك.

واستثناء بعض ما دخل تحت الجملة التي يتناولها الإسم، ،نحو القول رأيت زيداً إلا وجهه وإلا يده ورأسه، ورأيت الدار إلا بابها، وأمثال ذلك، ولا يجب أن يقال في مثل هذا إنه استثناء من الجنس، ولكن يقال استثناء بعض ما اشتمله الاسم، لأنهم لا يطلقون على المستثنى أنه من الجنس إلا إذا كان واحداً أو آحاداً من جملة كل شيء منها يستحق إذا انفرد اسم واحد مفرد غير معين ولا مضاف ومتعلق بجملة ، نحو قولك إنسان وفرس وعبد وثوب، ونحو ذلك، وليس هذه حال استثناء كل بعض لجملة إذا كان مما لا يقع عليه الاسم منفرداً، لأنك إذا قلت له عليّ عشرة إلا درهم، وعندي مائة ثوب إلا ثوب فهو استثناء من جملة، غير أنها آحاد يقع على كل واحد منها اسم درهم وثوب إذا انفرد فهو بمثابة المستثنى من ألفاظ الجموع المطلقة[2] المدعاة للعموم فيجب تنزيل أبعام[3] الجمل/ على ما ٣٩٠
قلناه.

---

(١) أضرب الاستثناء من هذا الوجه ثلاثة : فالأول الاستثناء من الجنس، والثاني الاستثناء من غير الجنس، والثالث الاستثناء من شيء واحد تحته أجزاء مثل ما مثل المصنف له.

(٢) في المخطوطة (المطلقاة).

(٣) في المخطوطة (أبعام) ولعلها (أبعاض).

والقائلون بالعموم يقولون في جميع هذه الاستثناءات أنها تخرج من المستثنى مالولاه لكان داخلاً في الخطاب.

ومن أهل الوقف من يقول هي كلها تخرج من الخطاب ما كان يصح ويجوز دخوله فيه. وهذا قول من يزعم أن القول استثناء وبابه يقع على التام والناقص، وأنه لم يوضع لكمال الجملة والعدد.

وفريق منهم يقول : بل الاستثناء من ألفاظ الجموع المطلقة هي التي تخرج ما كان يصح دخوله في الخطاب. فأما استثناء يد زيد من الجملة . والبيت من القصيدة والباب من الدار والواحد من العشرة والخمسين من الألف، وأنه استثناء لما يجب دخوله تحت اللفظ لولا الاستثناء. وهذا قول من يقول إن أسماء الجمل موضوعة لإفادة كمالها ، فسواء كانت جملة أعداد أو جملة نخلة ودار وإنسان، وأمثال ذلك. وفي هذا نظر قد ذكرناه في غير هذا الكتاب.

والضرب الثاني من الاستثناء يخرج من الخطاب من يجري عليه الاسم. وليس بمخرج من الخطاب من دخل فيه، ولا من يصح دخوله، ولا مما قصده المتكلم قط بكلامه وإن كان الإسم واقعاً عليه. وذلك نحو قولك من دخل داري أكرمته إلا اللصوص وأهل الغارة، ومن لقيته أكرمته إلاَّ قاتل ولدي والمستخف بحقي والقاصد لقتلي وأمثال ذلك. وهذا ونحوه مما يعلم بالعرف وشاهد الحال ويقع اضطراراً أنه مما لم يدخله المتكلم قط في كلامه ولا قصده، ولا يصح أن يقصد إكرام قاصد قتله وسبي ذريته، هذا محال وإن كان الإسم واقعاً عليه.

ومن الاستثناء ما هو عند أهل اللسان استثناء من غير الجنس. ومنه قوله تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس﴾(٤) وليس هو من الملائكة لقوله تعالى: ﴿إلا إبليس كان من الجن﴾(٥) وقوله تعالى:﴿وما

---

(٤) الحجر: (٣٠) وص : (٧٣).

(٥) الكهف:(٥٠) وأول الآية ﴿فسجدوا إلا إبليس كان من الجن﴾ فهو ليس تكملة للآية التي تقدمت.

كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأً﴾(٦) وقوله تعالى: ﴿فإنهم عدو لي إلا رب العالمين﴾(٧) وأمثال هذا مما قاله إنه إستثناء من غير الجنس، ويجب عندنا أن لا يقال في هذا الاستثناء وأمثاله إنه تخصص للكلام، لأن ما يتناوله الاستثناء ليس مما يقع عليه الإسم بحال. فكيف يكون تخصصاً له، والتخصص إخراج بعض ما يتناوله الاسم.

وقد زعم قوم من الناس أن قوله : ﴿إلا إبليس﴾ إنما استثناه من جهة المعنى من حيث دخل مع الملائكة في الأمر بالسجود، وإنه كان من الجن.

وقال آخرون : بل إنما قال ﴿إلا إبليس كان من الجن﴾ على وجه التشبيه لفعله بفعل الجن لامتناعه من السجود وجميع التأويلين يجوزان من المتأول، ولا وجه لصرف الكلام (٨) عن الحقيقة إلى المجاز.

٣٩١ فأما قوله/ إلا خطأ، وإلا رب العالمين فلا شبهة في أنه استثناء لما لم يدخل تحت الإسم في حقيقة ولا مجاز. وإنما استحال أن يكون قوله إلا خطأ استثناء من الجنس، لأنه محال قول القائل إن المؤمن قتل المؤمن خطأ، وليس له ذلك، لأنه قول يوجب تصحيح الأمر والنهي مما وقع خطأ غير مقصود. وقد بينا أن ذلك مما لا يدخل تحت التكليف، وكون الله سبحانه عدواً لأنبيائه وأوليائه باطل باتفاق، فثبت ما قلناه.

وكذلك حكم قوله تعالى:﴿لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة﴾(٩) لأن أكله بالتجارة ليس بأكل بالباطل، وكذلك قوله :﴿إلا رب العالمين﴾ فهو معنى قوله رب العالمين ليس بعدو لي ، «ولكن كلوها بالتجارة»(١٠).

---

(٦) النساء: (٩٢).

(٧) الشعراء: (٧٧).

(٨) في المخطوط (على) بدل (عن). (٩) النساء (٢٩).

(١٠) يبدو أن ما بين القوسين ينبغي تقديمه بعد كلمة بالباطل لتصبح العبارة [ليس بأكلٍ بالباطل، والمعنى ولكن كلوها بالتجارة].

ومنه قوله تعالى:﴿وما لأحد عنده من نعمة تجزى إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى﴾[١١] وليس ابتغاء الثواب في مجازاة الإنعام بسبيل .

ومنه قوله تعالى : ﴿فلا صريخ لهم، ولا هم ينقذون إلا رحمة منا﴾[١٢] ورحمة الله ليست بصريخ لهم، وإن كانت قبة[١٣] على الصريخ ومنحة لهم، فصارت بمعنى الصريخ.

ومنه قوله تعالى:﴿ما لهم به من علم إلا اتباع الظن﴾[١٤] والظن ليس من جنس العلم، ولا مما يقع عليه إسم علم، ولكنه عند الظان بصورة العلم.

ومنه قوله تعالى:﴿ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا﴾[١٥] والإشارة ليست من الكلام ، وإن قامت مقامه ، ودلت عليه. وتتبع هذا كثير. والعرب تقول ما في الدار رجل إلا امرأة. وماله ابن إلا ابنة وما رأيت أحداً إلا الثور. قال النابغة:[١٦].

وقفت بها أُصيْلالاً أسائلها ... أعيت جواباً وما بالربع من أحد

إلا أواري لأياما أبينها ... والنؤي كالحوض بالمظلومة الجلد[١٧]

---

(١١) الليل : (١٩). (١٢) يس : (٤٣، ٤٤).

(١٣) هكذا صورتها في المخطوط . والمعنى صحيح حملاً على الكناية.

(١٤) النساء : (١٥٧). (١٥) آل عمران (٤١).

(١٦) هو أبو أمامة زياد بن معاوية الذبياني الغطفاني المتوفى سنة ٦٠٤م. شاعر جاهلي. كانت تضرب له قبة من جلد أحمر في سوق عكاظ فتقصده الشعراء فتعرض عليه أشعارها، وممن عرض عليه الخنساء وحسان والأعشى. كان له حظ عند النعمان بن المنذر حتى شبب بزوجته المتجردة. فغضب عليه، ففر للغساسنة بالشام، ثم عفا عنه.

له ترجمة في الأعلام (٩٢/٣) والشعر والشعراء لابن قتيبة ص٧٠.

(١٧) البيتان في ديوانه ص٣٠ من قصيدته المشهورة التي مطلعها :

يا دار ميَّة بالعلياء فالسَّند ... أقوت وطال عليها سالف الأبد

وعجز البيت الأول وصدر الثاني من شواهد سيبويه (٣٢١/٢) واستشهد به ابن هشام في أوضح المسالك ٣٧٠/٤ على إبدال نون «أصيلانا» وانظر شرح المفصل (٨٠/٢) والأشموني (٢٨٠/٤) وخزانة الأدب (٥/٤) ويوجد روايات أخرى للفظة (أصيلالاً).

والأواري : جمع آرية، وهي محبس الدابة على ما في مختار الصحاح ص١٤ وأصيلالاً، أصلها، أصيلان، والأصيل : الوقت ما بين العصر إلى المغرب مختار الصحاح ص١٨ والقاموس المحيط ص١٢٤٢ وفيه أصيلان تصغير أصلان وهو نادر، وقال ربما قيل أصيلال.

والأواري ليست بأحد. وقال آخر:

وبلدة ليس بها أنيس إلا اليعافير وإلا العيس[١٨]

والحمير[١٩] والعيس ليست من الإنس في شيء. وقد قيل إن الشاعر أراد بقوله ليس بها أنيس مأنوس بالبصر إلا اليعافير وإلا العيس وليس الغرض الكلام في تحقيق ما أراده وجعل أنيس موضع مأنوس بالبصر يحتاج إلى دليل وإطلاق الاسم لا يقتضي مأنوساً.

وقال آخر :

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب[٢٠]

وليس ذلك من العيب في شيء

فصل : وقد اختلفت[٢١] عبارات الناس عن هذا الاستثناء.

فقال قوم : ليس باستثناء على الحقيقة ، وإنما يوصف بذلك مجازاً.

وهذا مما لا حجة لهم عليه/ لتوقيف أهل اللغة لنا على أنه استثناء ٣٩٢ ومسمى بذلك . فدعوى المجاز تحتاج إلى دليل.

ومنهم من قال : لا أسميه استثناء في حقيقة ولا مجاز ، وهذا خلاف على نص أهل اللغة.

---

(١٨) هذا البيت لعامر بن الحارث، المعروف بجران العود.

اليعافير صغار البقر الوحشي، والعيس: إبل بيض مع شقرة . وقال ابن فارس في مجمل اللغة (٦٣٩/٢) إبل بيض في بياضها ظلمة وهو من شواهد أوضح المسالك (٢٦١/٢) وشرح شواهد الكتاب لسيبوية ١٣٣/١. وخزانة الأدب (١٩٧/٤). وفي شرح المفصل لابن يعيش (٨٠/١) والمقتضب للمبرد (٣١٩/٢).

وموجود في ديوان قائله ص٥٢.

(١٩) يشير بذلك للباقلاني إلى اليعافير، لأنها تطلق أيضاً على الحمار الوحشي ، وعلى الظبي. لأن اليعفور ما كان لونه يقرب من لون التراب.

(٢٠) البيت للنابغة وقد تقدمت ترجمته. وهو في ديوانه ص٦ وفي المغني اللبيب لابن هشام ص١٥٥ وخزانة الأدب للبغدادي (٩/٢). وذكر عجزه ابن منظور في لسان العرب مادة (قرع).

(٢١) في المخطوط (اختلف).

ومنهم من قال : أسميه استثناءً منقطعاً[٢٢] من الكلام.

ومنهم من يقول هو بمعنى كلام مبتدأ مستأنف، وهو قوله لكن كلوها[٢٣] عن تجـارة. ولكن بهن فلول من قـراع الكتـائب، ولا طائل في النزاع في العبارات والأسماء والألفاظ بعد أن بينا أنه استثناء لما ليس من الجنس.

(٢٢) في المخطوط (منقطع).

(٢٣) في المخطوط (فلولها) بدل كلوها.

باب
جواز استثناء الأكثر مما تقدم ذكره ووصف الخلاف في ذلك

اختلف الناس في هذا الباب: فقال أكثر المتكلمين والفقهاء بجواز ذلك وأنه لغة للعرب وموجود في كلامها.

وأنكر آخرون، وقالوا إن ذلك لا يجوز، وكأنه الأشبه والأولى عندنا وإن كنا قد نصرنا في غير هذا الموضع جوازه(١).

والذي نعتمده في منع ذلك استقباح أهل اللغة لاستثناء الأكثر مما دخل تحت الإسم، لأنهم يختلفون في استهجان قول القائل: رأيت ألف رجل إلا

---

(١) نقل ابن برهان في الوصول إلى الأصول (٢٤٨/١) أن القاضي متردد ونقل الغزالي والقرافي والآمدي أن القاضي كان يقول في آخر حياته بالمنع كما هو هنا. وأنكر إمام الحرمين في البرهان على القاضي هذا القول.

والقول بالمنع نسبه الآمدي للحنابلة. وكذلك في المسودة حيث قال إن الإمام نص عليه في الطلاق. وهو قول جمهور البصريين من النحاة منهم سيبويه والنضر بن شميل والزجاج والخليل بن أحمد وابن قتيبة وابن درستويه. ونقل الشوكاني عن ابن جني أنه قال: لو قال له عندي مائة إلا تسعة وتسعين ما كان متكلماً بالعربية، وكان عبثاً من القول.

وأما القول بالجواز فنسبه في المسودة لأكثر الفقهاء والمتكلمين وأكثر الكوفيين من النحاة، وارتضاه الرازي في المحصول وإمام الحرمين في البرهان. وقال الغزالي صحيح وإن كان مستكرها. ونسب القرافي في شرح التنقيح القول بالجواز للقاضي عبدالوهاب والرازي. ونقل القرافي في المسألة أقوالاً أخرى.

ينظر ما يتعلق بالمسألة: المستصفى (١٦٧/٢) وروضة الناظر (٢٥٥) والمعتمد (٢٦٣/١) ونهاية السول (٩٧/٢) والمسودة (١٥٤) وشرح تنقيح الفصول (٢٤٤) والمنخول (١٥٨) والإحكام للآمدي (١٢٩/٢) وإرشاد الفحول (١٤٩) والمحصول (٥٣/٣/١) والبرهان (٣٩٦/١) واللمع (٢٢) والتمهيد لأبي الخطاب (٧٧/٢) والعدة لأبي يعلى (٥٥٧/٢).

تسعمائه وتسعة وتسعين وكذلك فهم مطبقون على قبح قول القائل عندي مائة ألف إلاّ تسعة وتسعين ألفاً وتسعماية وتسعة وتسعين ولو حسن استثناء الأكثر لحسن في مثل هذا الاستثناء، وما هو أطول منه. بل قد قال كثير من أهل اللغة : إنهم لا يستحسنون استثناء العقد[2] الصحيح، وإنما يستحسنون استثناء المكسور منه. ويستقبحون أن يقال له عندي عشرة إلا درهما[3]، ويرون أن القول له عندي تسعة دراهم أولى وأحسن، وإنما يجوز أن يقال : له عندي عشرة إلا دانقاً وإلا ثلثا وإلا نصفا وثلثين ونحوه مما لا يبلغ عقداً صحيحاً.

قالوا: ولذلك قال سبحانه : ﴿فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما﴾[4] فاستثنى الخمسين لأنها كسر، وليست بعقد صحيح، وكذلك القول في الستين إلى التسعين، ولو بلغ المستثنى ماية لعدل عنه إلى اسم الباقي الموضوع له، ولوجب أن يقول : فلبث فيهم تسعماية عام. وكل هذا يوجب قبح استثناء الأكثر وجوازه في الأقل، ولا وجه لقول من يقول في جواب هذا لعمري أن أهل اللغة قد استقبحوا ذلك غير أن لا أعلم أن استقباحهم له
٢٩٣ استقباح كراهية واستثقال أو استقباح إلغاء له واطراح وكونه/ خارجاً عن لغتهم. لأنه إذا ثبت استقباحهم لذلك وكراهيتهم له ثبت أنه ليس من لغتهم واستعمالهم، لأنهم قد وقفونا على أنهم لا يتكلمون بما يستقبح استعماله. ولو جاز مثل هذا التأويل في استقباحهم لذلك لجاز تأويل مثله في كل ما قالوا إنه قبيح في لغتنا استعماله. وأن يقال كل مالم يستعملوه وكرهوه، فإنه من لغتهم، ولا يعلم أنه ملغى مطرح عندهم. وهذا تعسف لا وجه له.

وقد تعلق في منع استثناء الأكثر بأشياء غير صحيحة. والمعتمد فيه ما قلناه، منها.

---

(٢) في المخطوط (لعقد).

(٣) نقل بعضهم الاجماع على جواز استثناء ما دون النصف. وإنما حصروا الخلاف في النصف وما فوقه عند قوم وفي ما فوق النصف عند آخرين وانظر في ذلك الإحكام للآمدي(١٢٩/٢).

(٤) العنكبوت (١٤).

إنه لو جاز استثناء الأكثر لجاز وحسن استثناء جميع ما في اللفظ، وهذا باطل.

لأن استثناء جميعه نقض للكلام ورفع جميع ما فيه، وليس هذه حال استثناء الأكثر، كما أنه ليس ذلك حال استثناء الأقل. ويُفسد ذلك أنه قد جاز باجماع تخصص الأكثر مما دخل تحت اللفظ مما عدا الاستثناء من الأدلة، ولم يجب قياساً على هذا جواز إخراج جميع ما في اللفظ ، كما جاز إخراج أكثره، والعلة في ذلك ما ذكرناه من أن إخراج جميعه نقض للكلام، وليس كذلك تخصص أكثره، فبطل ما قالوه.

فصل : فأما من أجاز ذلك فقد اعتلوا لصحته بأمور باطلة منها : إن الاستثناء بمعنى أدلة التخصيص ، فإذا جاز تخصص الأكثر جاز استثناؤه.

ومنها أيضاً: إذا جاز استثناء الأقل جاز استثناء الأكثر لأنهما جميعاً يرفعان من الخطاب ما لولاه لكان داخلاً فيه، وهذا باطل لأنه إثبات لغة بقياس واستدلال . وقد بينا فيما سلف أن اللغة لا تثبت بمثل هذه الطريقة، وتقصينا القول فيه بما يغني عن الإعادة[٥].

ومن المعتمد عندهم في ذلك دعواهم استعمال أهل اللغة لذلك ووروده في القرآن والشعر[٦].

قالوا : لأن العرب تقول : له عليَّ عشرة إلا ستة وسبعة. وتقول : له عليَّ دينار إلا عشرة دراهم وإلا عشرين درهماً. وله عليَّ عشرين درهماً إلا ديناراً، فتستثني الأكثر في مثل هذا ويبقى الأقل.

قالوا: وقد قال الله تعالى:﴿قم الليل إلا قليلا نصفه أو انقص منه قليلا﴾[٦] واستثنى النصف. وقال :﴿أو انقص منه قليلاً أو زد عليه﴾ ولا فرق بين استثناء النصف وما هو أكثرمنه.

---

(٤) تقدم في (١/٣٦١) من هذا الكتاب.

(٥) تنظر أدلة المجوزين في المحصول للرازي (١/٣/٥٣) والبرهان (١/٣٩٦) والمستصفى (٢/١٦٧) والوصول إلى الأصول (١/٢٤٨).

(٦) المزمل : (٣).

قالوا : ومنه قول الشاعر:

أدوا التي نقصت تسعين من مائة ثم ابعثوا(٧) حكماً بالحق قوالاً(٨)

وهذا الذي ادعوه من استثناء الستة والسبعة من العشرة، والعشرة من الدينار، والدينار/ من العشرة غير ثابت ولا موقف عليه عن أهل ٣٩٤
اللغة وإن استعمله من الناس القليل عن غير توقيف. وما يتعلق بذلك من الأحكام في الإقرار مأخوذ من جهة الاجتهاد وضروب أدلة السمع دون اللغة.

وقوله تعالى: ﴿قم الليل إلا قليلا نصفه﴾(٩) يقدر تقدير ابتداء الكلام. كأنه قال : بل قم نصفه أو زد عليه أو انقص منه، فإنه أعظم لثوابك وأصلح في تكليفك من قيام الأقل منه، على أن النصف ليس بأكثر الداخل تحت الاسم . وقوله انقص منه ابتداءُ كلامٍ متصل بالاستثناء.

وقول الشاعر: أدوا التي نقصت تسعين من مائة ليس باستثناء الأكثر مما دخل تحت الاسم للمائة، ولا لفظه لفظ الاستثناء. وإنما فيه ذكر نقصان الأكثر مما دخل تحت الإسم، وليس ينكر أن يقول القائل: أخذت من المائة تسعين ومن العشرة تسعة. ولا يجوز قياساً على هذا أن تقول : له عندي عشرة إلا تسعة بلفظ الاستثناء، كما لا يجوز أن تقول : له عندي عشرة إلا تسعة وخسمة دوانيق(١٠) وتسع حبات حتى يبقى من العشرة حبة وفلساً. وإذا كان ذلك كذلك ضعف القول بهذا، وصحَّ ما قلناه.

---

(٧) في المخطوط (العنوا) بدل (ابعثوا).

(٨) لم أهتد لقائل هذا البيت . وقد استدل به جمع من الأصوليين على جواز استثناء الأكثر تبعاً للباقلاني منهم أبو يعلى في العدة والغزالي في المستصفى وابن قدامه في الروضة ص٢٥٦ ونقل عن ابن فضالة النحوي أن البيت مصنوع. وأورده الشيرازي في شرح اللمع وابن برهان في الوصول إلى الأصول (١/ ٢٥٠) والباجي في إحكام الفصول . ورواه في التمهيد لأبي الخطاب(٢/ ٨٠) بلفظ (قوّاما) بدل (قوّالا).

(٩) المزمل : (٣).

(١٠) دوانيق جمع دانق، وهو سدس الدرهم على ما في القاموس المحيط ص١١٤١ . والدانق الإسلامي يساوي حبتا خرنوب وثلثا حبة، لأن الدرهم الإسلامي يساوي ست عشرة حبة خرنوب. وكلمة الدانق معربة على ما في المصباح المنير ص٢٠١.

باب
القول في أن الاستثناء المتصل بجمل من الكلام معطوف بعضها على بعض، هل يجب رجوعه إلى جميع ما تقدم أو قصره على ما يتصل به ويليه[1]

فنقول وبالله التوفيق: إن الواجب تصوير هذه الجملة والاستثناء منها ليقع الكلام فيه موقعه.

وصورة الاستثناء الراجع إلى جملة واحدة، نحو قولك من عصاني عاقبته إلاّ من تاب. واضرب الجناة والعصاة إلاّ من تاب، واقتل المشركين إلاّ أهل الأمان، وأمثال ذلك مما هو استثناء من جملة واحدة وهي لفظ العموم. وكذلك الاستثناء من كل جملة من الأعداد قاصرة عن الاستغراق، نحو قولك: اضرب العشرة العبيد إلاّ من تاب منهم، واقتل المائة إلاّ من تاب، وأمثال ذلك.

وصورة الجمل[2] المختلفة المتصل بها الاستثناء قول القائل: من قذف زيداً فاضربه واردد شهادته واحكم بفسقه إلاّ أن يتوب، أو إلاّ الذين تابوا، أو يقول[3]: من دخل الدار وأكل الطعام وأفحش في الكلام عاقبته إلاّ من

---

(١) يوجد في هذه المسألة عدة أقوال للعلماء. وقد قيدها الآمدي في الإحكام (٢/٣٠٠) بالجمل المتعاطفة بالواو، واختار أنه إذا كانت الواو للابتداء يكون الاستثناء مختصاً بالجملة الأخيرة لعدم تعلق إحدى الجملتين بالأخرى. وإن كانت الواو مترددة بين الابتداء والعطف اختار الوقف. وذهب الشريف المرتضى كما حكاه صاحب المصادر إنه يقطع بعوده للجملة الأخيرة وتوقف في رجوعه إلى غيرها لكونه مشتركاً بين عوده للكل وعوده للأخيرة فقط. على ما ذكره الزركشي في البحر المحيط (٣/٣١١)

وممن قال بالوقف بمعنى عدم العلم بمعرفة مدلوله لغة الغزالي في المستصفى (٢/١٧٨) ولكنه قال: « وإن لم يكن بد من رفع التوقف فمذهب المعممين أولى. أما إمام الحرمين في البرهان (٢/٣٩٥) فله تفصيل جيد ذهب فيه للتوقف في بعض الصور.

(٢) في المخطوط (الجملة).

(٣) في المخطوط (ويقول).

تاب. أو يقول: من قتل زيداً وعمراً وخالداً ضربته إلاّ من تاب. ومن هذا قوله تعالى: ﴿والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرَّم الله إلاّ بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق آثاماً يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد
فيه مهاناً/ إلاّ من تاب﴾(٤). وقوله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا ٣٩٥
بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلاّ الذين تابوا﴾(٥) وقوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلاّ أن يصدقوا﴾(٦) ومنه أيضاً قوله تعالى: ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلاّ قليلاً﴾(٧). وأمثال هذا.

ومن هذه الاستثناءات الواردة في القرآن ما يرجع إلى جميع الجمل المتقدمة، ومنه ما يرجع الى بعضها. ومنه ما لا يصح حمله إلاّ على ما يليه على ما سنفصل من بعد.

وقد اختلف الناس في حكم هذا الاستثناء المتصل بجملٍ من الكلام.

فقال الدهماء من القائلين بالعموم من المتكلمين والفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة إنه راجع إلى جميع ما تقدم إلاّ أن يمنع من ذلك دليل فيجب قصره على البعض(٨).

---

(٤) الفرقان: (٦٨).

(٥) النور: (٤).

(٦) النساء: (٩٢).

(٧) النساء: (٨٣).

(٨) نسبة هذا المذهب للشافعي ومالك بهذا القيد صحيحة على ما في إحكام الفصول (٢٧٨) والبحر المحيط (٣/٣٠٨) ومن نسب هذا القول للشافعي - رحمه الله - مطلقاً كما فعل الغزالي في المنخول (١٦٠) وجب أن يقيده، لأنه رحمه الله لم يرجع الاستثناء للجلد في آية القذف لعدم صلاحها لذلك.

وبهذا القول قالت الحنابلة لقول الإمام أحمد - رحمه الله - في قوله ﷺ: «لا يؤمن الرجل الرجل في سلطانه ولا يقعد على تكرمته إلاّ بإذنه» أرجو أن يكون الاستثناء على كله. ومذهب عبدالجبار بن أحمد فيه تفصيل دقيق ذكره أبو الحسين في المعتمد (١/٢٦٥) والآمدي في =

وقال قوم من أصحاب أبي حنيفة منهم الكرخي ونوابت من القدرية إنه يجب حمله على ما يليه من الجمل فقط(٩).

واعتمد كل فريق منهم على ما سنذكره.

والذي نختاره في هذا الباب الوقف في ذلك والقول بجواز رجوعه إلى الكل وجواز رجوعه إلى البعض سواء كان ذلك البعض يليه أو لا يليه، وإن ذلك موجود في الكتاب وكلام أهل اللغة.

والدليل على صلاحه للأمرين استعماله فيهما جميعاً فمن ادعى وضعه لأحدهما والتجوز به في الآخر أو أن مطلقه لأحدهما ويستعمل في الآخر بقرينة احتاج إلى دلالة وإلاّ فهو بمثابة من قلب عليه دعواه. وفي تكافئ القولين دليل على صلاحه للأمرين.

ويدل على ذلك - أيضاً - إنه لا يمكن العلم بتوقيف عن جماعة أهل اللغة على أنه موضوع لإفادة أحد الأمرين.

فإن قيل: ما أنكرتم من بطلان قولكم بالوقف في ذلك لاتفاق أهل اللغة وسائر الأمة معهم على أنه لا بدّ أن يكون مفهوم موضوعه ومطلقه عوده إلى جميع الجمل المقدم ذكرها أو إلى ما يليه أنهم مع اختلافهم في ذلك لم يقل(١٠) أحد منهم بالوقف. فقولكم خارج عن اللغة والإجماع.

= الإحكام (٢/٣٠٠) وفيه قرب من مذهب الشافعي.
أما كون أبي حنيفة على هذا المذهب فلم أجد من صرح به ممن اطلعت على كتبهم من أتباعه أو غيرهم. بل قد صرح ابن النجار في شرح الكوكب انه يقول بقول اصحابه وهو الرجوع للأخيرة فقط. وكذلك فعل الزركشي في البحر المحيط (٣/٣٠٨) وينظر هذا القول في الميزان للسمرقندي (٣١٦) وأصول السرخسي (٢/٤٤) والغنية للسجستاني (١٠٣) وشرح اللمع (١/٤٠٧) والتبصرة (١٧٢) وشرح تنقيح الفصول (٢٥٣) وإرشاد الفحول (١٥٢) ونهاية السول مع البدخشي (٢/١٢٨) والعدة (٢/٦٧٨) والمسودة (١٥٦) والقواعد والفوائد الأصولية للبعلي (٢٥٧) والبرهان (١/٣٨٨) والمحصول (١/٣/٦٣) وشرح الكوكب المنير (٣/٣١٢) والاستغناء للقرافي (٥٦٠) والوصول إلى الأصول لابن برهان (١/٢٥١) واللمع (٢٢) وروضة الناظر (٢٥٧) وإحكام الفصول للباجي (٢٧٧).

(٩) نسب هذا القول أبو الحسين في المعتمد (١/٢٦٤) للحنفية وأهل الظاهر. ونسبه في شرح الكوكب (٣/٣١٣) لمجد الدين بن تيمية أيضاً. ونسبه في البحر المحيط (٣/٣٠٨) لأبي عبدالله البصري وأبي الحسن الكرخي وأبي علي الفارسي وللرازي في المعالم.

(١٠) في المخطوط (يقف) بدل (يقل).

يقال لهم: هذا في نهاية البطلان لأننا لا نعلم توقيفاً عن جميع أهل اللغة من طريق يوجب العلم ويقطع العذر على أنه راجع إلى أحدهما أو أنه لا بدَّ أن يكون في أصل الوضع مفيداً عندهم لأحدهما، ولا عن الأمة في ذلك إجماع/ معلوم. وإنما هذه مسألة حادثة ٣٩٦ تختلف فيها أهل اللغة والفقهاء. ولو صح إجماع من الأمة على وجوب عوده إلى جميع ما تقدم أو إلى ما يليه لوجب حمله على ذلك بحجة الإجماع لا بموجب اللغة والموضوع. وكذلك لو اتفقت الأمة على أنه لا بدَّ أن يكون في الأصل موضوعاً لأحدهما ثم اختلفت في أيهما الذي وضع له لوجب أن يستدل بإجماعها على أنه لا بدَّ أن يكون موضوعاً لأحدهما، ثم لا تعلم أيهما هو منهما[١١] لاختلافهما في ذلك وتكافئ دعاوي المختلفين فيه. والواجب على من لم ير القول بالوقف في ذلك أن يقول إن الاستثناء المتصل بجملٍ من الكلام راجع إلى جميعها وعامل فيه إلاّ أن يمنع من ذلك دليل. فإن القول بذلك أولى[١٢].

والذي يدل على أن هذا القول أولى أمور:

أحدها: أن المعطوف من الكلام بعضه على بعض بمنزلة المذكور جميعه باسم واحدٍ يعمه، من حيث كان لا فصل عندهم بين قولهم: اضرب زيداً وعمراً، وخالداً وبين قولهم اضرب هذه الفرقة، واضرب هؤلاء الثلاثة، ولذلك لا فرق بين قولهم اضرب زيداً بن محمد وزيداً بن بكر، وزيداً بن جعفر، وبين قولهم اضرب الزيدين باسم يعمهم.

---

(١١) في المخطوط (أيما) بدل (أيهما).

(١٢) يرى الباقلاني أن القول الأقرب بعد القول بالوقف هو القول بالرجوع إلى الجميع. ونقل الزركشي في البحر المحيط (٣٠٨/٣) عن ابن القشيري أن القاضي قال: «لو قلنا بالعموم فأوضح المذاهب صرفه إلى الجميع» وهذه العبارة بهذا اللفظ موجودة في المستصفى (١٧٨/٢) من كلام الغزالي، وأما عبارة الباقلاني فهي كما ترى. إلاّ أن يكون ما نقله ابن القشيري موجود في مصنفات الباقلاني الأخرى.

وإذا كان ذلك كذلك واتفق على أن الاستثناء المذكور عقيب جملة بإسم واحد راجع إليها وجب أن تكون هذه سبيل الاستثناء المتصل بجمل من الكلام، وإن عطف بعضها على بعض، لأنه لا فرق بين أن تقول اضرب الجماعة التي منها قتلة وسراق وزناة إلاّ من تاب بإسم يعم جميعهم، وبين أن تقول عاقب من قتل ومن زنى ومن سرق إلاّ من تاب، وبين أن تقول أيضاً عاقب من قتل وزنى وسرق إلاّ من تاب في وجوب رجوع الاستثناء في مثل هذا إلى جميع من تقدم، لأن أسماءهم وصفاتهم، وإن تغايرت فهي عائدة إليهم، وبمثابة الاسم الواحد العائد إليهم إذا وصل بالاستثناء فوجب لذلك تساوى حاليهما في الإفراد والجمع والنسق. وهذه سبيل كل جملٍ عطف بعضها على بعض بأي حروف العطف عطفت من فاءٍ وواوٍ وغيرهما[١٣] هذا هو العمدة في هذا الباب.

ووجه السؤال عليه لأهل الوقف، ومن قال: بل يجب رجوعه إلى ما يليه
أن هذا قياس[١٤] على اللغة وإثبات لغةٍ/ باستدلال، وذلك غير صحيح من ٣٩٧
حيث قيل له: لما كان الاستثناء المتصل بجملةٍ واحدة باسم بعضها راجع إليها وجب أيضاً رجوعه إلى جميع الجمل المقدم ذكرها وإن اختلفت وتغاير اسماؤها وأوصافها. وهذا قياس، لم يكن عنهم توقيف على ذلك لجواز أن يتواضعوا على وجوب رجوعه إلى جميع الجملة، الواحدة باللفظ العام وجعله راجعاً إلى ما يليه من الجمل المتغايرة إذا تقدم ذكرها. وهذا غير محال من تواضعهم. فإذا لم يوقفوا على جعله في الأمرين بمنزلة واحدة ولا على فرق بينهما رجع القول إلى الوقف وضعف التعلق بذلك.

ويمكن أن يجاب عن هذا بأن أهل اللغة مطبقون[١٥] على أن تكرار

---

(١٣) سبقت الإشارة إلى أن بعض الأصوليين ومنهم الآمدي في الإحكام خص المسألة بالعطف بالواو دون غيرها.

(١٤) في المخطوط (قياساً).

(١٥) في المخطوط (مطيبون) والتصويب من المستصفى (٢/١٧٥) فإنه نقل هذا الدليل تقريباً بحروفه.

الاستثناء عقيب كل جملة ضرب من العي واللكنة(١٦) إذا قال القائل: إذا دخل زيد الدار فاضربه إلاّ أن يتوب وإن أكل الطعام فاضربه إلاّ أن يتوب. وإن فعل القيام فاضربه إلاّ أن يتوب. وإذا رأوا هذا عياً في الكلام كان الأقرب عمل الإستثناء في جميع الجمل المتقدمة وترك جوازه عقيب كل جملة استثقالاً وكراهة للتكرار.

واستدل كثير ممن قال برجوعه إلى جميع ما تقدم(١٧) بالاتفاق على وجوب رجوع الاستثناء بمشيئة الله تعالى إلى جميع الجمل المقدم ذكرها، نحو قول القائل: والله لا آكل الطعام ولا دخلت الدار ولا كلمت زيداً إن شاء الله أو إلاّ أن يشاء الله.

وكذلك زعموا سبيل الإستثناء بغير مشيئة الله، والسبب أنهما كلامان لا يستقلان بأنفسهما(١٨) لو أفردا عما وصلا به.

فيقال لهم: الأمر عند مخالفيكم من أهل الوقف ومن يقول يجب رجوعه إلى ما يليه سواء، لأنه يصلح أن يرجع بقوله إن شاء الله إلى الاستثناء في كلام زيد فقط ويصلح أن يرجع إلى جميعه، وإنما يجب إعمال الاستثناء بمشيئة الله في جميع ما تقدم من جهة الشرع والحكم بذلك لا من ناحية

---

(١٦) العيْ: بكسر العين (عجز) وماضيه عَيِيَ وعَيَّ. وقال في مختار الصحاح (٤٦٧) العي: ضد البيان، وفي القاموس المحيط (١٦٩٧) عَيِي في المنطق عِياً بالكسر حصر. وفي مجمل اللغة لابن فارس (٦١١/٣).

العي: خلاف البيان. وفي حديث جابر بن عبدالله الذي أخرجه أبوداود والدارقطني «فإنما شفاء العي السؤال» فهو بمعنى الجهل. وانظر المصباح المنير (٤٤١).

واللكنة: ثقل اللسان وعدم الإفصاح بالعربية. والماضي لَكِنَ من باب تعب. والمصدر بضم اللام. وقال في مختار الصحاح (٦٠٣) اللكنة: عجمة في اللسان وعِيٌ. والألكن الذي لا يقيم العربية لعجمة لسانه.

انظر المصباح المنير (٥٥٨) والقاموس المحيط (١٥٨٩) ومجمل اللغة لابن فارس (٨١٣/٤).

(١٧) في المخطوط (تقوم).

(١٨) في المخطوط (أو) بدل (لو).

توجب اللغة، فبطل ما قالوه، على أن هذه علة توجب رجوع الاستثناء إلى ما يليه من الجمل فيه، لأن قصره عليه وحده يجعله مستقلاً وهم لا يرون ذلك، فبطل ما قالوه.

واستدل أيضاً آخرون على ذلك باتفاق أهل اللغة على رجوع الشرط ووجوب إعماله في جميع الجمل المتقدمة، نحو قول القائل: لا تضرب زيداً إذا أكل الطعام ودخل الدار وركب الحمار إلاّ أن يكون قائماً. وكذلك لو قال اضرب زيداً إذا دخل الدار وأكل الطعام وركب الحمار إن كان قائما أو إذا كان قائماً. فيجعل قوله إذا كان قائماً وإن كان قائماً شرطاً في جميع ما
تقدم، لأجل أنه كلام لا يفيد لو فصل وتكلم به مفرداً/ وكذلك حال الاستثناء ٣٩٨
فوجب استواؤهما.

يقال لهم: الأمر عند من قال بالوقف. وقال برجوعه إلى أقرب المذكور سواء لأنه يصلح جعله شرطاً لركوب الحمار أو لأكل الطعام أو دخول الدار. ويصلح كونه شرطاً لجميع ذلك. فالقول في ذلك وفي الاستثناء بمشيئة الله سواء. فزال ما قلتم على أنه لو كانت العلة في ذلك أنهما لا يستقلان لو أفردا وجب حملهما على ما يليهما لأنهما يستقلان بذلك، فبطل ما قالوه.

باب
ذكر ما يتعلق به من قال يجب رجوعه إلى ما يليه فقط

وقد اعتمد القائلون بذلك على أنه إنما وجب رد الاستثناء إلى بعض ما تقدر[1] وتعليقه به لأجل أنه غير مستقل بنفسه ولا مفيد إذا أفرد. ولو أفاد واستقل بنفسه لم يجب رده إلى شيء مما تقدم. وإذا كان ذلك كذلك وكان رده إلى ما يليه فقط وتعليقه به يجعله كلاماً مفيداً. فأما لم يكن بنا ضرورة إلى رده وحمله على جميع ما تقدم وهو قد صار مفيداً بحمله على ما يليه[2].

يقال لهم: ما قلتموه باطل، لأن القائلين بالوقف في ذلك والرادون له إلى جميع ما تقدم ذكره لم يوجبوا الوقف فيه أورده إلى سائر ما تقدم من أجل أنه لو قصر على ما يليه فقط لم يكن مفيداً ولم يجز ويصلح ذلك، بل إنما ردوه إلى جميع ما تقدم لأجل أن ذلك يوجب موضوعه في اللغة، وأن في رده إلى البعض إخراج له عن حكم موضوعه، وذلك ما لا سبيل إليه من ناحية مطلق اللفظ. اللهم إلاّ أن يوجب ذلك دليل يقترن به، وهو عندهم بمثابة الاسم العام الموجب لاستغراق الجنس، لأجل أن ذلك موضوعه ومفهومه في اللغة، لا لأنه لو حمل على ما دون جميع الجنس أو أقل الجمع لم يكن مستقلاً ولا مفيداً. وبمثل هذا اعتل من أوجب حمل أسماء الجموع المعرفة والمنكرة

---

(١) هكذا في المخطوط ولعل الصواب (تقدم) كما هو واضح من العبارة بعدها.

(٢) القائلون بعوده للأخيرة فقط يرون أن ربطه بما سبقه للضرورة ، لأن الاستثناء لا يستقل بنفسه. ولا يفهم معناه إلاّ مع غيره. والضرورة تقدر بقدرها. وهي تنقضي بعوده للأخيرة. ولكن الذين يرون عوده للجميع لا يرون أن ما ذكروه هو العلة، بل إن العلة هو كونه صالحاً للرجوع لجميع ما تقدم. وبالتالي لا يقصرون رجوعه للأخيرة فقط.

على أقل الجمع لاستقلالها بذلك فلم يقبلوه(٣) فبطل ما عولتم عليه.

فصل: ويقال لهم فيجب لنفس اعتلالكم هذا حمل الاستثناء بمشيئة الله تعالى والشرط في الكلام على ما يليهما فقط، لأن حمله عليه يجعله مفيداً مستقلاً(٤) ويجب أيضاً حمل لفظ الجمع في معرفه ومنكره الذي يدعونه للعموم على أقل الجمع اللازم له، لأن حمله عليه يجعله مستقلاً. فإن مروا على هذا تركوا قولهم، وإن أبوه أو شيئاً منه نقضوا اعتلالهم/. ٣٩٩

فصل: واعتمدوا - أيضاً - في ذلك على أن قالوا إن إطلاق الكلام الأول بغير استثناء متصل به متيقن معلوم، فلا يجوز أن يخرجه عما يقتضيه إطلاقه إلاَّ بيقين. والذي يتيقن واتفق عليه عوده إلى ما يليه ورده إليه فوجب إزالة الكلام الذي يليه عن إطلاقه بيقين ويبقى الباقي على حكم إطلاقه.

يقال له ما قلتموه باطل من وجوه:

أولها: ادعاؤكم تَيَقُّن اطلاق الجمل المتقدمة مع إيصال الاستثناء بآخرها، ومعاذ الله أن يكون ذلك كذلك، وكيف يتيقن هذا وفيه أعظم الخلاف.

ومن يقول يجب رجوعه الى سائر ما تقدم يزعم أنه وإن اتصل بالجملة الأخيرة فإنه بمثابة إيصاله بكل جملة ذكرت وتعقيبه بها فدعوى اليقين في ذلك باطل(٥).

والوجه الآخر. إنه ليس حمله على ما يليه متيقن، لأننا نجوِّز رجوعه إلى أول المذكور من الجمل أو إلى وسطها، فمن أين تيقن ما ادعيتم؟

---

(٣) هذا إلزام لمن أنكر عود الاستثناء إلى الجميع. وهو أنهم لم يرتضوا ممن حمل أسماء الجموع على أقل الجمع معللاً ذلك بأن أقل الجمع متيقن واللفظ بحمله على أقل الجمع كان مفيداً وأدى المقصود منه. وما دام ما قبلوا ذلك فلا يقبل قولهم برجوع الاستثناء للأخيرة تنتفي به الضرورة.

(٤) وهذا إلزام آخر لهم. لأنهم يقولون بعود الاستثناء بمشيئة الله لكل ما تقدم، وكذلك رجوع الشرط لكل ما ذكر.

(٥) اعتمادهم على تقرير أن الجمل الأولى متيقنة الاطلاق ولا يرفع اليقين بالشك نظراً لمخالفتهم في رجوعه فاستدلوا بمخالفتهم على عدم تيقنه، وهو استدلال بمحل الخلاف.

ويقال لهم: فقولوا- أيضاً- لنفس اعتلالكم هذا إن الشرط والاستثناء بمشيئة الله راجعين إلى ما يليهما، لأن قبله متيقن لنفي الشرط والاستثناء عنه ولا يُزال عن حكمه اليقيني إلاّ بيقين. وقولوا -أيضاً- بوجوب حمل ألفاظ الجموع على أقل الجمع، لأنه متيقن إنه مراد وما عداه مختلف فيه وغير متيقن. فإن ركبوا ذلك أجمع أبطلوا مذاهبهم، وإن أبوه نقضوا استدلالهم(٦).

فصل: واستدل الفريقان على صحة كل واحد من القولين بأنهم قد وجدوا الاستثناء راجعاً إلى جميع ما تقدم.

وقال آخرون: قد وجدنا استثناء راجعاً إلى ما يليه وبعض ما تقدم، فوجب أن يكون ذلك موضوعه وفائدته. وهذا باطل متعارض على ما نراه، وإنما وجب حمل ما رجع إلى جميع ما تقدم أو إلى بعضه على ذلك بدليل لا بحق الإطلاق والوضع عند أهل اللسان.

فصل: والذي يبين ما قلناه من جواز رجوع هذا الاستثناء إلى جميع ما تقدم تارة وإلى بعضه أخرى كان مما يليه أو لا يليه قوله عزَّ وجل في القذفة ﴿إلاّ الذين تابوا﴾ بعد قوله: ﴿ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلاّ الذين تابوا﴾(٧) وإنما رجع هذا الاستثناء إلى إزالة اسم الفسق واسقاط الشهادة دون إسقاط الحد، لأن التوبة لا تعمل في إزالته.

وكذلك حكم الاستثناء في قوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلاّ أن يصدقوا﴾(٨) لأن تصدقهم لا يعمل في إسقاط الكفارة بالرقبة

---

(٦) ومن أشهر ما استدل به القائلون بعوده للأخيرة فقط ولم يذكره الباقلاني - أن من شرط الاستثناء اتصاله بعامله. وإذا أرجعته إلى غير الجملة الأخيرة كانت الجملة الأخيرة فاصلة بين الاستثناء والمستثنى منه. وهذا لا يجوز كما بين ذلك أبو علي الفارسي.
وأجيب بأن الجمل المتعاطفة كالجملة الواحدة - فليس الفاصل أجنبياً. فهو سائغ في اللغة.

(٧) النور: (٤).

(٨) النساء: (٩٢).

وإن عفوا عن الدية. وقد كان يصح إعماله في إسقاط حقهم وحق الله سبحانه/ من الكفارات وهذه حال الشرط عندنا، لأنه لو قال صل صلاتين، ٤٠٠
وصم يوماً أو يومين، وانحر بدنة. فإن لم تقدر فصم يوماً أو يومين أو أطعم مسكيناً لاحتمل أن يكون الشرط بعدم القدرة راجعاً إلى جميع ما تقدم، واحتمل أن يكون راجعاً إلى عدم القدرة على نحر البدنة فقط، وهذا مثل قوله تعالى: **﴿ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام﴾**(٩) وقوله فمن لم يجد شرط يصح رجوعه إلى عدم الرقبة فقط. ويصح عوده إلى عدم الجميع. ولو قصد سبحانه رفع الاحتمال في إيجاب رجوعه إلى جميع ما تقدم عقب كل جملة يذكرها بالشرط. نحو أن يقول عقيب قوله: من أوسط ما تطعمون أهليكم فمن لم يجد الصيام ثلاثة أيام أو كسوتهم. فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام، أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام. فلما عقبه بآخر جملة صح عوده إلى الجميع وإلى البعض(١٠).

فأما الاستثناء الذي خبرنا أنه لا يجوز أبداً حمله على ما يليه فهو قوله سبحانه: **﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به، ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم. ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلاّ قليلاً﴾**(١١) لأنه لو حمل قوله إلاّ قليلاً على بعض من تفضل الله عليه بالعصمة واللطف في ترك الكفر واتباع الشيطان لكان فيمن عصمه وجنبه اتباع الشيطان ولطف له في ذلك قلنا قد اتبع الشيطان ولم ينفعه بالعصمة واللطف. وهذا فاسد بإجماع، ومبطل لمعنى الكلام، ورفع المنة عليهم بذلك إذا كانت على من كفر واتبع الشيطان ولو أنكر أن يكون

---

(٩) المائدة: (٨٩).

(١٠) هذا الفصل يعتبر في جملة أدلة من قال بالوقف لأنه ما دام ورد عوده للأولى فقط وعوده للأخيرة فقط وعوده للكل فإذا ورد توقف المجتهد فيه حتى يرد الدليل على المراد منه. ولا يحمل على أحدها إلاّ بدليل.

(١١) النساء: (٨٣)

بعض من تفضل عليه بذلك متبعاً للشيطان لا ننكر ذلك في جميعهم ولفسد معنى الكلام بإجماع، فوجب حمل قوله إلاّ قليلا على قوله: لعلمه الذين يستنبطونه منهم إلا قليلاً، لتقصير وإهمال وغلط يقع منهم في الاستنباط ولا يعلمون ذلك. ويمكن أيضاً أن يكون قوله إلا قليلاً منهم راجعاً إلى قوله: أذاعوا به، فكأنه قال: وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به إلاّ
٤٠١ قليل منهم لا يذيعونه. وهذا/ صحيح أيضاً. وذلك يوجب رجوعه الى أول المذكور، على أنه قد يمكن أن يحمل على أنه راجع إلى قوله: ﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته﴾ فكأنه قال: ولولا فضل الله ورحمته بإرسال محمد عليه السلام إليكم وبيانه لكم واستنقاذكم به من الجهل بالله عز وجل، وما أيده به من الآيات لاتبعتم الشيطان إلاّ قليلاً منكم قد كانوا تفضل الله عليهم بالعصمة من الكفر قبل بعثة الرسول عليه السلام كأويس القرني[١٢] وزيد بن عمرو بن نفيل[١٣] وأمثالهما ممن تفضل الله عليه بالهداية له إلى معرفته ووفقه للاستدلال على توحيده واتباع رسول قبله قد فرض اتباعه عندنا غير بعيد أيضاً.[١٤] فبان بذلك صحة ما قلناه في هذا الباب وبفصول القول فيه.

---

(١٢) هو أويس بن عامر: وقال ابن ماكولا: (ابن عمرو) وكنيته أبوعمرو، هو قرني بفتح القاف والراء، وقرن بطن من مراد. أخبر ﷺ أنه خير التابعين. وأنه كان به برص فبرئ منه إلاّ موضع درهم، وكانت له والدة هو بها بار، «وأنه لو أقسم على الله لأبرّه » وقال ﷺ لعمر رضي الله عنه: إن استطعت أن يستغفر لك فافعل فلقيه عمر فاستغفر له. وحديث أويس رواه مسلم في الفضائل رقم (٢٥٤٢). وانظر كلام النووي عليه في شرحه(٩٤/١٦).

(١٣) هو زيد بن عمرو بن نفيل القرشي العدوي. ولده سعيد أحد العشرة المبشرين بالجنة. كان زيد يتعبد الله قبل النبوة على دين إبراهيم. وكان يعيب على قريش الذبح للأصنام وينهاهم عن الزنا. وسئل ﷺ عنه فقال: يبعث يوم القيامة أمة وحده رآه الرسول ﷺ ومات قبل البعثة بخمس سنين ورثاه ورقة بن نوفل. قال ابن حجر: «ذكره البغوي وابن مندة في الصحابة وفيه نظر».
له ترجمة في الإصابة (٥٦٩/١) وتهذيب الأسماء واللغات (٢٠٥/١).

(١٤) وما دام المثال يحتمل أمران فقد ذكر الأصوليون مما يرجع للأولى دون الأخيرة قوله تعالى: ﴿إن الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فإنه مني إلاّ من اغترف غرفة بيده﴾ فالاستثناء يعود إلى (منه).

باب
القول في تخصص العام بالشروط

الذي يجب تقديمه في هذا الباب بيان معنى الشرط أولاً وصورته إذا كان لفظاً لغوياً، والفرق بينه وبين الشروط المعنوية.

فأما الشرط المعنوي فعلى ضربين عقلي وشرعي(١).

ومعنى وصف الشرط العقلي بأنه شرط لغيره أو ما يقوم مقام الغير أنه ما لا يصح حصول مشروطه دون حصوله، ويجب انتفاء المشروط بانتفائه، ولا يجب حصول المشروط بحصوله. وذلك، نحو الحياة التي هي شرط لوجود(٢) العلم والقدرة وجميع صفات الحي التي لا تحصل دون حصول الحياة، ويجب انتفاؤها بنفيها. ولا يجب حصول العلم والقدرة بحصول الحياة. وبهذا المعنى فارق شرط الحكم علته، لأن من حق العلة أن لا يثبت الحكم إلاّ بثبوتها. ويجب انتفاؤه بانتفائها، ويجب حصول الحكم بحصولها

---

(١) يرى المصنف أن لفظ الشرط يطلق حقيقة على الشرط اللغوي وهو المراد في باب التخصيص.
وهو تعليق وجود أمر على وجود آخر بإنْ أو إحدى أخواتها كإذا ومن وما وأي ومهما وأين وأنّى ومتى وحيثما وأينما وغيرها. ويرى بعض اللغويين أن لفظ الشرط يطلق على اللغوي والشرعي والعقلي والعادي على سبيل الاشتراك. ولم يشر المصنف للشرط العادي وقد مثل له الأصوليون بنصب السلم لصعود السطح فيلزم من صعود السطح وجود نصب السلم.
ويوجد خلاف في كون الشرط من المخصصات ذكره الزركشي في البحر المحيط (٣/٣٣٣) ونسب الخلاف لصاحب المصادر وللشريف المرتضي ونقل تفصيلاً في ذلك عن عبدالجبار وابن العارض وغيرهما.
وينظر التخصيص بالشرط في الأحكام للآمدي (٢/٣٠٩) وشرح الكوكب المنير (٣/٣٤٠) ونهاية السول مع البدخشي (٢/١٣١) والمعتمد (١/٢٥٩) والمستصفى (٢/١٨١) وإرشاد الفحول(١٥٢) والمحصول (١/٣/٨٩) وفواتح الرحموت (٣٣٩) وشرح تنقيح الفصول (٢٦١) وشرح اللمع (١/٤١٢) وروضة الناظر (٢٥٩) والمعتمد (١/٢٥٨).

(٢) في المخطوط (أو لوجود).

متى وجدت. ولا يجب حصول المشروط بحصول شرطه متى وجد. وقد كشفت هذا، وتبيّن في أصول الديانات بما يغني الناظر فيه.

ومن حق ما هو شرط لحكم عقلي أو لوجود غيره أن يكون كذلك لنفسه
وأمرٍ يرجع إليه. ولا يصح خروجه أو خروج مثله عن كونه شرطاً لما هو شرط
له، ولا يصح خروجه أو خروج مثله عن كونه شرطاً لما هو شرط له. فالشرط
للحكم على قول مثبتي الأحوال[3] كالحياة أو كون الحي/ حيًّا الذي هو ٤٠٢
شرط لكون الحي عالماً قادراً مدركاً أو لوجود العلم والقدرة والإدراك
على قول منكر الأحوال، وما هو شرط لوجود الذات باتفاق، فيجوز وجود
الجسم الذي هو شرط لوجود أعراضه، ووجود الفاعل الذي هو عندنا شرط
لوجود فعله. وقد شرح هذا أيضاً في الكلام في الأصول بما يغني متأمله إن
شاء الله.

فأما شرط الحكم الشرعي فهو للأمر الذي يجعله الله سبحانه إذا حصل شرطاً لحصول الحكم بما يتعبد به من إيجاب أو ندب أو تحريم أو تحليل وإباحة أو حظر[4]. وليس فيما يجعله الله سبحانه إذا حصل شرطاً لثبوت الحكم ما يكون شرطاً لنفسه وجنسه ووجه هو في العقل عليه. وما يقدر أنه لو لم يحصل لم يثبت الحكم، ولم يصح التعبد به، وإن كان سبحانه قد دلَّ على أنه إذا لم يحصل شرط الحكم لم يثبت فهو في بابه بمثابة العلة الشرعية التي تكون علامة على وجوب الحكم وليست بموجبة لحصوله، على ما سنشرحه في أحكام الشروط والعلل. وذلك نحو جعل

---

(٣) ذكر البغدادي في الفرق بين الفرق ص١٩٥ في فضائح أبي هاشم الجبائي «وقد كفره بقوله بإثبات الأحوال باقي المعتزلة فضلاً عن أهل الفرق الأخرى. وقد تابعه على هذه الفضيحة وفضائحه الأخرى أهل طائفته البهشمية. والمتكلمون يعتبرون من الغرائب كسب الأشعري وأحوال أبي هاشم. لأن أبا هاشم يقول أحوال الصفة مع الموصوف ثلاثة وهي: إما يكون الموصوف موصوفاً لنفسه فاستحق ذلك لحالٍ كان هو عليها. أو موصوفاً لمعنى صار مختصاً بذلك المعنى لحال. أو موصوفاً بوصف لا يستحقه لا لنفسه ولا لمعنى فاختص بذلك الوصف دون غيره لحال».

(٤) في المخطوط (أو حضر) بالضاد أخت الصاد.

الإحصان شرطاً لوجوب الرجم وإن كانت علته الزنى وأمثال ذلك.

ومن ذلك قوله تعالى: **﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾**[٥] الآية. فجعل بحق الطاهر القيام إلى الصلاة شرطاً في وجوب الوضوء.

ومنه قوله تعالى: **﴿حتى يعطوا الجزية﴾**[٦] في جعله شرطاً للكف عن قتالهم. وقوله تعالى: **﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾**[٧] وقوله: **﴿حتى يتبيَّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾**[٨] في أمثال هذا مما جعل شرطاً لحظران[٩] الفعل أو إباحته مما صار شرطاً بالشرع. وقد كان يصح أن لا يكون شرطاً وأن يكون للشرط شيء يخالفه.

فأما الشروط النطقية اللغوية التي تخص العموم لو ثبت وهي المقصودة بذكر تخصص العموم بالشروط بمعنى أن الشرط منها شرط في حكم اللسان ومفهومه. فهو ما إذا لم يكن لم تكن مشروطه، لأنه قد علم أن قصد القائل منهم بقوله: إن جئتني جئتك، وإن تقم أقم، وإن تضرب أضرب، وان احييك حتى تحييني. وإذا جاء المطر وقام زيد جئتك، وأمثال ذلك. فإنه يقصد تعليق مجيئه بما جعله شرطاً له وأنه إذا لم يحصل الشرط لم يكن مشروطه ولو أتاه/ وإن لم يأته لم يكن إتيانه، وقوله: إن تأتني آتيك شرطاً. وهذا ما لا ٤٠٣
يعرف فيه خلاف. وأن[١٠] فائدة وصفه بأنه شرط لما يجعل شرطاً له.

ومنه قوله تعالى: **﴿إذا قمتم إلى الصلاة﴾**[١١] وقوله **﴿حتى يعطوا الجزية﴾**[١٢] وإلى أن يعطوا الجزية، ومتى أعطوا الجزية، وحتى يطهرن، وإلى أن يطهرن،

---

(٥) المائدة: (٦).
(٦) التوبة: (٢٩).
(٧) البقرة: (٢٢٢).
(٨) البقرة: (١٨٧).
(٩) في المخطوط (لحضرام).
(١٠) في المخطوط (وأنه).
(١١) المائدة (٦).
(١٢) التوبة: (٢٩).

فإذا تطهرن، وإن طهرن، وأمثال هذا من ألفاظ الشروط. وإنما وجب تخصص العموم بهذه الشروط للاتفاق على أنه إذا قال اقتلوا المشركين ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله﴾[١٣] الآية، واقطعوا السراق وجب الإطلاق مع القول بالعموم الشمول والاستغراق لكل من يجري عليه الإسم حتى إذا قال اقتلوا المشركين إن كانوا حربيين، أو إذا كانوا وثنيين صارت هذه الشروط مخصصة للفظ ومخرجة له عن حكم التجريد والإطلاق باتفاق.

وكلما زيد في الشرط تزايد تخصص العام، لأنه لو قال اقتلوا المشركين إذا كانوا عرباً حربيين قرشيين أبطحيين[١٤] وأمثال ذلك تزايد تخصص العام بزيادة الشروط، لأنه لا يجب حينئذ قتل أحد منهم حتى يجتمع له جميع الشروط المذكورة، فبان بذلك ما قلناه.

فصل: وقد زعم بعض من تكلم في أصول الفقه أن الشرط للحكم لا يكون شرطاً له على الحقيقة حتى يكون مما إذا كان مشروطه لا محالة، وإذا لم يكن المشروط، وهذا باطل، لأنه إنما يجب في الشرط للحكم الشرعي الذي لا يثبت الحكم إلاّ بثبوته، ولا يجب متى لم يثبت ثبوت الحكم، ولذلك كان انقضاء الحيض شرطاً لتحليل الوطء ولا يحل إلاّ مع عدمه، ولا تجب إباحة الوطء بحصوله، لأنه قد يكون مشروطاً بشرط آخر مع انقضاء الحيض، وهو الغسل والمتطهر[١٥] من دم الحيض. ولذلك قال تعالى: ﴿حتى يطهرن﴾ ﴿فإذا تطهرن﴾[١٦] فجعل لإباحة الوطء شرطين، فكل حكم جُعل له شرطان[١٧] وشروط يجب[١٨] أن لا يثبت إلاّ بثبوت شروطه، واستكمالها. فلا يجب متى رتب بعض الشروط بثبوت الحكم بثبوته. ومثل[١٩] هذا أيضاً في العقليات

---

(١٣) التوبة: (٢٩).

(١٤) نسبة إلى الأبطح وهو مكان بمكة وقد ورد أنه ﷺ صلى بالأبطح. وأما البطحانيون فنسبة إلى بُطحان بضم أوله، وهو وادٍ في المدينة.. انظر المجموع المغيث(١/١٦٧).

(١٥) لعل الصواب (التطهر).

(١٦) البقرة: (٢٢٢).

(١٧) في المخطوط (شرطين).

(١٨) في المخطوط (فيجب).

(١٩) في المخطوط (مثله).

واجب، لأن وجود المحل ووجود الحياة شرطان لوجود العلم والقدرة. ولا يجب
بحصول المحل حصول العلم دون مضامة الحياة له. وعلى هذا تقررت أحكام
الشروط، في العبادات، لأن القائل إذا قال هي طالق/ إذا جاء المطر وقام ٤٠٤
زيد وركب عمرو لم تطلق إلاّ باستكمال الشروط، ولا يجب وقوع الطلاق
لحصول البعض منها في حكم اللسان، ولو لزمه ذلك بحصول بعضها لكان
إنما يتوجه عليه بحكم شرعي ودليل يوجب ذلك غير موجب اللسان.

فصل: من القول في أحكام الشرط والمشروط.

قد اتفق على أن من حق المشروط وقوعه وحصوله بشرط أن يكون متوقعاً مستقبلاً غير حاصل، وعلى أنه لا يصح أن يكون موجوداً في الحال ولا ماضياً منقضياً. بل لا يكون إلاّ مترقباً منتظراً، ولهذا لم يجز أن يقول القائل: لا أضرب زيداً أمس أو بالأمس حتى يقوم عمرو أو يقدم بكر، لأنه يجعل المشروط ماضياً بشرط يكون مستقبلاً. وذلك فاسد، لأن ضربه زيداً بالأمس قد وجد وحصل منه وعُدم بعد وجوده. فكيف يقف وجوده على شيء يكون بعده، ومن سبيل ما يقف وجوده على شيء يكون بعده سبيل ما يقف على حصول غيره أن لا يحصل حتى يحصل ذلك الغير. وقد علم أن ضربه لزيد امس قد وجد وحصل. قبل ما جعل شرطاً لوقوعه. هذا نهاية المحال.

وكذلك لو قال قائل: لا أكون قائماً ولا ضارباً في هذه الحال، وهو قائم وضارب فيها حتى يقوم زيد لكان بذلك محيلاً لجعله شرطاً مستقبلاً لوجود ما قد حصل واستقر وجوده. وذلك باطل. فصح فساد جعل الماضي وفعل الحال مشروطاً بمنتظر متوقع.

ولو قال قائل لقوم: عُد إذا قام زيد أو إذا انطلق لكان ذلك صحيحاً، لأنه شرط مستقبل بما يكون مستقبلاً.

فصل: وقد زعم كثير من الناس أنه كما لا يكون المشروط وقوعه إلاّ مستقبلاً. فكذلك لا يكون الشرط المتوقع المستقبل إلاّ متوقعاً مستقبلاً لا بل لا يجوز أن يقول آكل غداً إذا كنت اليوم موجوداً، لو كان زيد اليوم راكباً،

وفي هذا نظر، وهو عندنا غير صحيح، لأن أكثر الشروط متوقعة مستقبلة على ما قالوه.

وقد يكون الشرط حاصلاً غير مستقبل والمشروط وجوده[٢٠] لا بدَّ أن يكون مستقبلاً، لأن القائل قد يقول إذا قام زيد قمت، فشرط المستقبل بمستقبل مثله.

٤٠٥ ويقول أهل/ اللغة - أيضاً - إن كان زيد اليوم في داره أو راكباً أو مناظراً قمت غداً، وإن كان الأمير اليوم راكباً في هذه الساعة جئتك غداً، فيكون المشروط مستقبلاً وشرطه حاصل موجود، فلو تبيَّن لنا أن زيداً كان في داره، وأن الأمير كان راكباً، وقبل وقوع المشروط لصح كونه شرطاً، وإن كان حاصلاً وثابتاً قبل المشروط، وإنما يمتنع أن يجعل قيام زيد في الحال شرطاً لصحة قيامه في غدٍ، لأنه قد يصح قيامه في غدٍ وإن لم يكن زيد قائماً في الحال. فلو قال لا يصح أن يقوم[٢١] غداً حتى يكون زيدٌ قائماً في هذا الحال لأبطل وأحال، لأن ذلك يصح منه، وإن لم يقم زيد.

فصل: وإذا قال الله سبحانه قد أوجبت عليك القيام غداً، إن كان النبي راكباً اليوم أو محارباً لصح ذلك ولوجب القيام في غدٍ إن كان راكباً ومحارباً. وليس هذا الشرط شرطاً لله عزَّ وجل، لأنه عالم لا محالة بأن زيداً قائم أو غير قائم، ولكنه شرط للمكلف فيجب عليه اعتقاد كون هذا القول أمراً بشرط يجوز كونه حاصلاً ويجوز عدمه.

فصل: فإن قال قائل: فكيف حال هذا القول عند الله عزَّ وجل إن كان زيد قائماً في هذه الحال وإن لم يكن قائماً؟

قيل له: حاله إنه عنده أمر للمكلف بشرط وجود قيام زيد فإن كان قائماً فهو أمر له بشرطٍ قد وجد، وإن لم يكن قائماً فهو أمر على الحقيقة بفعل له

(٢٠) في المخطوط (وجود).
(٢١) في المخطوط (لقوم).

يوجد شرطه. وكذلك الأمر لمن مات أو جُنَّ أو منع من الفعل بمرض وعذر أنه أمر له على الحقيقة بشرط لم يوجد. والقدرية[٢٢] تقول: إن ذلك ليس بأمر له وإن كانت صورته صورة الأمر، لأنه لم يُرد وقوع ذلك ونحن نبين هذا في فصول القول في النسخ، وقد مضى طرف منه في فصول القول في الأوامر[٢٣] وأن الداخل في الصلاة يجب أن ينويها فرضاً بشرط بقائه سليماً. ولو اعتقد أنه لا يدري أفرضت عليه الركعات أم لا لم تجزئه صلاته[٢٤].

وقد يصح تقديم الشرط اللغوي المخصص للعام ويجوز تأخيره لأنه لا فرق بين قول القائل إن جئتني جئتك، وبين قوله أجيك إن جئتني، فيقدم[٢٥]

---

(٢٢) القدرية: نسبة للقدر، وسموا بذلك لقولهم إن العباد هم الخالقون لأفعالهم، ولا يكاد الباقلاني وإمام الحرمين والغزالي يذكرونهم إلاّ بهذا الاسم. وهم ينفون هذا الاسم عن أنفسهم لقوله ﷺ «القدرية مجوس هذه الأمة».

وقد اشتهرت تسميتهم بالمعتزلة. والبعض يطلق عليهم مخانيث الخوارج لموافقتهم الخوارج في تخليد مرتكب الكبيرة في النار مع قولهم إنه ليس بكافر، ويسمون بالوعيدية لقولهم بالوعد والوعيد. ويسمون بالمعطلة لنفيهم عن الله صفاته الأزلية.

نشأت فرقتهم في القرن الثاني الهجري على الصحيح على أثر مخالفة مؤسسها واصل بن عطاء لشيخه الحسن البصري في حكم مرتكب الكبيرة واعتزاله مجلسه.

أما هم فيسمون أنفسهم بأهل العدل والتوحيد، وأهل الحق، والفرقة الناجية، والمنزِّهون لله عن النقص. انقسموا على مر الأيام إلى اثنتين وعشرين فرقة. اجتمعوا على أصولهم الخمسة، وافترقوا في أشياء كثيرة بعدها. بعضهم غلاة كفرهم المسلمون وبعضهم كفّر بعضهم الآخر.

ومما اتفقوا عليه:

استحالة رؤية الله بالأبصار في الآخرة. ونفي صفات الله الأزلية، وخلق القرآن، وخلق العباد لأفعالهم. ومرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين.

انظر تفصيل الكلام عنهم: الفرق بين الفرق للبغدادي من ص١١٤-٢٣٠، والمواقف للإيجي: من ص٤١٥-٤١٨، والتبصير في الدين لأبي المظفر الاسفرائيني ص٦٢ وما بعدها.

(٢٣) تقدم في (١٠/٢) من هذا الكتاب أن بعض المعتزلة يشترط في الأمر أن يريد الآمر حدوث المأمور به. وذكر السمرقندي في الميزان (٨٧) أنه قول لبعض البصريين منهم أبوالحسين كما في المعتمد (٥٠/١).

(٢٤) أنظر قول المعتزلة في (٢٨٢/٢) من هذا الكتاب.

(٢٥) في المخطوط (فيقوم).

تارة الشرط ويؤخره أخرى. وكذلك فلا فصل بين أن يقول إن كان المشركين وثنيين أو محاربين فاقتلوهم. وبين أن يقول: اقتل المشركين إن كانوا وثنيين ومحاربين.

٤٠٦ ومن هذا قوله تعالى:/ ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾[٢٦] فقدم[٢٧] الشرط. وقوله تعالى: ﴿فلم تجدوا ماءً فتيمموا﴾[٢٨] وهذا تقديم للشرط. ثم قال: ﴿وإن كنتم جنباً فاطهروا﴾[٢٩] وهذا تقديم للشرط. ثم قال: ﴿ولا جنباً إلاّ عابري سبيل حتى تغتسلوا﴾[٣٠] تأخر من هذا الشرط، فهو في هذا الباب مفارق لامتناع تقدم الاستثناء على جميع الجملة التي هو مستثنى منها، لأنه لا يحسن أن يقول: إلاّ السيوف وأطراف القنا وزر من غير تقديم شيء من جملة الكلام. نحو قوله: الناس ألب علينا وأمثاله، فافترقا في هذا الباب.

فصل آخر من القول في حكم الشرط، وقد يصح جعل وجود الشيء شرطاً لوجوب شيء آخر، ويجوز جعل عدم أمر وانتفائه شرطاً لوجوب شيء. فالأول نحو قوله تعالى: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا﴾ والثاني نحو قوله تعالى: ﴿فلم تجدوا ماءً فتيمموا﴾ وقوله: ﴿وتحرير رقبة مؤمنة، فمن لم يجد فصيام شهرين﴾[٣١] في أمثال هذا مما يطول تتبعه.

فصل أخر من القول في ذلك

وقد يكون الشرط زماناً، وقد يكون مكاناً، وقد يكون فعلاً للواحد المكلف، وقد يكون أفعالاً للجماعة.

---

(٢٦) المائدة: (٦).
(٢٧) في المخطوط (فقد) بدل (فقدم).
(٢٨) المائدة: (٦).
(٢٩) المائدة: (٦).
(٣٠) النساء: (٤٣).
(٣١) النساء: (٩٢).

فأما الشرط بالزمان نحو قوله: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾[٣٢] وأما الشرط بالمكان، فنحو قولهم: اضرب زيداً إذا كان بالحجاز، وأكرمه إن صار إلى العراق. وقد جعلت عرفة ومواضع المناسك شرطاً لصحة أفعال الحج، وجعل المسجد عند كثير من الناس شرطاً لصحة الاعتكاف وأمثال هذا كثير.

فأما الشرط بالفعل، فنحو القول اضرب زيداً إن ضربك، وعظمه إن عظمك. وقد يكون الشرط لإيجاب الفعل صفة، نحو القول اضرب زيداً إن كان صحيحاً أو قائماً أو متألماً أو ملتذاً.

وقد يكون الشرط مما يجري مجرى الفعل، ومنه قوله تعالى:﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾[٣٣] ومن نحو قولهم: اشرب الماء إذا كان عذباً، وتجنب ذلك إذا كان وبيئاً أو أجاجاً.

وقد يكون الشرط لوجوب الفعل صفة وأمراً لغير المأمور، والمأمور بإيقاع الفعل فيه، بل أفعال للغير، وذلك نحو لزوم فرض الجمعة بشرط وجود الجماعة[٣٤]، ولزوم فرض الجهاد والمنع إذا كان مع المكلف عدد يكون بهم القيام[٣٥].

وقد يكون فعل بعض المكلفين للشيء فرضاً لسقوط فرض مثله عن غيره، نحو وقوع عقد الإمامة من بعض الأمة ودفع العدو وغسل الميت ومواراته والصلاة عليه/[٣٦] وكذلك القول في جميع الفرائض دون الأعيان. ٤٠٧

---

(٣٢) الاسراء: (٧٨).

(٣٣) البقرة: (١٨٤) وفي المخطوط (وإن كنتم مرضى أو على سفر).

(٣٤) وهذا ما يسميه الأصوليون بما لا يتم الوجوب إلاّ به فهو ليس بواجب. وذلك لأنه غير مكلف بتحقيق الشرط. وينظر هذا في المسودة (٦١) والقواعد والفوائد الأصولية (٩٤) واللمع (١٠) ونهاية السول ومعها مناهج العقول (١/١٢٠).

(٣٥) في المخطوط (القيا).

(٣٦) وهذا هو الواجب الكفائي. وينظر ما يتعلق به نهاية السول مع مناهج العقول (١/١١٧) وجمع الجوامع مع البناني (١/١٨٢) والفروق للقرافي (١/١٢٧) والقواعد والفوائد الأصولية للبعلي(١٨٦) وشرح تنقيح الفصول (١٥٧) والمسودة (٣٠) وفواتح الرحموت (١/٦٦).

فصل: وقد يكون الشرط شرطاً للواجب والندب والإباحة والحظر. فليس الشرط مقصوراً على حكم من أحكام الشرع.

فصل: واعلموا أن اختلاف صفات العبارات وأحكامها بمثابة تغايرها واختلاف(٣٧) أجناسها، فكما أنه إذا كان الواجب منها غير المباح، والحرام غير الحلال لم يجز أن يكون الشرط لتحريم الشيء شرطاً لتحليل شيء آخر، وإن صح ذلك وجاز، لأنه لا يمتنع أن يكون الشيء شرطاً لأحكام كثيرة على مكلف واحد أو مكلفين متغايرين إذا قال إن طلع الفجر فقد أوجبت عليك الصلاة وحرمت الأكل والشرب والوطء، وأطلقت لزيد التصرف والمشي لصح ذلك وجاز. وإنما غرض هذا الباب أن يعلم أن للأمر والتعبد بالفعل حكم غير الحكم بصحته وإجزائه. فإذا جعل دلوك الشمس شرطاً للأمر بفعل الصلاة لم يجب كونه شرطاً لإجزائها وسقوط مثلها. وكذلك إذا جعل الشيء شرطاً لإجزاء الفعل وصحته لم يجز جعله شرطاً للأمر والتعبد به، لأن الصلاة في الدار المغصوبة مجزئة بشروط تقتضي إجزاؤها. ولا تقتضي التعبد بها، وكذلك الذبح والتوضي بالمغصوب وقد ظن به كثير من الناس إن ما كان شرطاً في الأمر بالشيء، فهو شرط لإجزائه وسقوط مثله. وما كان شرطاً لإجزائه كان شرطاً للأمر به. وذلك باطل بما بيناه في فصول القول في الأوامر، فبان بذلك صحة ما قلناه من أن الشرط لبعض أحكام الفعل لا يجب كونه شرطاً لحكم آخر، وإن صح كونه كذلك(٣٨).

---

(٣٧) في المخطوط (وإخلاف).

(٣٨) سبق أن أشار الباقلاني في (٢/١٦٩) من هذا الكتاب إلى أن ما كان شرطاً للأمر به لا يلزم أن يكون شرطاً لإجزائه، وقد يكون عنده الشيء مأموراً به ولو وقع على الصفة المأمور بها لا يكون مجزئاً، ومثل له بالأمر بالمضي في الحج الفاسد وصلاة من ظن أنه متطهر.
وكذلك ذهب إلى أن الذبح بالسكين المغصوب تحل به الذبيحة مع حرمته، وكذلك الوضوء بالماء المغصوب تحصل به الطهارة مع الأثم، وقد تابعه الغزالي في المستصفى(٢/٢٤) وقد أطال الباقلاني في (٢/٣٣٩) من هذا الكتاب الكلام على حكم الصلاة في الدار المغصوبة من خلال الكلام على مقتضى النهي.

فصل: واعلموا أن الشرط إنما يدخل في الكلام لما له يدخل الاستثناء فيه، لانه إنما يدخل الاستثناء لإيقاف المستثنى والمنع من إجراء الحكم عليه. وكذلك الشرط، لأنه لا فصل بين أن يقول: اقتلوا المشركين إلاّ أهل العهد وبين أن يقول: اقتلوا المشركين إن لم يكونوا معاهدين. وقد فصل قوم بين ذلك، وهو باطل، وخلاف لما عليه أهل اللغة من إيجاب تساويهما. ولا فصل بين الاستثناء بمشيئة الله عز وجل ومشيئة زيد في أنهما جميعاً يرفعان حكم المستثنى إذا علمت مشيئتهما.

فصل: وقد يرد بلفظ الشرط والتعليل ما ليس بشرط ولا تعليل إذا قام الدليل على/ ذلك. ويكون مجازاً قد صرفه الدليل عن موضوعه كما يصح ٤٠٨
التجوز بغير ذلك من الألفاظ نحو قوله تعالى: ﴿وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة﴾[٣٩].

(٣٩) البقرة: (٢٨٣).

باب
القول في أن تخصص بعض العلم بالشرط والاستثناء لا يوجب تخصيص جميعه[1]

قد بينا فيما سلف أن الشرط والاستثناء يصح رجوعهما إلى جميع ما تقدم من الجمل، ويصح رجوعهما إلى البعض الذي يليهما وإلى ما قبله. وإن كان الكلام جملة واحدة فقد خصًّاها وأخرجا منها قدر ما تناولاه وإن كانا جملتين أو جملاً كثيرة وقام الدليل على أن الشرط متعلق ببعضها خص الشرط بتلك الجملة فقط، ولم يجب تخصص باقي الجمل به. وقد يجوز أن ترد الآية العامة منظومة على جمل فيكون أولها على العموم وآخرها خاص. وقد يكون آخرها عام وأولها خاص. وذلك نحو قوله تعالى:﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ إلى قوله: ﴿وبعولتهن أحق بردهن﴾[2] وقد ثبت أن ذلك شائع في بعضهن، وهن اللواتي تملك رجعتهن والتي لم تُبَتْ بثلاث، ولم تنقض عدتها، ولم يوجب ذلك أن يكون من اللائي عنين بفرض التربص ثلاثة قروء. وأن التربص والإعداد عام في كل مطلقة، والرجعة والرد مقصور على بعضهن.

ومن هذا أيضاً قوله تعالى: ﴿وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلاّ أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾[3] وقد ثبت أن العفو غير جائز من المطلقة[4] وأنه مقصور على

---

(١) تكرر عند المصنف استعمال كلمة تخصص. والذي وجدته في القاموس المحيط (٧٩٦) وفي الكليات للكفوي (٢٨٤، ٤٢٢) تخصيص. ولم أجد من الأصوليين من استعمل كلمة (تخصص) بدل تخصيص.

(٢) البقرة: (٢٢٨).

(٣) البقرة: (٢٣٧).

(٤) في المخطوط (الطلقة) والمراد أن العفو غير جائز من جميع المطلقات.

البالغة المالكة لأمرها، ولم يوجب ذلك تخصص الحكم الأول، وهو أن كل مطلقة قبل الدخول بها لها نصف الصداق، بل ذلك باق على عمومه، والعفو مخصوص في بعضهن.

ومنه أيضاً قوله تعالى: ﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن﴾(٥) في أنه عام في كل من قصد طلاقها. وإن أول الخطاب للنبي ﷺ. وقوله في موضع آخر: ﴿لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً﴾(٦) راجع إلى بعضهن وهن اللواتي تُملَك رجعتهن دون المبتوتات. وقوله بعد ذلك: ﴿وأولات/ الأحمالِ ٤٠٩ أجلُهُنَّ أن يضعن حملهن﴾(٧) لا يوجب أن يكون ذلك أجلاً لكل مطلقة. وإن لم يكن خلافاً، فبان بذلك أنه لا يجب تخصصه جميع الجمل لتخصص بعضها بشرط أو استثناء.

وكذلك - أيضاً - إذا ذكرت الجمل المعطوف بعضها على بعض بلفظ الأمر والوجوب على القول بلفظ بني لذلك(٨)، ثم قام الدليل على أنَّ الأمر متعلق ببعض ذلك على وجه الندب أو الوجوب لم يجب كونه متعلقاً بجميعه على ذلك الوجه. وهذا نحو قوله سبحانه ﴿كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده﴾(٩) وبعض ما تقتضيه هذه الآية عام، وبعضه خاص وبعضه ندب، وبعضه واجب، لأن قوله: ﴿كلوا من ثمره﴾ عام في كل الثمر كثيره وقليله. وقوله: ﴿وآتوا حقه﴾ خاص في قدر ما يوسق، وما يجب فيه الزكاة دون البقول والخضروات. وقوله ﴿كلوا من ثمره﴾ على الندب إلى ذلك أو الإباحة والإطلاق له. وقوله: ﴿وآتوا حقه﴾ على الفرض والإيجاب.

---

(٥) الطلاق: (١).

(٦) الطلاق: (١) وهو في نفس الموضع، وليس في موضع آخر كما ذكر المصنف.

(٧) الطلاق: (٤).

(٨) قوله المصنف «على القول بلفظ بني لذلك» إشارة إلى أنه لا يقول بوجود لفظ موضوع في اللغة على الوجوب لذاته. بل لا بد من وجود قرينة معه تدل على أنه يراد به الوجوب. وقد تقدم كلامه على ذلك في (٢/٢٧) من هذا الكتاب حيث اختار قول الشيخ أبي الحسن الأشعري في ذلك.

(٩) الأنعام: (١٤١).

ومنه قوله – أيضاً – :﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً وآتوهم من مال الله الذي آتاكم﴾(١٠) عند من زعم أنه يجب أن يضع عنه من مال كتابته شيئاً(١١) وقوله: وكاتبوهم على الندب والإرشاد. والأمران عند الجمهور من أهل العلم على الندب دون الإيجاب.

وكذلك سبيل قوله: ﴿لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن﴾(١٢) لأن تمتيعهن واجب عند بعض الناس على الموسع قدره وعلى المقتر قدره.

والطلاق مباح، والمتعة إما على الوجوب أو الندب.

ومن هذا – أيضاً – قوله عليه السلام: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها، ولا تقولوا هجراً وان انتبذوا في الظروف واجتنبوا كل مسكر»(١٣)

---

(١٠) النور: (٣٣)

(١١) نسب هذا القول الماوردي في النكت والعيون (١٢٦/٣). للشافعي وعمر وعلي وابن عباس.

(١٢) البقرة: (٢٣٦).

(١٣) الحديث بزيادة «ولا تقولوا هجرا» أخرجه النسائي في الجنائز (٨٩/٤) وفي الضحايا (٢٣٤/٧) والأشربة (٣١٠/٨) ومالك في الموطأ عن أبي سعيد الخدري في الضحايا (٣٧/٢) تنوير الحوالك بلفظ «نهيتكم عن لحوم الأضحى بعد ثلاث فكلوا وتصدقوا وادخروا، ونهيتكم عن الانتباذ فانتبذوا وكل مسكر حرام. ونهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ولا تقولوا هجرا يعني لا تقولوا سوءاً».

قال السيوطي: قال ابن عبدالبر لم يسمع ربيعة بن أبي عبدالرحمن من أبي سعيد والحديث صحيح محفوظ رواه عن أبي سعيد جماعة.

وأخرجه مسلم عن بريدة في ثلاثة مواضع من كتابه بلفظ: نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث فامسكوا ما بدا لكم ونهيتكم عن النبيذ إلاّ في سقاء، فاشربوا في الأسقية كلها ولا تشربوا مسكراً» ولم يذكر «ولا تقولوا هجراً» الجنائز (٦٧١/٢) والأضاحي (١٥٦٣/٣) والأشربة (١٥٨٥/٣).

وأخرج حديث بريدة جمع بألفاظ متقاربة منهم ابن ماجه في الجنائز (٥٠١/١) رقم (١٥٧١) وفي الأشربة (١١٢٧/٢) رقم (٢٤٠٥) وأبوداود في الأشربة (٣٣٢/٣) رقم (٣٦٩٨) والأضاحي (٩٧/٤) والترمذي في الأشربة (٢٩٥/٤) وفي الجنائز (٣٦١/٣) رقم (١٠٥٤) وفي الأضاحي (٩٤/٤) رقم (١٥١٠) وقال الترمذي: حسن صحيح. وأخرجه أحمد (٣٥٠/٥، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٩) (٣٨/٣)، وينظر تخريج الحديث في تحفة الطالب (٢٧٧) وتحفة المحتاج (٣٠/٢) وتخريج أحاديث اللمع (١٧٩).

وقد ثبت أن زيارة القبور مباحة[١٤] والنهي عن الهجر على الإيجاب، وأن الانتباذ في الظروف مباح واجتناب السكر واجب. وتتبع هذا يطول، وفيما ذكرناه من ذلك كفاية.

(١٤) في المخطوط (مباح) بدل مباحة.

باب

ذكر جمل الأدلة المنفصلة المخصصة للعام

مما يوجب العلم وما لا يوجبه

جملة الأدلة المخصصة للعموم المنفصلة[1] على ضربين:

٤١٠ أحدهما: يوجب العلم والقطع. والآخر/ لا يوجبه، والذي يوجب العلم منها دليل العقل، ونص الكتاب والسنة الذي لا احتمال فيه ولا اجتهاد في العمل بالمراد به، وفعل الرسول المعلوم وقوعه منه على وجه البيان لذلك، وإجماع الأمة على تخصصه بنصها على ذلك، أو ما يقوم مقام النص من أفعالها والأسباب القائمة مقام القول بأنه مخصوص هذه جملة ما يوجب العلم من الأدلة المنفصلة.

والضرب الآخر أخبار الآحاد والقياس جليه وخفيه. وقد يخص العموم عند بعض أهل الاجتهاد بالاستدلال بشواهد الأصول وأقوال الأئمة ومذاهب الرواة وقول الصحابي وإن لم ينتشر فإذا انتشر وعدم الخلاف صار حجة يوجب العلم وإجماعاً عند بعضهم. هذا جملة ما يخص به العام[2].

---

(١) في المخطوط (المتصلة) بدل (المنفصلة).

(٢) ذكر المصنف في هذا الباب المخصصات المنفصلة التي يخص بها العام على سبيل الإجمال. وذكر غيره بالإضافة لذلك: التخصيص بدليل الحس وبفحوى الخطاب ودليل الخطاب وبقضايا الأعيان والتخصيص بالأسباب وبالعادة. وقد يكون عدم ذكرها لأنه قد يدخلها تحت ما ذكر أو لأنها مخصصات ضعيفة لا يقول بها.

باب
القول في وجوب تخصص العام بدليل العقل

واعلموا قبل الشروع في تفصيل ما يخص العموم أننا قد بينا فيما سلف أن العموم والخصوص معنيين في النفس لا يكونان أبداً إلاّ على ما هما عليه. فالعام عام أبداً، لا يجوز كونه مخصوصاً. وكذلك الخاص. وإنما العبارة ذات الصيغة والصورة التي تكون عبارة عن العام تارة بإطلاقها عند القائلين بذلك، وتكون عبارة عن الخصوص بقرينتها هي التي يدخلها التجوز والاحتمال. وهذه العبارة إنما تصير عبارة عن العموم بالإرادة لكونها عبارة عن ذلك. وكذلك تكون عبارة عن الخصوص بالإرادة لذلك[1]. وقد بينا هذا من قبل بما يغني عن[2] إعادته.

فصل: ومتى قلنا إنه مخصوص بدليل العقل وجميع ما عددناه فإنا نتجوز بذلك ونعني به أنه دليل على إرادة المغير لكون العبارة عبارة عن الخصوص وإلاّ ما الذي به يصير عبارة عن الخصوص أو العموم هي الإرادة.

فصل: والذي يدل على تخصص العقل للعموم علمنا من جهته بأن المراد بقوله ﴿خالق كل شيء﴾[3] و﴿على كل شيء قدير﴾[4] و﴿تدمر كل شيء﴾[5]

---

(١) المصنف - رحمه الله - كما بين في أول كتاب العموم والخصوص أن الألفاظ لا تفيد العموم أو الخصوص لذاتها وبصيغتها بل هي مشتركة قد تستعمل في العموم وقد تستعمل في الخصوص وبإرادة المتكلم والقرائن تفيد ما تفيده بحسب القرائن والإرادة.

(٢) سقط من المخطوط (عن).

(٣) الأنعام: (١٠٢) وغيرها.

(٤) البقرة: (٢٨٤) وغيرها.

(٥) الأحقاف: (٢٥).

و﴿يجبى إليه ثمرات كل شيء﴾[٦] ﴿وأوتيت من كل شيء﴾[٧] بعض ما يقع عليه الاسم دون جميعه، وعلمنا أيضاً من ناحية العقل بأن المراد بقوله:﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم﴾[٨] ﴿ولله على الناس حج البيت﴾[٩] ﴿وما أرسلناك إلاّ كافة للناس﴾[١٠] وأمثال ذلك من أدلة العقلاء البالغين دون الأطفال
٤١١ والمنتقصين[١١] في أمثال هذا/ مما يطول تتبعه. ولسنا نعني بكون العقل مخصصاً لذلك إلاّ علمنا من ناحيته بأنه لم يُرد جميع من يقع عليه الاسم، ولم يدخل في الخطاب[١٢].

فإذا سلَّم وجَلا عنه إحالة تخصص العام بدليل العقل هذه الجملة، وقال لا أسمي ذلك تخصصاً صار مخالفاً في عبارة لا طائل في المشاحة فيها مع تسليم المعنى.

ويدل على ذلك - أيضاً - إنه إذا جاز الانصراف عن ظاهر الخطاب إلى المجاز بدليل العقل، وذلك كثير في الكتاب والسنة جاز تخصص العام به إن كان اللفظ حقيقة فيما بقي بعد التخصيص، أو مجازاً فيه. فمن ادعى منع ذلك طولب بالحجة عليه، ولا سبيل له إلى ذلك.

فصل: وقد احتج من حكي عنه إنكار تخصص العام بدليل العقل بأن دليل العقل متقدم على وجود السمع، ومحال تقدم دليل الخصوص

---

(٦) القصص: (٥٧).

(٧) النمل: (٢٣).

(٨) النساء: (١) وغيرها.

(٩) آل عمران: (٩٧).

(١٠) سبأ: (٢٨).

(١١) وذلك لأن الأطفال والمنتقصين لا إرادة لهم.

(١٢) بعض هذه الأمثلة ذكرها جمع من الأصوليين على أنها في التخصيص بالحس وذلك مثل قوله تعالى: ﴿تدمر كل شيء بأمر ربها﴾ والمشاهد أنها دمرت كل شيء صالح للتدمير، وأما بيوتهم وآثارهم لا تزال قائمة مشاهدة.

على اللفظ المخصوص[١٣]. وإنما يجب كون المخصوص لفظاً موجوداً، كما يستحيل كون التأكيد تأكيداً لخطابٍ لم يوجد. وهذا خلاف في عبارة، لأن تقدمه لم يخرجه عن صحة علمنا به خروج بعض ما تناوله الاسم منه. وهذا هو معنى قولنا خص العام. ولعمري أننا لا نسمي دليل العقل المتقدم تخصيصاً للعبارة قبل وجودها، وإنما نصفه بأنه مخصص إذا وجد ما يكون مخصصاً له. فيتغير الحال في وصفه بأنه مخصص لتجديد العبارة. فإذا كان ذلك كذلك سقط ما قالوه.

هذا على أن الكلام الذي يبين قوله في العقل أنه مخصوص هو كلامه عزَّ وجل، وهو عندنا قديم غير مخلوق[١٤] سابق لوجود العقل، وكل دليل يخصه سواه، فزال ما قالوه.

ثم يقال لهم: فقولوا إن دليل العقل مخصص للسمع إذا وجد. وإن أحلتم كونه مخصصاً له قبل وجوده، ولا سبيل لهم إلى دفع ذلك.

(١٣) إنكار كون دليل العقل مخصصاً للعام هو ظاهر نص الشافعي في الرسالة (٥٤) فقال عند قوله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾ «هذا عام لا خصوص فيه، فكل شيء من سماء وأرض وذي روح وشجر وغير ذلك فالله خالقه» وللشيخ أبي أسحاق في اللمع ص١٨ تفصيل في المسألة ويعتبر تقييداً لما أطلق من كلام الشافعي رحمه الله. وبعضهم اعتبر النزاع لفظي إذ هو خلاف في تسميته تخصيصاً، ولذا نقل الزركشي في البحر عن أبي حامد الاسفرائيني وعن الأستاذ أبي منصور أنهما نقلا الاجماع على صحته وقال القرافي في شرح التنقيح(٢٠٢): «وعندي أنه عائد على التسمية فإن خروج هذه الأمور من هذا العموم لا ينازع فيه مسلم» بعد ذكر قوله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾ وقال الرازي في المحصول (١١١/٢/١) والأشبه عندي أنه لا خلاف في المعنى بل في اللفظ». وقال الغزالي في المستصفى (١٠٠/٢) «هو نزاع في العبارة» وقال إمام الحرمين في البرهان (٤٠٩/١) «ولست أراها خلافية».
وينظر ذلك في البحر المحيط (٣٥٦/٣) وشرح اللمع (٣٤٨/١) والأحكام للآمدي (٣١٤/٢) والمعتمد (٢٧٢/١) وفواتح الرحموت (٣٠١/١) و المسودة (١١٨) ونهاية السول مع مناهج العقول (١٤١/٢) وإرشاد الفحول (١٥٦) والعدة (٥٤٨/٢) وجمع الجوامع مع البناني(٢٤/٢).

(١٤) سبقت الإشارة إلى أن السلف يتحرجون من إطلاق صفة القديم على كلام الله لعدم ورودها، وبعضهم يجيز ذلك على ما في لوامع الأنوار البهية (١٣٠/١) وانظر التسعينية لابن تيمية(١٤٣).

فأما من يقول إن العبارة هي نفس الكلام، وأنه كلام قديم ، لم يزل الله متكلماً به، فإنه يحيل على هذا القول كون تقدم دليل العقل على العام من كلام الله. فبطل اعتلالهم على قول هذا الفريق من النفاة لخلق القرآن[١٥].

وقد زعم قوم أنه لا يجوز أن يقال: العقل خص ما لا يجوز دخوله في اللفظ. وما لو قال المتكلم به قصدت دخوله فيه لعدَّ جاهلاً ومبطلاً. وذلك نحو قوله: ﴿خالق كل شيء﴾[١٦] ﴿والله على كل شيء قدير﴾[١٧] وقوله: ﴿النفس
٤١٢ بالنفس﴾[١٨] وما جرى مجرى ذلك، لأنّه قد علم إحالة دخول كل ما/ يقع عليه اسم شيء تحت القدرة والخلق. وإنه لم يُرد بقوله: ﴿النفس بالنفس﴾ نفس الطفل والبهيمة والمجنون إذا قتلوا، وإنما أراد ذا نفسٍ على صفة مخصوصة، وهذا أيضاً خلاف في عبارة، لأن إحالة تناول القدرة والخلق لكل شيء لم يخرج ما استحال ذلك فيه عن استحقاق الاسم، وهو خارج عن الخطاب بالدليل. وليس معنى التخصص أكثر من خروج ما يلحقه الاسم الداخل تحت الكلام بدليل، ولا معتبر بتسميته تخصصاً أو منع ذلك. فأما قوله: ﴿النفس بالنفس﴾ فليس بمحال إيجابه تعالى قتل كل نفس قتلت نفساً، وإن لم يكن العاقل عاقلاً، ولو تعبد بذلك لكان سائغاً جائزاً حسناً، وليس التعبد والأمر به بأعظم من توليه إماتة من ليس بعاقل من الأحياء. فليس هذا من الضرب الأول بسبيل.

---

(١٥) نفاة خلق القرآن قسمان: قسم منهم يقول إن كلام الله سبحانه بصوت وحرف وهو نفس العبارة. وهم الذين ألزمهم المصنف بأن العقل ليس متقدماً على الدليل السمعي حيث إن كلام الله سبحانه متقدم.

فأما من يقول بحدوث القرآن أو يقول إن كلام الله نفسي فلا يلزمهم ذلك.

(١٦) الأنعام: (١٠٢) وغيرها.

(١٧) البقرة: (٢٨٢) وغيرها.

(١٨) المائدة: (٤٥).

باب

القول في تخصص العام من الكتاب والسنة بنص الكتاب والسنة وفعل الرسول الواقع موقع السنة

اعلموا - رحمكم الله - أن الجمهور من الفقهاء والمتكلمين يقولون إن الخبر الخاص وما يقوم مقامه من فعل الرسول مخصص للعام. وأن العام متى ورد بُني على الخاص. وإذا قلنا بذلك وجب القول يُخصص الخاص من الخبرين للعام. لأنه تبين به خروج متضمنه منه.

وقد قال بتعارض الخاص والعام فريق من أهل العلم من أهل العراق[1] وأهل الظاهر، وهو الأولى عندنا، لأننا إذا وجدنا[2] عاماً من الأخبار وخاصاً. ولم يعرف التاريخ جاز ورود أحدهما مثبتاً لحكم الآخر ومخصصاً له إذا لم يفرد ويستقر حكمه. وذلك نحو قوله «في الرقة ربع العشر»[3]، «وفيما سقت السماء العشر»[4]، مع قوله: «ليس في دون مائتي درهم صدقة، وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»[5] وأمثال ذلك.

---

(١) ممن قال بعدم حجية العام المخصوص عيسى بن أبان ومحمد بن شجاع الثلجي من حنفية العراق وأبو ثور من أصحاب الحديث. وفصل القول الكرخي الحنفي فقال بحجيته إن كان المخصص متصلاً وبعدم الحجية إن كان منفصلاً. وأما مشايخ سمرقند من الحنفية فيقولون بالحجية على تفصيلات لهم. وانظر في ذلك ميزان الأصول ص٢٩٠، والمغني للخبازي ص١٠٨.

(٢) في المخطوط (وعدنا) بدل (وجدنا).

(٣) سبق تخريجه في ص٦٤ من هذا المجلد.

(٤) سبق تخريجه في ص٦٤ من هذا المجلد.

(٥) لفظ الحديث في صحيح البخاري عن أبي سعيد الخدري في باب زكاة الورق برقم (١٤٤٧، ١٤٥٩) «وليس فيما دون خمس ذودٍ صدقة من الإبل، وليس فيما دون خمس أواق صدقة، وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة». وخمس الأواق تساوي مائتي درهم. فيكون المعنى واحداً. =

ومثل هذا يجوز فيه أن يكون العام قد تقدم وثبت حكمه وبرد، ثم ورد الخاص ناسخاً لقدر ما تناوله ورفعه بعد استقرار الحكم فيه. ويجوز أن يكون الخاص هو المتقدم الذي استقر حكمه وبرد، ثم ورد العام بعده مستوعباً مستغرقاً لجميع ما وقع عليه الاسم مما تناوله الخاص[6] وما عداه
٤١٣ فيكون رافعاً لحكم الخاص وناسخاً له، هذا ما لا خلاف في جوازه[7]/ كما

= وأخرجه مسلم في الزكاة ٢/٦٧٣ رقم (٩٧٩، ٩٨٠) وأبو داود في الزكاة (٢/٩٤) رقم (١٥٥٨). ومالك في الموطأ في أول كتاب الزكاة (١/٢٤٠) تنوير الحوالك.

والترمذي في الزكاة (٣/٣) رقم (٦٢٦، ٦٢٧) وقال حسن صحيح وابن ماجة في الزكاة (١/٥٧١) رقم (١٧٩٣).

والدار قطني في الزكاة (٢/٩٢).

والنسائي في الزكاة (٥/١٧).

وأحمد ٣/٦، ٣٠، ٤٥، ٥٩، ٦٠، ٧٤، ٧٩، ٨٦، ٩٧.

والدارمي في الزكاة (١/٣٨٤).

وأخرجه بذكر مائتي درهم الدارقطني (١/٩٣).

وأبوعبيد في الأموال رقم (١١٠٦، ١١٠٧، ١١١٣).

وعبدالرزاق في مصنفه (٤/١٤٠) رقم (٧٢٥١).

وابن خزيمة في صحيحه (٤/٣٤) رقم (٢٢٩٧، ٢٣٠٤).

والبيهقي (٤/٩٣، ١٢٨).

وأبوداود (٢/١٠٠) رقم (١٥٧٣).

ينظر تخريج الحديث في إرواء الغليل (٣/٢٩٠) وتخريج أحاديث المدونة (٢/٧٣٣) وتحفة الطالب ص٣١٣، وتخريج أحاديث اللمع ص١١٣، والمعتبر ص١٦٦، وتحفة المحتاج (٢/٥٢).

(٦) في المخطوط بعد الخاص (وما) مكررة.

(٧) قوله لا خلاف في جوازه فيه نظر حيث نقل الزركشي في البحر المحيط (٣/٢٣٨) أن ظاهر كلام الشافعية التخصيص ولهذا خصوا قوله ﷺ : «إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصيه لوارث» بالوصية بقدر حصته.

وكذلك نقله الشيرازي في شرح اللمع(١/٣٦٣) عن الشافعية وقال إن «الخاص مقدم على العام تقدم عليه أو تأخر».

وقال في شرح الكوكب المنير (٣/٣٨٢): «قدم الخاص مطلقاً».

وتنظر المسألة في: الأحكام للآمدي (٢/٣١٨) والبرهان (٢/١١٩٣) والمعتمد (١/٣٧٦) والمحصول (١/٣/١٦) ونهاية السول مع مناهج العقول (٢/١٤٢) والمسودة (١٢٤) والعدة (٢/٦١٥) وإرشاد الفحول (١٦٣) والتبصرة (١٥١) واللمع (٢٠) وفواتح الرحموت(١/٣٠٠، ٣٤٥) وشرح تنقيح الفصول (٩٦) وإحكام الفصول (٢٥٥) ونقل القول ببناء العام على الخاص عن عامة المالكية خلافاً للباقلاني حيث قال بالتعارض.

أنه لا خلاف في جواز اقترانه به ووروده مورد البيان لتخصيصه. ومتى جاز الإقتران[٨] لم يكن العمل بأحدهما ووجب تعارض قدر ما تناوله العام لزم العمل في حكمه بشيء غيرهما، هذا واجب عندنا.

فأما قول من زعم أن البناء والترتيب أولى لأنه استعمال للخبرين. فإنه قول باطل، لأنه استعمال للخاص واطراح لقدر ما تناوله من العام، وإن كان اللفظ يقتضي دخوله فيه فما استعملوا الخاص على موجبه، وليس باطراح ذلك القدر من العام لمكان الخاص أولى من اطراح الخاص لموضع اقتضاء العام لدخوله فيه، وذلك ما لا حيلة في دفعه.

فأما إذا لم نقل بالتعارض وجب القول بتخصص العام بنص السنة والكتاب وفعل الرسول ﷺ القائم مقامهما، لأنه لا يمكن استعمالهما إلاّ على وجه تخصص العام بالخبر الخاص وبيانه عليه واستعماله فيما بقي، وكذلك سبيل التعارض أو التخصص بين فعله الواقع موقع البيان وتركه الفعل الواقع على وجه البيان، لأنه يمكن أن يقع على وجه النسخ وعلى وجه البيان، ويستدل على وقوع فعله موقع قوله.

فصل: فإن كان الخبر الخاص من أخبار الآحاد التي لم يعلم صحتها ضرورة. ولا بدليل من اجماع أو غيره وجب أن يقول إنه مخصوص للعام في حق من رأى العمل بذلك الخبر دون من لم يره من العلماء. وهو أيضاً خاص عند الله تعالى في حق فرضه على ذلك العالم وفرضه على غيره القول بأنه عام غير خاص، لأن فرض العلماء في مثل هذا مختلف.

ولو كان مما قامت الحجة بثبوته كان خاصاً عند الله سبحانه بغير شرط ولا تقييد وإضافة لخصوصه إلى حق آخر[٩].

---

(٨) في المخطوط (الإقرار) بدل الإقتران.

(٩) كون خبر الآحاد مخصصاً يتوقف على اعتقاد كونه يصل لدرجة الحجية. وبذلك فإن خبر الآحاد الذي لا يصل لدرجة الحجية لا يكون مخصصاً، لأنه لا يحتج به إذا كان منفرداً فكيف إذا عارضه العام؟ والمصنف ذكر هذا الفصل استطراداً لتخصيص الكتاب بالكتاب والسنة الثابتة وسيفرد التخصيص بأخبار الآحاد بباب خاص بعد قليل.

وكذلك إن أجمعت الأمة على العمل به وإن لم يوجب العلم كان الحكم مخصوصاً به عند الله سبحانه في حق الأمة المتعبدة بالعمل بخبر الواحد. وجاز أن يكون الخبر عنده تعالى صدقاً صحيحاً. وجاز أن يكون باطلاً موضوعاً وإن وجب على الأمة إعماله في تخصص إذا ورد بشروطه، لأن إجماع الأمة على العمل به لا يدل على صدق راويه[١٠] وصحته. كما أن إجماعها على العمل بالشهادة التي ظاهرها العدالة لموضع تعبدها بذلك لا
٤١٤ يدل على صدقها وصحتها/ على ما نبينه من بعد. فهذا ما يجب تنزيله على ما قلناه.

(١٠) في المخطوط (رواية).

باب

القول في تخصص العام بالإجماع

وإذا أجمعت الأمة على أن العام مخصوص ودانت بذلك عُلم بإجماعها أنه وارد فيما عدا الذي أجمعت على إخراجه منه، لأنها لا تجمع على خطأ، ولا تخرج ما دخل في العام ولا تنسخ حكمه بعد ثبوته، لأن إجماعها دليل يستقر بعد النبوة وانقطاع الوحي، والنسخ لا يقع إلاّ من قبل الله عزَّ وجل المتعبد لخلقه. وإنما تتبع الأمة الأدلة، ولا ترفع حكماً ثابتاً، وما ينسخ من الأخبار عن الرسول، فإنما هو بيان عن نسخ الله سبحانه للحكم، وإنما توصف بسببه بأنها ناسخة على معنى إنها دلالة على قول الله الناسخ للحكم(١)، على ما سنشرحه من بعد.

فصل: وإذا أجمعت على أن بعض ما دخل تحت العام مخصوص خارج عنه وجب القطع على خروجه منه، وجوزنا مع ذلك أن يكون خارجاً منه على وجه النسخ لحكمه بعد استقراره ودخوله في حكم العام. وجوزنا أن يكون خارجاً منه على وجه التخصص والبيان المقترن بالخطاب أو المتراخي عنه على القول بجواز تأخير البيان. فإن اتفقت مع أنه خارج عن حكم العام على أنه خرج على وجه النسخ أو على وجه التخصص والبيان قطع بذلك(٢). وإن

---

(١) مبنى هذا الكلام على أن المشرع هو الله وحده وبالتالي فمهمة الرسول ﷺ هي التبليغ عن ربه سبحانه سواء كان المبلَّغ به من لفظ الله سبحانه وهو القرآن أم من لفظه ﷺ وهو السنة.. فالسنة معناها من الله سبحانه وقد سمَّاها الله سبحانه وتعالى وحياً في قوله عزَّ وجل: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلاّ وحي يوحى﴾.

(٢) الإجماع إذا حصل بشروطه المعتبرة يكون حجة قاطعة وبالتالي فهو من أقوى المخصصات لعصمة أمة محمد ﷺ عن الخطأ. ولكن يجب أن نتذكر أنه لا يوجد إجماع إلاّ وله مستند فتكون مهمة الإجماع نقل المخصص عن الظنية إلى القطعية فنتمسك بالإجماع على أنه المخصص ونترك مستنده.

وينظر التخصيص بالإجماع في: إحكام الفصول (٢٦٩) والبحر المحيط (٣/٣٦٣) والأحكام للآمدي(٢/٣٢٧) وروضة الناظر (٢٤٤) والمعتمد (١/٢٧٦).

اختلفت فيه اختلافاً لم تقم الحجة ببعضه وجب الوقوف في ذلك، فيجب أيضاً تنزيل الأمر في هذا على ما قلناه.

فصل: فأما التخصص بالقياس فإنه واجب صحيح. فإن كان قياساً قد أجمعت عليه الأمة قطع[3] بأنه مخصص للعام عند الله عزَّ وجل وعند الأمة[4]. وإن كان مما لم يُجمع عليه وإنما قال به البعض كان القياس مخصصاً للعام عند الله وعند ذلك المجتهد في حقه لا على الإطلاق. وإن اعتقد بعضهم أن ذلك القياس لا يوجب تخصص العام لم يكن العام مخصوصاً عند الله في حق ذلك العالم، لأن الاجتهاد في غير ذلك القياس سائغ.

فأماالقول بأنه لا يجوز تخصص العام بشيء من القياس وأخبار الآحاد ممن جعل القول بذلك من مسائل الاجتهاد وجب أن يقول أيضاً إن العام مخصوص عند الله في حق من رأى من العلماء وجوب تخصصه بخبر الواحد والقياس وذلك فريضة عليه وغير خاص عنده سبحانه وعندنا وعند من لم ير ذلك من العلماء على ما بيناه من قبل.

٤١٥ وأما إذا قلنا أن ذلك من مسائل الأصول/ وأن الدليل قد قطع على وجوب تخصص العام بالقياس وخبر الواحد وجب العمل بذلك والقطع بتخطئة المانع له. وإن سوغنا الاختلاف في غير خبر وقياس. وهذا هو الأولى عندنا. ونحن نبين ذلك في باب تخصص العموم بالقياس إذا لم نقل بتقابلهما إن شاء الله.

هذا جملة ما يخص به العام عندنا دون قول الأئمة وقول الصحابي ومذهب الراوي، وما يجري مجرى ذلك مما نذكره من بعد، وبالله التوفيق، وبه نستعين.

---

(٣) في المخطوط (وقطع).

(٤) هذا الفصل جزء من التخصيص بالاجماع الذي مستنده القياس وإلاّ فإن التخصيص بالقياس المجرد عن الإجماع سيتعرض له المصنف فيما بعد كما ذكر ذلك هنا. وله في ذلك قول مشهور عنه وهو التقابل بين العام والقياس لاجتماع قوة وضعف في كل منهما.

باب

القول في تخصص العام بأخبار الآحاد وذكر الخلاف في ذلك وما نختاره منه

اختلف الناس في هذا الباب من مثبتي العموم ووجوب العلم بخبر الواحد والمنكرون لوجوب العمل به.

فقال كل من أنكر وجوب العمل بخبر الواحد أنه لا يجوز تخصص العموم[1] به، لأنه إذا قابله العموم، كانت حاله أضعف منها إذا انفرد ولا شيء يقابله. فإذا لم يجب العمل به إذا انفرد كان أبعد عن وجوب العمل به والعموم في مقابلة[2] موجبه. وهذا لعمري واجب على موضوعهم، وإنما يجب أن يدلوا أولاً على وجوب العلم به منفرداً، ثم ينظر في وجوب تخصص العموم. ونحن نذكر الأدلة على وجوب العمل به عند انتهائنا إلى الكلام في الأخبار إن شاء الله[3].

وأما المثبتون لوجوب العمل بكل واحد منهما إذا انفرد فقد اختلفوا في ذلك.

---

(١) القائلون بعدم حجية خبر الواحد هم أكثر المعتزلة وبعض أهل الظاهر على ما في الروضة لابن قدامة ص١٠١.
ونسبه الآمدي في الإحكام (٢/٤٥) للجبائي وجماعة من المتكلمين. ونسبه في شرح الكوكب المنير(٢/٣٦٥) لبعض المعتزلة وبعض الرافضة وبعض أهل الظاهر منهم ابن داود.
وأما الجبائي فلم ينسب له المنع مطلقاً بل اشترط للعمل به أن يرويه اثنان عن اثنين في جميع طبقات السند. وينظر أصحاب هذا الرأي في المعتمد (٢/٦٠٣) وشرح تنقيح الفصول (٣٥٧) والمسودة(٢٣٨) وإرشاد الفحول (٤٨) وفواتح الرحموت (٢/١٣١) وكشف الأسرار(٢/٣٧٠).

(٢) في المخطوط (مقابلته).

(٣) وهو في الجزء المفقود من الكتاب.

فقال فريق منهم لا يجوز تخصص العام بخبر الواحد بحال من الأحوال، واعتلوا لذلك بما نذكره عنهم من بعد(٤).

وقال الجمهور من مثبتي العمل به يجب تخصص العام به كيف تصرفت بالعام الحال إن كان عاماً قد دخله الخصوص باستثناء وغيره من الأدلة المنفصلة أو لم يدخله الخصوص.

وقال قوم يجوز ورود التَّعبد بذلك، ويجوز أن لا يرد، وما قام دليل على ورود ذلك.

وقال الفريق الأول: بل قد قام عليه دليل وأن الجماعة قد أجمعت على تخصص عمومات بأخبار آحاد.

وقال فريق آخر من جملة الفقهاء وغيرهم يجوز التعبد بذلك إلاّ أنه لم يرد، بل قد ورد المنع فيه، لأن الصحابة زعموا أنهم(٥) ردوا خبر فاطمة بنت قيس(٦) في أنه لا نفقة ولا سكنى للمبتوتة لأجل أنه تخصص لظاهر الكتاب(٧).

---

(٤) الذين منعوا التخصيص بأخبار الآحاد لعدم حجيتها تقدموا وأما هؤلاء فهم لا يقولون بالتخصيص بها مع قولهم بحجيتها.

ونسبه الزركشي في البحر المحيط (٣/٣٦٥) لبعض الحنابلة نقلاً عن أبي الخطاب. ولم أجده في التمهيد (٢/١٠٥) ولا في شرح الكوكب (٣/٣٦٢) وذكره الآمدي في الأحكام (٢/٣٢٢) ولم ينسبه لأحد. ونسبه ابن برهان في الوصول إلى الأصول (١/٢٦٠) إلى شرذمة من الفقهاء. وينظر في ذلك أيضاً إرشاد الفحول (١٥٧) والبرهان (١/٤٢٦) والمحصول (١/٣/١٣١) وشرح تنقيح الفصول (٢٠٦) والمنخول (١٧٤) ونهاية السول مع مناهج العقول (٢/١٢٠).

(٥) في المخطوط (زعموا ردوا).

(٦) هي فاطمة بنت قيس بن خالد القرشية الفهرية بكسر الفاء. أخت الضحاك، صحابية ذات عقل وكمال ومن المهاجرات الأول. استشارت النبي ﷺ فيمن خطبها. فأشار عليها أن تنكح أسامة بن زيد. اجتمع في بيتها أهل الشورى عند مقتل عمر رضي الله عنهم.

توفيت في خلافة معاوية.

لها ترجمة في الإصابة: ٨/٦٩ وسير أعلام النبلاء ٢/٣١٩.

(٧) حديث فاطمة بنت قيس ورد عمر أخرجه مسلم في باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها(٢/١١١٨) رقم(٤٦) بلفظ: حدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا =

وزعم عيسى بن أبان[8] أنه يجوز تخصص العام المتفق على تخصصه. والذي قام الدليل على/ تخصصه بكل وجه من استثناء متصل به، ٤١٦
وكلام[9] منفصل عنه، ودليل عقل وقياس شرع. قال لأنه حينئذ يصير بالتخصص مجملاً ومجازاً فيجوز لذلك إعمال خبر الواحد في تخصص أشياء أخر منه.

وقال قوم من أهل العراق أيضاً إنه يجوز تخصص العموم المخصوص بالأدلة لأنها تجعله مجازاً ولا يجوز تخصصه بخبر الواحد إذا خص باستثناء متصل، لأنه يصير الإسم معه إسماً لقدر ما بقي حقيقة، وليس هذه حاله إذا خص بالمنفصل. هذا جملة الخلاف في هذا الباب.

والذي نختاره من ذلك أنه لا حجة عندنا قاطعة على وجوب التعبد بالعمل بخبر الواحد وإن عارضه العموم ولا على وجوب العمل بجميع مقتضى

= نفقة، ثم أخذ الأسود كفاً من حصا فحصبه به فقال: ويلك تحدث بمثل هذا؟ قال عمر: لا نترك كتاب الله وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت، لها السكنى والنفقة.

قال الله عزَّ وجل: ﴿لا تخرجوهن من بيوتهن﴾.

ورواه أبوداود في باب نفقة المبتوتة (٢/٧١٥) رقم (٢٢٨٨).

والترمذي في أبواب الطلاق واللعان (٣/٤٧٥) رقم (١١٨٠).

والنسائي في الطلاق (٦/٢٠٩).

وابن ماجه في الطلاق (١/٥٦٥) رقم (٢٠٣٦).

والدارمي في الطلاق (٢/٨٧). والدارقطني في الطلاق والخلع (٤/٢٥). وأحمد (٦/٤١٥).

وقال الزركشي في المعتبر ص١٦٩: في صحة هذا الخبر عن عمر فيه نظر وإن رواه مسلم سأل أبو داود عنه الإمام أحمد فلم يصححه. وقال ابن أبي حاتم في العلل (١/٤٣٨) سئل عنه أبي فقال: هو ليس بمتصل.

انظر تخريجه في نصب الراية (٣/٢٧٣) وتحفة الطالب ص١٩٧.

(٨) سبقت ترجمته ص٦٦.

(٩) في المخطوط (وكلامه).

العموم وإن عارض بعضه خبر الواحد. بل الواجب الحكم بالتقابل، على ما بيناه من قبل[10].

فأما ما يفسد قول منكر مخصص العام بخبر الواحد لأجل تحريم العمل به، وإن انفرد بما نذكره من الأدلة من بعد على وجوب العمل بخبر الواحد إذا ورد على شروط وجوب العمل به.

فأما القائلون بوجوب العمل[11] والمنكرون لتخصص العام إذا قابله وجواز ورود التعبد بذلك، فلا حجة لهم على ذلك.

فيقال لهم: لم قلتم ذلك؟ فإن قالوا: لأجل أن خبر الواحد يقتضي غالب الظن والعموم يقتضي العلم والقطع على ثبوت الحكم فيما دخل تحته ولا يقابل ما يوجب العلم بما يقتضي غالب الظن.

---

(١٠) ذكر الباقلاني في هذه المسألة سبعة أقوال:

الأول: المنع مطلقاً وهم صنفان، فمنهم من يقول بعدم حجية خبر الواحد. ومنهم صنف يقول بالمنع مع القول بالحجية.

الثاني: قال به الجمهور ونسبه الآمدي في الاحكام (٢/٣٢٢) للأئمة الأربعة وهو الجواز مطلقاً.

الثالث: أنه يجوز عقلاً ولم يقم دليل على وروده ولا رده.

الرابع: يجوز عقلاً ولكن ورد دليل على رده.

الخامس: يجوز إذا سبق أن خص بقطعي وبه قال عيسى بن أبان.

السادس: لا يجوز تخصصه إذا سبق تخصيصه باستثناء أو مخصص متصل لأنه يكون حقيقة في الباقي ويجوز تخصصه بأخبار الآحاد إذا سبق أن خص بدليل منفصل لأنه يصير مجازاً في الباقي.

وهذا القول نسبه الآمدي للكرخي.

السابع: التوقف لحدوث التقابل وهو ما اختاره الباقلاني وينظر الأقوال في المسألة: ميزان الأصول (٣٢٢) والبرهان (١/٤٢٦) وشرح تنقيح الفصول (٢٠٧) والمعتمد (١/٢٧٥) والمحصول(١/٣/١٢٠) واللمع (١٩) والعدة (٢/٥٥٠) والمسودة (١١٩) وإرشاد الفحول (١٥٧) ونهاية السول مع مناهج العقول (٢/١٤٤) وفواتح الرحموت (١/٢٤٩) والتبصرة (١٣٣) والمستصفى (٢/١١٤) والمنخول (١٧٤) وأصول السرخسي (١/١٤٢) والوصول إلى الأصول (١/٢٦٠) و البحر المحيط (٣/٣٦٤) .

(١١) أي وجوب العمل بخبر الواحد.

يقال لهم: لم قلتم ذلك وأن مقتضى العموم ثابت معلوم غير مظنون. فلا تجدون في ذلك متعلقاً، لأن العموم لو ثبت لكان إنما يثبت بأمر يقتضي غلبة الظن دون العلم، بل القول به باطل لا يجوز أن يعلم، ولا أن يصادف الظن له وخبر الواحد أقوى منه لأنه ثابت بإجماع الصحابة وإن لم يكن كذلك، فليس الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد في الأصل بدون الطريق الذي يثبت به القول بالعموم، فهما سيّان.

ثم يقال لهم: اعلموا على أن ثبوت الحكم فيما دخل تحت العام ثابت معلوم إذا تجرد، فما الدليل على أنه معلوم أيضاً وإن عارضه خبر الواحد مع تجويز الكل لكون الخبر صدقاً. ولو وقطع على أنه عام مع الخبر لقطع على أن الخبر كذب باطل، وذلك محال فوجب اختلاف حال اللفظ في العلم بموجبه مع تجرده ومع مقابلة الخبر لبعضه، وسقط ما قالوه/. ٤١٧

ثم يقال لهم: فيجب لنفس اعتلالكم هذا منع إعمال خبر الواحد في ابتداء الفرائض وإشغال الذمم المعلوم سقوطها وبراءتها بالعقل، لأن حكم العقل معلوم، وصحة الخبر مظنون. فإن راموا فصلاً نقضوا اعتلالهم، وإن مروا على ذلك تركوا مذهبهم، ولا محيص من ذلك(١٢).

ثم يقال لهم: ليس وجوب العمل بخبر الواحد مظنون، بل هو معلوم بدليل قاطع من قرآن وإجماع الصحابة على ما نبينه في باب القول في الأخبار، وإنما المظنون صدق الراوي، وليس علينا في العلم بصدقه تكليف. كما أنه ليس الحكم بالشهادة مع ظاهر العدالة مظنون، بل مقطوع به ومعلوم. وإنما المظنون صدق الشهود، وليس على الحاكم في ذلك تكليف. وإذا كان ذلك

---

(١٢) ولهذا فإن قاعدة اليقين لا يزول بالظن غير مطردة فجماهير أهل العلم يرفعون البراءة الأصلية وهي يقينية بأخبار الآحاد وهي على رأي معظمهم ظنية. ويشهد لذلك أيضاً ما ذكره الباقلاني من فروع فقهية ألزمهم بها.

صار وجوب العمل بخبر الواحد وإن قابله العموم معلوم، كما أن العمل بما بقي تحت اللفظ معلوم.

فإن قالوا: إنما يعلم وجوب العمل بخبر الواحد إذا لم يقابل موجبه العموم، قيل كذلك. فإنما يعلم وجوب العمل بحكم العام إذا لم يقابل بعضه الخبر الخاص، ولا جواب عن ذلك.

فصل: فإن قال قائل: فما تقولون أنتم في العلم بثبوت حكم العقل من وقف أو تحليل أو تحريم على قول من ذهب إلى ذلك مع ورود الخبر بالنقل عنه.

فإننا نقول: إن بقاء حكم العقل مع ورود الخبر مظنون، كما أن صدق الخبر مظنون. فلو تيقنا بقاء حكم العقل لقطعنا على بطلان الخبر، ولا سبيل إلى ذلك. وكذلك القول في ارتفاع يقيننا لطهارة الماء مع خبر من يجوز صدقه عن نجاسته بعد علمنا بطهارته قبل الخبر. وعدم علمنا ببقاء حكم العدة على المعتدة مع إخبارها لنا بانقضاء عدتها وتجويزنا لصدقها في الخبر، وأمثال ذلك مما يكثر تتبعه.

ولأن مما يزول به حكم اليقين مع وجود المظنون، وتحريم أكل ما يعلم يقيناً أنه ذكي إذا اختلط بميتة وأشكل، وتحريم نكاح الأجنبية المنتفي تحريم[١٣] نكاحها إذا اختلطت بذات محرم وأشكل[١٤] الأمر. وزوال تحليل الاستمتاع بالزوجات إذا وقع الطلاق على واحدة منهن والتبست الحال فيمن هي منهن، وأمثال ذلك مما يترك اليقين فيه ويزول عنه بحكم الظن على أنه يمكن أن يقال في هذا أيضاً أن تحليل ذلك كان متيقناً قبل[١٥] الاختلاط
والإلتباس. فإذا اختلط لم يكن متيقناً، بل متيقن تحريمه/. ٤١٨

(١٣) في المخطوط (تحديد) بد تحريم.
(١٤) في المخطوط (واسكر).
(١٥) في المخطوط (بل) بدل قبل.

وجواب هذا أننا نعلم قطعاً أنه كان في ذلك ما ليس بحرام. فلما اختلط زال حكمه بالالتباس.

واستدل -أيضاً- من منع تخصص العام[16] بخبر الواحد بأنه لو جاز ذلك لجاز نسخه أو نسخ بعضه بخبر الواحد.

وجواز هذا من وجهين:

أحدهما: أنه لا فصل بين جواز الأمرين من جهة العقل والمعنى واللغة، لأننا لا نتيقن بقاء الحكم إذا ورد خبر الواحد الذي يجوز أن يكون صدقاً برفعه، فهما سيَّان غير أن الإجماع منع من النسخ به فمنعناه، ولا إجماع ولا غيره من الأدلة في منع التخصص به فبقي على جوازه.

والجواب الآخر أن النسخ منافاة ورفع لحكم قد تيقن ثبوته، والتخصص بيان ما لم يثبت حكمه، فافترق الأمران.

وقد زعم قوم أن جواز تخصص العام بخبر الواحد صحيح لما ذكرناه من جهة العقل غير أن السمع قد ورد بمنعه، لأن الصحابة ردت خبر فاطمة بنت قيس في أنه لا سكنى ولا نفقة للمبتوتة، لأنها قالت: لم يجعل لي رسول الله ﷺ سكنى ولا نفقة. فقال عمر رضوان الله عليه: «لا ندع كتاب ربنا بقول امرأة لعلها نسيت أو شبِّه لها». وفي خبر آخر: «لا يدرى أصدقت أم كذبت»[17]. يعني بكتاب الله قوله تعالى: ﴿**أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم**﴾[18] وذلك عام في كل مطلقة مبتوتة وغير مبتوتة وخبرها يمنع من

---

(16) في المخطوط (العلم).

(17) أثر عمر تقدم الكلام عليه بلفظ «أحفظت أم نسيت» أما لفظ «أصدقت أم كذبت» قال الزركشي في المعتبر ص169: رواه الحارثي في مسنده بلفظ «لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري صدقت أم كذبت، المطلقة ثلاثاً لها السكنى والنفقة».
ثم نقل عن صاحب التنقيح أنه قال في هذا الأثر: وهذا إسناد مظلم إلى أبي حنيفة، وأحمد بن محمد بن سعيد هو ابن عقدة، وهو مجمع الغرائب والمناكير وينظر في ذلك العقود والجواهر للزبيري(1/171).

(18) الطلاق: (6).

ذلك وقصر السكنى والنفقة على الرجعية. وهذا ليس بدليل لأنه يمكن أن يكون رضي الله عنه إنما رد خبرها لما علل به من قوله: «لا يدري أصدقت أم كذبت» ولعلها نسيت أو شُبِّه لها. وهذا ينبئ عن اعتقاده فيها أنها ليست من أهل العدالة، لقوله: «لا ندري أصدقت أم كذبت» ثم نقل مثل ذلك في خبر كل واحد، وعلى أنها ليست من الضبط والذكر بحيث يجب العمل بخبرها، ولذلك ذكر النسيان وأنه شبه لها. وهذا لا يوجب[١٩] رد من ليست هذه صفته فسقط ما قالوه.

وقد ادعى مخالفوهم إجماع الصحابة[٢٠] على أنهم كانوا يرون تخصص العام بأخبار الآحاد. وذلك أنهم خصوا قوله تعالى: ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾[٢١] بعد ذكر ذوات المحارم بخبر أبي هريرة[٢٢] عن النبي ﷺ من «نهيه أن تنكح المرأة على عمتها أو خالتها»[٢٣].

وخصوا قوله تعالى: ﴿فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره﴾[٢٤].
٤١٩ وإطلاق اللفظ يقتضي/ تحليلها دخل بها الثاني أو لم يدخل، فخصوا ذلك برواية من روى لهم قوله عليه السلام: «حتى تذوق عسيلتها»[٢٥]

---

(١٩) في المخطوط (يجب).

(٢٠) بدأ المصنف بذكر أدلة الجمهور.

(٢١) النساء: (٢٤).

(٢٢) هو عبدالرحمن بن صخر الدوسي. اختلف في اسمه واسم أبيه كناه الرسول ﷺ بأبي هريرة لحمله هرة في كمه، فاشتهر بذلك. أسلم عام خيبر وشهدها وما بعدها. توفي بالعقيق سنة٥٧هـ وقيل غيرها» كان أكثر الصحابة رواية للحديث مع الضبط مع تأخر إسلامه بفضل دعاء الرسول له بالحفظ. له ترجمة في الإصابة (١٩٩/٧) والاستيعاب (١٧٦٨/٤) وأسد الغابة (٣٠٦/٦) وتذكرة الحفاظ (٣٢/١).

(٢٣) تقدم تخريجه في ص٣٦ من هذا المجلد.

(٢٤) البقرة: (٢٣٠).

(٢٥) الحديث ورد في قصة تميمة بنت وهب كانت تحت رفاعة القرظي فبت طلاقها، فتزوجت عبدالرحمن بن الزبير فلم يستطع أن يمسها فجاءت للرسول ﷺ قائلة والله ما معه إلاّ مثل هدبة الثوب وتريد الرجوع لرفاعة فقال لها ﷺ: «لا، حتى يذوق عسيلتك وتذوقي عسيلته». =

وخصوا - أيضاً - قوله: (يوصيكم الله في أولادكم)[٢٦] وجميع آي المواريث برواية أبي هريرة: «لا يرث القاتل ولا العبد ولا أهل ملتين»[٢٧] وخصوا قوله تعالى: ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين﴾[٢٨] وقال بعضهم وقد خصوا قوله: ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾[٢٩] بما روي عنه من أمره عليه السلام بإعادة الوضوء والصلاة من القهقهة فيها[٣٠].

= أخرجه البخاري في الشهادات رقم (٢٦٣٩) وفي الطلاق (٥٢٦٠، ٥٢٦١، ٥٢٦٥، ٥٣١٧) وفي اللباس رقم (٥٧٩٢، ٥٨٢٥) وفي الأدب رقم (٦٠٨٤)

ومسلم في النكاح (١٠٥٥/٢).

ومالك في الموطأ في النكاح (٦٦/٢) من تنوير الحوالك والبيهقي في الكبرى (١٨٦/٧)

انظر تخريجه في تخريج أحاديث المدونة (٩٨٧/٣) وتحفة المحتاج (٣٧٢/٢).

(٢٦) النساء: (١١).

(٢٧) تقدم تخريج عدم توريث القاتل والعبد في ص٣٦ من هذا الكتاب. أما عدم توارث أهل الملتين فمتفق عليه بلفظ: «لا يرث المسلم الكافر ولا يرث الكافر المسلم».

أخرجه البخاري في المغازي رقم (٤٢٨٣) وفي الفرائض رقم (٦٧٦٤)

ومسلم في الفرائض (١٢٣٣/٣).

وأبوداود في الفرائض (٣٢٦/٣) برقم ٢٩٠٩.

والترمذي في الفرائض (٤٢٣/٣) رقم (٢١٠٧) وقال حسن صحيح

وابن ماجة في الفرائض (٩١١/٢) رقم (٢٧٢٩، ٢٧٣٠)

والدارمي في الفرائض (٣٧١/٢) والطبراني في الكبير (٣٩١، ٤١٢)

وأحمد في المسند (٢٠١/٥، ٢٠٢، ٢٠٩).

ومالك في الموطأ (٥١٩/٢).

وبلفظ «أهل ملتين» أخرجه الترمذي رقم (٢١٠٩) وأبوداود (٢٩١١) وابن ماجة وأحمد (١٧٨/٢) والدارقطني (٧٣/٤) وتاريخ بغداد (٢٩٠/٥) وانظر تخريجه في تحفة الطالب ص٣١٩، والمعتبر ص١٦٩ وتحفة المحتاج ص٣٢٤.

(٢٨) البقرة: (١٨٠).

(٢٩) محمد: (٣٣)

(٣٠) خبر القهقهة أخرجه الدارقطني في قصة ضحك مصلٍ لتردي أعمى في بئر في الطهارة(١٦٣/١). ورواه البيهقي في الكبرى (١٤٦/١) قال الشافعي: «لم نقبله لأنه مرسل» أرسله أبو العالية الرياحي حتى قال الشافعي: «حديث أبي العالية الرياحي في القهقهة رياح» ورواه عبدالرزاق في مصنفه، والطبراني على ما في نصب الراية (١٥٠/١).

فهؤلاء يدعون إجماع الصحابة على تخصص العمومات بأخبار الآحاد على كسر دعوى المنع لذلك.

وعن هذا الذي قاله هؤلاء أجوبة:

أحدها: إن جميع هذه الأخبار التي خصوا بها أخبار قد قامت بها الحجة عند الصحابة وعلمت صحتها وثبوتها، فلذلك خصت العمومات بها. وقد بسطنا الجواب عن كل خبر في الكتاب الكبير[٣١] بما يغني الناظر فيه.

ويقال لمن تعلق بهذا أيضاً. فما أنكرتم من تجويز النسخ بأخبار الآحاد، لأنهم قد قبلوا خبر الواحد في التحول عن القبلة لما روي لأهل قباء.

فإن قالوا: كان خبراً قد قامت به الحجة عندهم.

قيل لهم: مثل ذلك فيما خصوا به العام.

فصل: فأما قول من قال إني لا أخص العام بخبر الواحد إلاّ أن يكون مما قد أجمع على تخصصه[٣٢]، ومما دخله التخصص، فإنه قول لا وجه له، لأننا قد بيَّنا أنه لا يتيقن ثبوت حكم العام مع معارضة الخبر لبعض موجبه.

وعمدتهم في ذلك إنه إذا تجرد عما يخصه يبقى عمومه وثبوت[٣٣] خبر الواحد مظنون. وقد أفسدنا هذه الطريقة بغير وجه، فعلم أنه لا فرق بين تخصصه لعام دل الدليل على تخصصه. وعام ليست هذه سبيله، ولا وجه لتعلقهم في ذلك، بأنه لو كان الخبر الخاص ورد على وجه البيان من الرسول عليه السلام لوجب أن تذكره الأمة وأن تنقله نقلاً يقوم به الحجة. وإذا لم ينقل كذلك صار وارداً على وجه النسخ. والنسخ لا يصح بأخبار الآحاد، لأنه

(٣١) الكتاب الكبير هو التقريب والإرشاد الكبير. وقد سبق أن أحال عليه في عدة مواضع، مما يدل على أنه ألفه قبل هذا الكتاب.

(٣٢) بدأ المصنف بيان ما تمسك به عيسى بن أبان ثم شرع في إبطال ما تمسك به.

(٣٣) في المخطوط (وحبون).

قد يصح أن يتعبد ببيان خصوصه للآحاد. وأن لا ينقل اقتران بيانه له أو وقوعه متراخياً(٣٤). فدعواهم لما قالوه لا حجة عليها.

ويقال لهم: ولو كان الخبر المخصص ورد منه على وجه النسخ لبعض
العام لوجب بيانه لذلك وأن يلقيه إلقاء يعلم به كونه ناسخاً. وإذا لم ينقل/ ٤٢٠
على هذا الوجه وجب الحكم على أنه ورد مخصصاً غير ناقل على وجه
النسخ. وهذا يسقط ما قالوه. وهما جواب من قال إنني لا أسلط خبر الواحد
المظنون صحته على عموم لم يدخله التخصص بدليل مقطوع به، لأجل أنني
أزول عن حكم عموم متيقن بخبر واحد مظنون صدقه، لأنه لو تيقن ثبوت
العموم مع خبر الواحد لتيقن كون الخبر باطلاً. وفي الاتفاق على تجويز
صحته ما يوجب الزوال عن حكم تيقن العموم. وهذه جملة كافية في هذا
الباب(٣٥).

---

(٣٤) في المخطوط (متواخيا).

(٣٥) لم يستوف الباقلاني الكلام على جميع الأقوال في المسألة فترك قول الكرخي وترك أيضاً قوله بدون احتجاج لهما مع أنه ختم المسألة بما يشعر بعدم وجود سقط والذي ذكره المصنفون من أتباعه كابن برهان وغيره توجيهاً لرأي الباقلاني أنه اجتمع في العام قوة وضعف فالقوة من جهة طريق ثبوته والضعف من جهة دلالته لأن دلالة العام على أفراده ظنية. واجتمع في المخصص قوة وضعف، فأما القوة فمن جهة دلالته على أفراده، فدلالة الخاص على أفراده أقوى من دلالة العام على أفراده، وأما الضعف فمن جهة ثبوته لأن طريق ثبوته ظنية.

وإذا اجتمع في كل واحد منهما قوة وضعف تقابلا فلا يدرى أيهما أحق بالترجيح، ويلزم على ذلك التوقف.

باب
الكلام في تخصص العموم بالقياس والخلاف فيه

اختلف الناس في ذلك:

فمن قال: إن اللفظ محتمل للعموم والخصوص قال أتبين بالقياس أحد محتمليه. وليس ذلك من تخصصه العام في شيء لإنكاره القول بالعموم.

واختلف القائلون بالعموم في ذلك في الأصل على وجهين. فقال كل من قال بالعموم وأبطل القياس في الأحكام إنه لا يجوز تخصصه العام، لأنه ليس بدليل لو انفرد عن العام، فكيف به إذا قابله ومنع إعماله(١).

وقال مثبتو القياس في ذلك قولين(٢):

(١) القائلون بعدم حجية القياس ينبغي أن يخرجوا من دائرة النزاع. لأن من لم يقل بحجية القياس لو انفرد فهو لا يقول بتخصيصه للعام من باب أولى وينحصر النزاع بين القائلين بحجية القياس.

(٢) بل ذكر أقوالاً عن المثبتين وليس قولين. والأقوال في هذه المسألة تقريباً هي نفس الأقوال في تخصيص العام بخبر الواحد، إلاّ أن طائفة ممن يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا تجوز ذلك في القياس لأن الظن الموجود في القياس أقل من الظن الموجود في خبر الواحد. كما أن الأصل في القياس أن لا يصادم النص ولا عبرة به مع وجود النص. ولهذا نشأ عندنا قول جديد في المسألة وهو جواز التخصيص بالقياس القوي كالجلي وما نص على علته وأجمع عليها. دون ما كان ضعيفاً كالقياس الذي علته مستنبطة أو لم تتوفر فيه شروط القياس كاملة. واستوعب المصنف الأقوال في المسألة.

وينظر ما يتعلق بالمسألة في، نزهة الخاطر العاطر مع الروضة (١٦٩/٢) والعدة (٥٥٩/٢) وشرح تنقيح الفصول (٢٠٢) وإرشاد الفحول (١٥٩) واللمع (٢١) وأصول السرخسي (١٤٢/١) وفواتح الرحموت (٣٥٧/١) وجمع الجوامع مع البناني (٢٩/٢)، والمستصفى (١٢٢/٢) والإحكام للآمدي (٢٣٧/٢) والمحصول (١٤٨/٣/١) والمنخول (١٧٥) والبرهان (٤٢٨/١) ونهاية السول مع مناهج العقول (١٥١/٢) والتبصرة (١٣٧) والمسودة (١٢٠) والبحر المحيط (٣٦٩/٣) والوصول إلى الأصول لابن برهان (٢٦٦/١) وميزان الأصول (٣٢٠) والتمهيد لأبي الخطاب(١٢٠/٢).

فقال فريق منهم لا يخص العموم بالقياس كيف تصرفت به الحال، لأنه دليل إذا انفرد عن مقابلة العموم لموجبه، وليس بدليل إذا قابله العموم، وعليه فريق من الفقهاء من أهل المذاهب المختلفة. وبه قال شيخنا أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه وطبقة من المتكلمين منهم الجبائي وابنه. وحكي رجوع ابنه عن ذلك إلى القول بأنه يخصه.

وقال الجمهور من أصحاب مالك وأبي حنيفة والشافعي إنه يجب تخصصه بالقياس جليِّه وخفيِّه، وكيف تصرفت الحال به. وبه قال شيخنا أبوالحسن ر ضي الله عنه.

وقال فريق من أصحاب الشافعي يجب تخصصه بجلي القياس دون خفيه.

وقال عيسى بن أبان ومن ذهب مذهبه أنه يجب تخصص العموم بالقياس إذا ثبت تخصصه بدليل يوجب العلم، وإن لم يكن مما دخله التخصص بدليل قاطع لم يجز إعمال القياس في تخصصه.

ومن أهل العراق من يفرق بين وجوب تخصصه إذا خص بدليل منفصل أو باستثناء متصل فيوجب تخصصه به إذا كان مخصوصاً بدليل منفصل، ولا يجيز ذلك إذا كان مخصوصاً باستثناء ولفظ متصل، لأن ذلك يجعل الاسم اسماً لما بقي حقيقة وبمثابة المطلق في كونه مستغرقاً للجنس(٣).

٤٢١ والذي نختاره في هذا الباب/ القول بوجوب تقابل القياس والعموم لو ثبت في قدر ما تعارضا فيه والرجوع في تعرف حكم ذلك إلى شيء سواهما. وأنه ليس في العقل، ولا في الشرع دليل قاطع على وجوب ترك العموم بالقياس، وترك القياس للعموم فالأمر في ذلك والذي قلناه

(٣) هذا القول نسبه الرازي في المحصول (١٤٨/٣/١) للكرخي وكذلك الزركشي في البحر المحيط (٣٧١/٣) وغيرهما.

في تقابل العموم والخبر الخاص في قدر ما تعارضا فيه.

فإن قائل قائل: قبل الكلام على المخالفين في هذا الباب قولكم بتقابل العموم والقياس خارج عن الإجماع لأنه لا أحد ممن يقول بالعموم وإثبات القياس في الأحكام يقول بمقابلتهما.

يقال له: ليس الأمر على ما توهمته ولا إجماع في ذلك من الأمة، ولا من القائلين بفرض القياس في الأحكام ووجوب[٤] العمل بالعام.

ولأن القائلين بمقابلة الخبر الخاص للعام في قدر ما يتناوله الخاص من أصحاب أبي حنيفة وأهل الظاهر يقولون بترك تخصص العام بالخبر المتواتر وبالآية من القرآن، التي هي نص في التخصص للعلة التي ذكرناها في وجوب تقابل الخبر والعام. ويجب أن يكونوا أقوى بذلك في تقابل القياس والعموم. ومع هذا فقد علمنا أن كثيراً من الفقهاء يقولون بوجوب تقديم العمل بموجب القياس على العمل بموجب خبر الواحد، ويرى أنه أقوى من الخبر[٥].

ومنهم من يقول: بل يجب تقديم العمل بموجب الخبر وترك موجب القياس لأجله.

وإذا منع هؤلاء تخصص العموم بالخبر، وهو مقدم على القياس فبأن يقولوا بتقابل العموم والقياس أولى. ومع هذا فلو ثبت إجماع القائلين بوجوب القياس في الأحكام على أنه لا بدَّ من تقديم العموم على القياس أو تخصصه بالقياس لم يكن هذا الاجماع من القائلين بالعموم والقياس حجة،

---

(٤) (ووجوب) مكررة في المخطوط.

(٥) لا أعلم أحداً يقول بأن العمل بالقياس أولى مطلقاً من العمل بخبر الواحد. بل قد يكون أقوى في بعض الصور مثل كون الظن الثابت بالقياس في عدم جواز بيع الأرز بالأرز متفاضلاً قياساً على البر أقوى من الظن الحاصل من عموم قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع﴾ المفيد لحل بيعه متفاضلاً. وفي الأعم الأغلب الظن الحاصل بخبر الواحد أقوى من الظن الحاصل من القياس.

لأنه ليس بإجماع من الأمة. وإنما هو إجماع هذا الفريق منهم المصيبون في القول بوجوب القياس في الأحكام. وصوابهم في ذلك لا يدل على أنهم يصيبون في أنه لا بدَّ من ترك العموم للقياس أو ترك القياس للعموم، لأنهم إذا لم يكونوا جميع الأمة لم يكن إجماعهم حجة لما نذكره من بعد، فبطل التعلق بخروج هذا القول عن الإجماع(٦).

فإن قال قائل: فما الدليل على تعارض العموم والقياس فيما تقابلا فيه(٧).

قيل له: الذي يدل على ذلك علمنا بأن العموم لو انفرد عن القياس لوجب/ إمضاؤه في قدر ما تناوله القياس وغيره مما يلحقه الاسم. وأن ٤٢٢
القياس لو انفرد عن مقابلة العموم، لموجبه لوجب العمل به فيما تناوله، ووجب إذا اجتمعا جميعاً تقابلهما والرجوع في تعرف حكم ما تناولاه إلى شيء غيرهما، وليس لأحد أن يقول: بل اطرح القياس للعموم، لأن دليله أقوى، لأن ذلك بعكس ما يجب، لأن دليل القياس أقوى مما ثبت به القول بالعموم، لأنه ثابت بإجماع الصحابة عندنا جميعاً. وليس العموم على قول أكثر مثبتي القياس ثابتاً بإجماع الصحابة، بل في القائلين بالقياس من يبطل العموم في الأحكام. فلا شك في أن ما ثبت به وجوب العلم بالقياس أقوى مما ثبت به القول بالعموم.

وكذلك فليس لأحدٍ أن يقول: إذا كان ما ثبت به القياس إجماع الصحابة، وهو أقوى مما ثبت به العموم وجب اطراح العموم لأجل القياس، لأن الصحابة لم تجمع على ثبوت العمل بغير القياس الذي يوجب مستعمله اطراح العموم به. وإنما أجمعوا على وجوب العمل بجملة القياس لا بغير واحد منه يُقصد به ترك العموم لأجله.

---

(٦) ثبوت الاجماع على عدم تقابل العموم مع القياس وتعارضهما يتعذر نقله مع ما نقل من الأقوال في المسألة.

(٧) بدأ المصنف بذكر أدلة قوله الذي اختاره وهو تقابل القياس والعام وهذا يقتضي التوقف حتى يظهر دليل من الخارج على رجحان أحدهما أو غيرهما.

بل في القائلين بالعموم من يقول: ما عمل الصحابة قط بقياس يقابل العموم موجبه، بل كانت تترك القياس للعام، وتعمل به إذا لم يكن الظاهر في مقابلته، وإذا كان ذلك كذلك تكافأت هذه الدعاوي ووجب القول بتعارض العموم والقياس فيما تقابلا فيه[٨].

ويدل على ذلك أيضاً أن حجة العقل لا توجب تقديم أحدهما على الآخر مع العلم بأن كل واحد منهما حجة في العمل إذا انفرد، وليس في السمع - أيضاً - ما يوجب ترك أحدهما للآخر ولا فيه إجماع، لعلمنا بوقوع الخلاف في ذلك فممن[٩] تقدم يُقدم العموم ومن أخَّر يطرح العام لوضع القياس. فإذا تقاومت الأقاويل وجب التعارض بينهما[١٠] لا محالة.

ومما يدل على وجوب تعارضهما أننا إذا أفسدنا قول من قدم القياس على العموم وقول من قدم العموم على القياس واطرحه لأجله لم يكن بعد ذلك إلاّ القول بالتعارض بينهما من حيث لم يسع العمل بأحدهما واطراح الآخر، وذلك ظاهر في وجوب ما قلناه. ويجب أن يكون هذا الذي ذكرناه من تقابل العموم والقياس فيما تناولاه وبطلان تقديم أحدهما على الآخر دليلاً قاطعاً على أنه لا يجوز/ أن تكون الأمة مجمعة على إبطال التقابل بينهما، لأن ٤٢٣
إبطال ذلك خطأ مقطوع به لما بيناه في تقاومهما[١١]. ولا يجوز أن يخرج هذا

---

(٨) ما توصل إليه الباقلاني من القول بالتقابل بين العام والقياس الذي أداه إلى القول بالتوقف أو تساقطهما والبحث عن غيرهما نتيجة لا يقر عليها. وذلك أن مدار الشريعة الإسلامية على العمل بغلبة الظن. وتحصل غلبة الظن بأدنى مرجح من قرينة أو دليل، وما دام أن العام اجتمع فيه ظن وقطع. فالظن من جهة دلالته والقطع من جهة ثبوته والظنون الحاصلة من اللفظ العام متفاوتة. وكذلك فإن القياس اجتمع فيه قطع وظن فالقطع من جهة تناوله لما تحته والظن من جهة حجيته. وعلى المجتهد عقد مقارنة بين الإثنين فإذا وجد أدنى مرجح لم يجز له التوقف وتعطيل النص. ويبعد أن لا يجد المجتهد ما يرجح به أحدهما على الآخر.

(٩) في المخطوط (ممن يتقدم).

(١٠) ضمير المثنى راجع للعام والقياس.

(١١) لا يلزم على القول بالتقابل التوقف، لأن التوقف فيه محذور، وهو تعطيل العمل بالنص. ولذا على المجتهد الترجيح لكي لا يعطل النص. لأن النصوص ما نزلت إلاّ ليعمل بها.

الحق الواجب عن قول الأمة، وأن لا يكون فيها قائم به وذاهب إليه.

وكذلك فإنه يجب أن يقال ما نعلم أن هذين الفريقين في الأمة، من قال أخص الظاهر بالقياس. وفي منع ذلك قد أجمعوا على تحريم القول بالمقابلة، كما لا يعلم بإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة أن يحرِّمون الذهاب إلى القول الآخر، وإنما يجب أن يعلم هذا وأمثاله من دين الأمة بتوقيفهم عليه، ولا توقيف عنهم في ذلك.

باب
الكلام على موجبي تقديم القياس على العموم في قدر ما يتناوله

فيقال للقائلين بذلك لم قلتم هذا؟

فإن قالوا: لأجل أن القياس معنى لا يصح نقله والتجوز به، ولا يمكن تخصصه، وهو أقوى من النص. لأن النص يجوز نقله والتجوز به واستعماله في غير عين ما وضع له، والقياس لا يمكن ذلك فيه. وإذا وجب تخصص العموم بالنص كان تخصصه بالقياس أولى(١).

يقال: أول ما في هذا أننا لا نسلم لكم وجوب تخصص العام بالنصوص على سقوط الحكم في بعض ما تناوله، بل يوجب تقابل النص العام في قدر ما تناولاه، على ما بيناه من قبل، فبطل ما بنيتم عليه من أصله.

ثم يقال لهم: الأمر في هذا بعكس ما قلتم لأن الاحتمال وجواز الغلط في القياس أكثر منه في العموم، بل لا غلط ولا شبهة عند مثبتي العموم في استغراق إطلاقه لجميع من يلحقه الإسم، وفي القياس شُبه كثيرة تعرض، والعموم عَرِيٌ سالم من جميعها.

فمنها: أن القياس قد يكون منتزعاً من خبر واحد يجوز عليه الغلط والسهو والتحريف، فيكون منتزعاً من أصل باطل.

---

(١) لا أحد يقول بأن القياس أولى من النص مطلقاً بسبب إمكانية كون المراد بالنص معنى مجازي ولا يقع ذلك في القياس، فإذا كان هذا الاحتمال وارداً في العام فالمعنى المجازي تحدده القرينة الموجودة فلا إشكال. ثم القياس يعتريه الضعف من جوانب عدة ذكرها الباقلاني في الرد عليهم.

ومنها: أنه إن القيَّاس ربما قاس، وما استكمل صفة الاجتهاد في المسألة، وهو يظن استكماله لذلك.

ومنها: إنه قد يقصر المجتهد ويلحقه الفتور والونى[٢] فيكون اجتهاده باطلاً، والحكم به باطل.

ومنها: إنه لا يأمن وإن اجتهد وقاس أن يكون قد أخطأ ووضع الاجتهاد في غير حقه على قول من يقول إن الحق في واحد.

ومنها: إنه ربما استدل على العلة المنتزعة بما ليس بدليل.

ومنها: إنه ربما ظنَّ شَبَه الفرع بالأصل في علته وإن لم يكن مشبهاً فيلحقه به لظنه تساويهما في العلة. والعموم سالم من ذلك كله فيجب تقديم العمل بموجبه على العمل بموجب القياس.

واستدلوا أيضاً على وجوب تقديم العمل بالقياس بأنهم إذا فعلوا ذلك وخصوا به العام كانوا مستعملين الدليلين، لأن العام مستعمل فيما بقي (مما عدا)[٣] الذي أخرجه القياس، وإذا لم/ يخص به اطرحنا القياس. وذلك ٤٢٤
غير سائغ.

يقال لهم: هذا توهم منكم لأنكم لا تقدرون على استعمال العام على موجبه في الاستغراق مع إعمال القياس في إخراج بعضه عن الحكم، وإنما تستعملونه مخصوصاً في قدر ما بقي، فقد تركتم القضاء بموجب العموم لموضع القياس. فبطل لذلك ما قلتم.

فصل: ذكر علل الموجبين للعمل بالعموم دون القياس

وقد اعتمد هؤلاء لصحة قولهم بأمور:[٤]

---

(٢) الونى: الضعف و الفتور والكلال والإعياء. ومنه قوله تعالى ﴿ولا تنيا في ذكري﴾ انظر المصباح المنير ص٦٧٣، ومختار الصحاح ص٧٣٧.

(٣) هكذا في المخطوط. ولو وضع بدلها (بعد) لكان أوضح.

(٤) ينظر حجج المانعين للتخصيص بالقياس. جمع الجوامع مع حاشية البناني (٢/٣٠) والمحصول (١/٣/١٤٨) وأصول السرخسي (١/١٤١) وكشف الأسرار (١/٢٩٤) والإحكام للآمدي =

منها: أن قالوا يدل على ذلك أن القياس بإجماع مثبتيه فرع للعمومات والنصوص وأنه لا بدَّ له من أصل ينتزع منه المعنى ويحمل عليه الفرع. فلو جوزنا تخصص العموم به لاعترضنا بالفرع على أصله وما به يثبت، لأنه لا عموم من كتاب ولا سنة إلاّ ويصح أن يكون أصلاً للقياس، ولا يصح أن يعرض عليه تفرعه.

قالوا: ولهذه العلة بعينها امتنع الناس من النسخ به، لأنه إنما يثبت بأصل هو النص والعموم. فإذا نسخ به صار رافعاً لأصله، وذلك فاسد.

فيقال لهم: ما قلتموه باطل من وجوه:

أحدها: إننا إذا قلنا بتخصص العام بالقياس على ما قاله القوم. فمعنى ذلك أننا إنما نخص العام بحكم أصل آخر غير المخصوص قد علمنا المراد به، لأن الله سبحانه إذا أمرنا بالقياس، وعللنا بعض الأصول بعلة توجب إخراج بعض ما في عام آخر غير المعتل المنتزع منه. فإنما خصصنا العام بالأصل المعتل وعرفنا أنه مخصص له وكان الله سبحانه هو المخصص له بحكم ذلك الأصل، وعرفنا نحن أنه مخصص له بالاعتبار والانتزاع لم نكن نحن الواضعين بحكم ما أوجب تخصص العام، بل الله سبحانه الحاكم بتخصصه. ولهذا نقول جميعاً - أيضاً أننا لا نضع الأحكام وإن قسنا، وأن الأحكام التي نثبتها بطريق القياس فالله سبحانه الواضع لها. وإنما نعلم وضعه لها بالنظر والاعتبار. فبطل ما قلتم وسقط قولكم أننا نعرض على الأصل بفرعه، لأن ما يخص به العام حكم أصل آخر، وليس أحد الأصلين فرع لصاحبه.

والوجه الآخر: إننا لو كنا نعرض بنقيض القياس على الأصل العام

= (٣٣٧/٢) وتيسير التحرير(٣٢٢/١) وشرح تنقيح الفصول (٢٠٣) والمستصفى (١٢٢/٢) والبرهان (٤٢٨/١) وفواتح الرحموت (٣٥٨/١) والتبصرة (١٣٨) واللمع (٢١) وإرشاد الفحول (١٥٩).

فنخصه به لم نكن معرضين به على أصله، وإنما نعرض به على المخصوص، وليس أصله المخصوص. وهذا نحو اعتراضنا بقياس الأرز على البر على تخصص قوله تعالى: ﴿أحل الله البيع﴾[٥] فيحرم به بعض البيع، وليس هو تخصص لقوله عليه السلام: «البر بالبر مثلاً بمثل وكيلاً بكيل»[٦]. بل هما أصلان ليس أحدهما فرع لصاحبه، وليس يجب إذا قلنا القياس فرع للنص
و العموم أن يكون فرعاً لكل/ نص وعموم في الكتاب والسنة، وإنما نعني ٤٢٥
بذلك إنه فرع لبعض ذلك، فسقط ما قلتم[٧].

فإن قالوا: فأجيزوا لأجل ما قلتم النسخ بالقياس.

قيل لهم: القوم يجيبون عن ذلك بأجوبة.

منها: إن ذلك لا يحيله العقل وإن نسخ أصل بالقياس على حكم أصل آخر بمنزلة التخصص للأصل بحكم أصل آخر غير أن الإجماع منع من ذلك. وقولهم إن ذلك لم يوجد ولا يوجد قياس بشروط الصحة يقتضي نسخ حكم بعض الأصول.

والجواب الآخر: إن النسخ بالقياس لا يجوز، لأنه رفع حكم مستقر.

---

(٥) البقرة: (٢٧٥).

(٦) ورد في حديث عبادة بن الصامت وفيه «مثلاً بمثل سواء بسواء» أخرجه مسلم في باب الصرف في كتاب المساقاة حديث رقم (١٥٨٧/٨١) وأحمد ٣١٤/٥، ٣٢٠ والنسائي في المجتبى (٢٧٤/٧).
وأبوداود في الصرف (٣٣٥٠)، (٦٤٣/٣).
وابن الجارود (٦٥٠) وابن ماجة في التجارات (٧٥٧/٢) رقم (٢٢٥٤) والدارقطني (٢٩٩).
والترمذي (٥٤١/٣) رقم (١٢٤٠).
وفي لفظ للطحاوي (١٩٧/٢) والبيهقي (٢٧٧/٥). «كيلاً بكيل».
وفي الباب أحاديث أخرى بألفاظ متقاربة
انظر تخريجه في إرواء الغليل (١٩٤/٥) والابتهاج (٢٣٣) وتخريج أحاديث اللمع (١٥٨) وتحفة المحتاج (٢١٠/٢).

(٧) قد أحسن الباقلاني بما أورده من أجوبة على قولهم إن التخصيص بالقياس فيه معارضة فرع لأصله وإبطال له، وقد أفاد ببيان ذلك بمثال واضح.

والتخصص له بيان ما لم يرد مما أريد وليس بإزالة لحكم[٨] ثابت، فافترق الأمران.

والجواب الثالث: إنه لو امتنع التخصص بالقياس، لأنه يكون اعتراضاً عليه بفرعه لوجب امتناع تخصص العام بخبر الَوَاحد، لأنه اعتراض عليه بفرعه. لأن العلم بخبر الواحد ثابت بأصل من كتاب وسنة، والفرع لا يعرض به على أصله. ولو جاز ذلك لجاز النسخ بالقياس، وإن كان فرعاً له حتى يعرض بالفرع على أصله.

فإن قالوا: خبر الواحد ثابت بإجماع الصحابة لا ببعض الظواهر والنصوص.

قيل لهم: وكذلك القياس ثابت بإجماع الصحابة على العمل به لا ببعض الظواهر و النصوص، فليس هو إذاً فرع لظاهر ونص.

علة أخرى والجواب عنها.

قالوا: ويدل على ذلك أن القياس إنما يطلب به علة الحكم فيما لم يرد نطق به، ولو نطق بحكمه لم يحتج إلى القياس، وما دخل تحت العموم مما يخرجه القياس منطوق بحكمه بالقياس إذا عارضه بمثابة معارضته للنص على العين الواحدة، فلم يجز تخصص العموم به.

يقال لهم: ما قلتموه باطل من وجوه.

أحدها[٩]: إنه ليس كل ما تحت العموم[١٠] منطوق به كالنطق بالعين الواحدة. بل هو معرض للاحتمال وجواز التخصص. ولذلك صح تخصصه بدليل العقل والمتواتر، وكل شيء يوجب العلم بإخراج بعض منه، وليس

---

(٨) في المخطوط (الحكم) بدل (لحكم).

(٩) في المخطوط (أحدهما).

(١٠) في المخطوط (القوم) بدل (العموم).

بنقضٍ ومعارضةٍ له لاحتماله. فكذلك تخصصه بالقياس ليس بمعارض لمنطوق به فيه غير محتمل. وقد بينا أن العموم إن ثبت فإنما ثبت باجتهاد، وأنه ليس بمثابة قوله اقتل زيداً في نفي الاحتمال عنه، فبطل ما قلتم.

وجواب أخر: وهو أنه لا يجب لأجل ما وصفتم منع تخصص العام بالعقل والمتواتر وأخبار الآحاد، لأن حكمه قد ثبت بلفظ العموم. والأدلة لا تتناقض/. ٤٢٦

فإن قالوا: ما أخرجه العقل من العام بدليل فالخبر لم يعرف ثبوت الحكم فيه مع إخراج العقل والخبر له.

قيل لهم: وكذلك ما أخرجه القياس فإنه لم يعرف ثبوت الحكم فيه، ولا فصل. وهذا نقض لقولهم إن ما دخل تحت العموم قد عرف النطق بحكمه كما عرف حكم العين المنصوص على حكمها.

علة أخرى لهم:

قالوا: ويدل على ذلك قوله عليه السلام لمعاذ[١١]: بم تحكم؟ قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي[١٢]. فأقره على الحكم بالاجتهاد إذا لم يجده في الكتاب. وكل ما دخل تحت العام فحكمه موجود في الكتاب، وهو بمنزلة النص على العين.

---

(١١) هو معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الخزرجي الأنصاري ثم الجشمي أبوعبد الرحمن صحابي جليل. شهد العقبة. آخى الرسول ﷺ بينه وبين عبدالله بن مسعود. شهد بدراً، بعثه الرسول ﷺ قاضياً ومعلماً لليمن. كان أعلم الصحابة بالحلال والحرام. توفي في طاعون عمواس بفلسطين سنة ١٨هـ وهو في ريعان الشباب. له ترجمة في الإصابة (١٣٦/٦) والاستيعاب رقم (١٤٧٢) وسير أعلام النبلاء (٤٤٣/١).

(١٢) حديث معاذ رواه أبو داود في الأقضية (١٨/٤) رقم (٣٥٩٢). والترمذي في الأحكام (٦١٦/٣) رقم (١٣٢٧).
وأحمد في المسند (٢٣٠/٥) والدارمي في المقدمة (٦٠/١).
والطبراني في الكبير (١١٩/١٠) وأبو داود الطيالسي رقم (١٤٥٢).
والخطيب في الفقيه والمتفقه (١٨٩/١) وابن حزم في الإحكام (١١١/٧) والبيهقي في الكبرى =

يقال لهم: قد قَرَّ جواب هذا بما يغني عن رده وهو كون العموم محتملاً، لأنه يخص. وامتناع التخصص في العين الواحدة.

ثم يقال لهم: فيجب لنفس هذا الخبر ألاّ يخص معاذ العموم بالخبر المتواتر ولا بخبر الواحد، ولا بما سمعه من الرسول، لأن ما يخرجه من العموم بذلك موجود في الكتاب، والشرط الحكم بالسنة إذا لم يوجد في الكتاب، فكل شيء قالوه في منع ذلك منعناهم به أن يكون ما أخرجه القياس موجود في حكم الكتاب.

ويقال لهم – أيضاً – إذا كنا وأنتم نتفق على أن المأخوذ على معاذ وكل عامل العمل بحكم العقل لم يجز الزوال عن حكم العقل بالقياس والخبر ونص[١٣] القرآن، لأنه معلوم بالعقل براءة الذمة، ولا يجوز الانتقال عنه بالقياس والخبر، ولا جواب عن ذلك.

= في آداب القاضي (١١٤/١٠) وابن عبدالبر في جامع بيان العلم (٦٩/٢) وابن عدي في الكامل في ترجمة الحارث بن عمرو (٦١٣/٢) والحديث لا يصححه أهل الحديث مع عدم خلو كتاب من كتب أصول الفقه منه. واعتمد من صححه على تلقي الأمة له بالقبول. دافع عنه ابن القيم في أعلام الموقعين (٢٠٢/١) وكذلك الخطيب البغدادي، وإمام الحرمين في البرهان (٧٧٢/٢).

ومن كلام المحدثين فيه:

قال البخاري في تاريخه ترجمة رقم (٢٤٤٩) الحارث بن عمرو من أصحاب معاذ وعنه أبوعون لا يصح ولا يعرف إلاّ بهذا.

وقال الدارقطني في العلل: رواه شعبة عن أبي عون وأرسله ابن مهدي عن أبي عون والمرسل أصح.

وقال ابن حزم في الإحكام: حديث ساقط لم يروه أحد من غير هذا الطريق: وقال في ملخص ابطال القياس ص١٢٤: لا يصح، لأن الحارث مجهول وشيوخه لا يعرفون.

وقال عبدالحق الاشبيلي: لا يسند ولا يوجد من وجه صحيح. قال ابن الجوزي في العلل المتناهية: لا يصح وإن كان معناه صحيحاً. وقد صنف شرف الحق بن طاهر فيه تصنيفاً منفرداً قال فيه: إعلم أنني فحصت عن هذا الحديث في المسانيد الكبار والصغار، وسألت عنه من لقيته من أهل العلم بالنقل، فلم أجد له غير طريقين، وكلا الطريقين لا يصح.

ينظر في تخريجه التلخيص الحبير حديث رقم (٢٠٧٦) (١٨٢/٤)، والابتهاج ص٢١٠، وتخريج أحاديث اللمع ص٢٩٩، والمعتبر ص٦٣. وتخريج أحاديث مختصر المنهاج للعراقي تحقيق صبحي السامرائي ص٣٠١، من مجلة التراث العلمي.

وقد تقصينا ذكر عللهم في الكتاب الكبير. بما يغني الناظر فيه. وما ذكرناه ها هنا منبه على جواب ذلك أجمع.

فصل: الكلام على من أحال تخصصه بخفي القياس وأجازه بجليِّه.

هذا الكلام عندنا لا معنى له ممن قاله من أصحاب الشافعي. لأنهم يزعمون أن القياس الجلي هو قياس العلة والخفي قياس الشبه. وقياس العلة أحق بأن يكون خفياً، لأن العلة المشرعة محتاجة إلى دليل ونظر، وربما قوبلت واحتاجت إلى ترجيح وطول اعتبار، فهو لذلك بالخفاء أولى. وقياس الشبه رد نطق في الصلاة إلى نطق، وذكر إلى ذكر، وجلسة إلى جلسة في الهيئة، وذلك ظاهر لا يحتاج إلى دليل/ واستخراج كحاجة علة الحكم إلى ٤٢٧
الدليل. فما قالوه في ذلك يعكس ما يجب.

ومنهم من يقول قياس العلة مثل قوله:«لا يقضي القاضي وهو غضبان»[(١٤)] و«ينقص التمر إذا يبس»[(١٥)] ونحوه.

---

(١٣) في المخطوط (نص) بدون الواو .

(١٤) رواه الجماعة عن أبي بكرة.
رواه البخاري في الأحكام رقم (٧١٥٨).
ومسلم في الأقضية (١٧١٧/١٦).
وأبو داود في الأقضية (١٦/٤) رقم (٣٥٧٢، ٣٥٨٩).
والترمذي في أبواب الأحكام (٦١١/٣) رقم (١٣٣٤) وقال حسن صحيح.
والنسائي في آداب القضاة (٢٣٧/٨، ٢٤٧).
وابن ماجة في كتاب الأحكام (٧٧٦/٢) رقم (٢٣١٦).
والشافعي في المسند في كتاب أدب القاضي ص٣٧٨.
والبيهقي (١٠٥/١٠) وأحمد (٣٦/٥-٤٢).
وأبوداود الطيالسي رقم (١٤٥٣).
وابن الجارود في المنتقى رقم (٩٩٧).
انظر تخريجه تحفة الطالب ص٤٣١، وتحفة المحتاج (٥٧٢/٢) والمعتبر ص٢١٦ وإرواء الغليل (٢٤٦/٨) وتخريج أحاديث اللمع ص٣١٠.

(١٥) تقدم تخريجه في ص١٠٨ من هذا المجلد.

وهذا باطل، لأن هذا ونحوه عندنا بمثابة المنطوق به وأبلغ، لأننا قد بيَّنا أننا نعلم ضرورة قصد من قال ذلك أنه نهى عن الحكم مع كل أمر مُقْطعٍ عن التحصيل من غضب وغيره، وليس العلم بذلك كالعلم بعلة الربا وأمثاله، بل هو بمنزلة قوله: ﴿فلا تقل لهما أف﴾[١٦] ﴿ولا يظلمون فتيلا﴾[١٧] وقد مرَّ من ذلك ما فيه إقناع[١٨].

ويدل على فساد هذا القول اتفاقنا وإياهم على أن الصحابة خصت العمومات بالقياس ولم تفصل بين جليِّه وخفيِّه، كما أثبتت ابتداءً الأحكام بالقياس، ولم تفصل في ذلك بين جليِّه وخفيِّه.

ويدل على ذلك – أيضاً – أنه إذا كان جلي القياس وخفيه باطنيين[١٩] ومستخرجين مستنبطين، وجاز التخصيص بأحدهما جاز بالآخر، وبطل ما قالوه.

---

(١٦) الإسراء: (٢٣).

(١٧) النساء: (٤٩)، والإسراء (٧١).

(١٨) ما نسبه للشافعية من القول بأن القياس الجلي هو قياس العلة ليس دقيقاً بل الذي عرفه به الشيرازي في شرح اللمع (٢/٨٠١).

هو: «كل قياس عرفت علته بدليل مقطوع به ولا يحتمل إلاّ معنى واحداً إما بالنص أو الإجماع أو التنبيه» ومثل له بقوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾ وبحديث البول في الماء الراكد، وكقياس نقصان حد العبد قياساً على الأمة. ولم يقل أن جميع قياس العلة هو من القياس الجلي.

كما أن قول الباقلاني أن قياس الشبه أجلى وأوضح من قياس العلة على إطلاقه مغالطة لا يسلم له بها أحد. وبالتالي ما ذهب له بعض الشافعية من التفريق بين الجلي والخفي له وجاهته فليس كل قياس يقوى على تخصيص العام. ولكن ما بلغ درجة عالية من القوة فإنه يقوى على تخصيص العام، والله أعلم.

(١٩) في المخطوط (باطنين).

باب
القول في تخصيص العام بقول الصحابي

اختلف الناس في ذلك.

فَحُكِيَ عن الشافعي وغيره ممن يرى تقليد الصحابة إنه يجب.

وقال قوم من أصحاب الشافعي هذا إنما قاله الشافعي في قول الصحابي الذي هو حجة. وهو الذي انتشر قوله وظهر، ولم يعلم له مخالف، لأنه حينئذ يصير عنده حجة وبمثابة الاجماع، وذلك ما لم ينتشر ويظهر.

وحُكِيَ عنه أنه قال في الجديد في قوله إنه لا يخص العموم بقول الصحابي وإن انتشر، وأنه ليس بحجة ولا إجماع، وأن العموم دليل هو أولى منه. وهذا هو الصحيح وبه نقول(١).

ونحن ندل في فصول القول بالإجماع على أن القول وإن انتشر لم يكن إجماعاً إلاّ أن يعلم اعتقاد الكل. ونفصل القول في ذلك مما يوضح الحق إن شاء الله.

---

(١) رأي الشافعي في الرسالة ص٥٩٨ جواز الأخذ بقول الصحابي ولو لم يكن معه دليل من كتاب أو سنة أو اجماع. ونقل الشيرازي في شرح اللمع (٣٨٢/١) أنه في المذهب يجوز التخصيص به. ونقل عن بعض الشافعية عدم جواز التخصيص به بناء على الجديد وهو عدم حجية قول الصحابي. ونقله ابن النجار في شرح الكوكب المنير (٣٧٥/٣) عن أحمد والحنفية والمالكية وأما ابن الحاجب المالكي فقد نسب للمالكية عدم التخصيص بقول الصحابي كأكثر الشافعية وانظر في ذلك فواتح الرحموت (٣٥٥/١) والعدة (٥٧٩/٢) وشرح تنقيح الفصول (٢١٩) والمستصفى (١١٢/٢) والمحصول(١٩١/٣/١) والإحكام للآمدي (٣٣٣/٢) وجمع الجوامع مع حاشية البناني (٣٣/٢) والمسودة (١٢٧) وإرشاد الفحول (١٦١) وروضة الناظر (١٢٣) والتبصرة (١٤٩) واللمع (٢١) والبرهان (٤٣٠/١) والمنخول (١٧٥) ونهاية السول مع مناهج العقول (١٦٠/٢) والبحر المحيط (٣٩٨/٣) والتمهيد لأبي الخطاب (١١٩/٢) ونقل القول بالجواز في شرح الكوكب المنير(٣٧٦/٣) عن ابن حزم وعيسى بن أبان.

والذي يدل على أنه لا يجب تخصيص العموم بقول الصحابي أن العموم إذا ثبت كان أحد الأدلة على ثبوت الأحكام، وقول الصحابي ليس بدليل على الحكم، ولا يجوز تقليده بما نبينه في باب إبطال تقليد العالم للعالم، وإذا كان ذلك كذلك وجب ترك قول الصحابي بالعموم.

فإن قالوا: الصحابي لا يخص العام إلاّ بقول سمعه من الرسول عليه السلام يقتضي التخصص.

يقال لهم: لم قلتم ذلك. وقد يخصه بخبر يسمعه ويخصه تارة باجتهاده وقياسه، ويخصه تارة برواية راوٍ له، وقد يضع القياس تارة في حقه، وقد يقع منه التقصير ويضعه في غير حقه. وإن كان الظاهر من حاله أنه أقرب
٤٢٨ إلى الصواب منا، وأعلم بوجوه الاستخراج للعلل وأعرف بمقاصد/ الرسول عليه السلام ووجوه التأويل ومعرفة التنزيل وأسبابه، غير أنه مع ذلك أجمع، غير معصوم من الخطأ ووضع الاجتهاد في غير حقه، وترك الاجتهاد فيما يجب الاجتهاد فيه، وهذا الضرب من الخطأ هو الذي عناه أبوبكر وعمر وابن مسعود(٢) رضي الله عنهم واستعاذوا بالله منه في قوله:(٣) «أي سماء تظلني

---

(٢) هو عبدالله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي، أبوعبدالرحمن من المتقدمين في الإسلام قال: لقد رأيتني سادس ستة، هاجر للحبشة. وشهد بدراً ومعظم المشاهد، تلقن من النبي سبعين سورة. توفي بالمدينة سنة اثنتين وثلاثين عن بضع وستين سنة.
له ترجمة في الإصابة (٢/٣٦٩) والخلاصة ص١٨١.

(٣) قول أبي بكر أخرجه ابن عبدالبر في جامع بيان العلم وفضله.(٢/٦٤) وابن حزم في الاحكام (٦/٤١) والدارقطني في سننه (٤/١٤٦). وقال السيوطي في الدر المنثور (٦/٣١٧) أخرجه أبوعبيد في فضائله وعبد بن حميد عن إبراهيم التيمي. قال: سئل أبو بكر رضي الله عنه عن قوله تعالى: ﴿وأبا﴾ فقال: «أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله ما لا أعلم».
وأخرجه ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث ص٢٠ وأعلام الموقعين (١/٥٤) وأدب القاضي (١/٥٧٩).
وانظر تخريجه الكاف الشاف في سورة عبس ص١٨٣.

وأية أرض تقلني إذا أنا قلت في كتاب الله برأيي» وقول عمر: «وإن يك خطأ فمن عمر»[٤] وقول ابن مسعود في بروع بنت واشق[٥]: «وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان»[٦]. وقول علي عليه السلام: «فقضائي....»[٧] وأمثال[٨] هذا، لأن الدلالة قد دلت على أن كل مجتهد في حكم الشرع مصيب في اجتهاده إذا وضع في موضعه، حق وصواب لا يجوز أن يكون خطأ. وقد قال عمر: «كل الناس أفقه من عمر»[٩] وقال: «لولا

(٤) أخرجه البيهقي في سننه (١٠/١١٦) من قول عمر رضي الله عنه لكاتبه: «أكتب هذا ما رأى عمر فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمن عمر» وانظر أعلام الموقعين (١/٣٩، ٥٤).

(٥) هي بروع بنت واشق الرواسية الكلابية أو الأشجعية، صحابية مات عنها زوجها هلال بن مرة الأشجعي، ولم يفرض لها صداقاً. فقضى لها ﷺ بمثل صداق نسائها. لها ترجمة في الإصابة(٨/٢٩) وفي الاستيعاب رقم الترجمة (١٧٩٥).

(٦) قول ابن مسعود: «وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان»
أخرجه أبو داود في النكاح رقم (٢١١٦) (١/٤٨٨).
والترمذي في النكاح رقم ١١٤٥) وقال حسن صحيح.
والنسائي في السنن في النكاح (٦/٩٨).
وابن ماجة في النكاح رقم (١٨٩١).
والحاكم في المستدرك في النكاح (٢/١٨٠) وقال صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.
وأحمد في المسند ٤/٢٧٩.
والخطيب في الفقيه والمتفقه (١/٢٠٢).
وعبدالرزاق في المصنف في النكاح (٦/٢٩٤).

(٧) أثر علي لم أستطع قراءته في المخطوط ولكن الذي ينسب لعلي في هذا الموضع قوله في قصة المرأة التي أجهضت «إن اجتهدا فقد أخطآ عليك الدية» والأثر أخرجه عبدالرزاق في مصنفه (٩/٤٥٨) برقم (١٨٠١٠).

(٨) في المخطوط (ومثال).

(٩) قول عمر رضي الله عنه «كل الناس أفقه من عمر» عندما قاطعته المرأة لمَّا نهى عن المغالاة في المهور. قال الألباني في إرواء الغليل (٦/٣٤٧): «أخرجها البيهقي في السنن (٧/٢٣٣) وقال: منقطع» وقال الألباني الحديث ضعيف منكر. وقال أيضاً أخرجه عبدالرزاق في المصنف (٦/١٨٠) رقم(١٠٤٢٠) وضعفه الألباني بعلتين.
أما أصل الحديث وهو نهي عمر عن المغالاة في المهور فهو صحيح أخرجه: أبوداود في باب الصداق من النكاح رقم (٢١٠٦)

=

علي لهلك عمر»[10] والخطأ في الاجتهاد لا يوجب الهلاك. وكذلك ما ذكرت فيه المباهلة وإحباط العمل على ما نبينه من بعد في فصول القول في الاجتهاد. وإذا كان ذلك كذلك لم يجب حمل قول الصحابي على أنه لم يقله إلاّ عن تخصص العام.

فإن قيل: فأقل أحواله أن يكون قاله عن اجتهاد وقياس واجتهاده[11] مقدم على اجتهادنا.

قيل له: الأولى به في صفته ما قلته غير أنه يجوز عليه وضعه في غير حقه والعدول به عن بابه ثم لو وضع الاجتهاد موضعه لم يسغ تقليده فيه، لأنه لم يقلد بعضهم بعضاً وإن كان كل واحد منهم قد وضع الاجتهاد

= والترمذي في النكاح رقم (١١١٤) وصححه والنسائي (٩٦/٦).
وابن ماجه في النكاح رقم (١٨٨٧) والدارمي (٦٥/٢) رقم (٢٢٠٦) وأحمد (٤١/١، ٤٨) وابن حبان رقم (١٢٥٩) وصححه.
والحاكم (١٧٩/٢) وصححه ووافقه الذهبي وأخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد (٢٨٣/٤) وابن حجر في المطالب العالية (٤/٢) وسعيد بن منصور في سننه في الوصايا (١٩٥/٣) رقم (٥٩٨). وأبونعيم في الحلية في ترجمة شريح. وحكم الألباني عليه بالصحة في الإرواء (٣٤٧/٦) رقم (١٩٢٣) وانظر تخريجه في الكاف الشاف رقم (٣٣٤).

(١٠) قول عمر ورد في مصنف ابن أبي شيبة (٨٨/١٠) رقم (٨٨٦١) في قصة رجم امرأة حامل من الزنى بلفظ: «لولا معاذ هلك عمر» بعد قول معاذ رضي الله عنه: «إن يكن لك عليها سبيل فلا سبيل لك على ما في بطنها»
وقال أبوبكر بن أبي شيبة في رقم (٨٨٦٢) وعن علي مثله. ونسبة القصة لعلي موجودة في سنن أبي داود على ما في جامع الأصول (٢٧٢/٤) وينظر تلخيص الحبير (٣٦/٤) ونصب الراية(٣٩٦/٤)
والخطيب في الفقيه والمتفقه (٢٠٢/١).
وعبدالرزاق في مصنفه في النكاح (٢٩٤/٦).
والترمذي (١١٤٥) وقال حسن صحيح.
والنسائي في النكاح (٩٨/٦).
وابن ماجة في النكاح (١٨٩١).
والحاكم في المستدرك (١٨٠/٢) وقال صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي.

(١١) في المخطوط (واجتهاد).

في حقه، ونحن نبين من بعد فساد تقليد العالم للعالم، فبطل ما قالوه.

فصل: فإن قال قائل: فإذا قلتم إن كل مجتهد مصيب، وكان قول الصحابي واقعاً باجتهاد فيجب أن يكون صواباً وحجة[١٢] يخص به العموم.

يقال: ما قلتم باطل من وجوه:

أحدها: إنه لو وجب لوجب تخصص العام بقول كل مجتهد من الصحابة وغيرهم، لأننا لا نخص مجتهد الصحابة بأنه مصيب دون غيره. وإذا لم يجب ذلك بطل ما قلته.

والوجه الآخر: أننا لا نعلم أولاً أن الصحابي قال ما قاله باجتهاد يسوغ القول بمثله وإن كان المظنون به والغالب من حاله أن لا يكون ما قاله إلاّ عن اجتهاد رأي وطريق يسوغ القول من جهته، وإذا لم يعلم ذلك من حاله، وإنما يحسن الظن به، سقط ما قلته.

والوجه الآخر: إنه ليس كل حق وصواب يجب كونه دليلاً لله سبحانه على وجوب تخصص العام. وإنما كان الخبر والقياس وكل ما يخص به/ ٤٢٩
العام مخصصاً له من حيث وجب كونه دلالة يجب الرجوع إليها وقول الصحابي ليس حجة[١٣] على غيره به يُخصص العام، فبطل ما قلته، ومع هذا فإن اجتهاد الصحابي وقوله الذي اختاره القياس[١٤] إليه، فوجب لتخصص العام في حقه على قوله ورأيه، وليس بموجب للكل بل حرام على من لم ير ذلك أن يعمل به وإن لم يخص عاماً، فكيف بأن يعرض به على العام، وليس يمتنع كون الشيء حقاً وصواباً في حق مكلف، وليس بحق وصواب في حق غيره، ولذلك صار القصر والإفطار حقاً وصواباً في حق المسافر، وباطلاً في حق المقيم، إلى أمثال هذا مما يختلف فيه فرائض المكلفين.

---

(١٢) يوجد طمس في المخطوط قدر كلمة قدرتها بأنها (وحجة).

(١٣) كلمة (حجة) إضافة من المحقق.

(١٤) هكذا في المخطوط والعبارة قلقة.

ولأجل هذا صار منا العالم دليلاً للعامي على وجوب الأخذ بقوله وجواز تخيره فيه، وفي فتيا غيره إذا اختلفت عليه الفتاوي لم يجز أن يكون دليلاً للعالم على وجوب الأخذ به أو التخيير له فيه وفي غيره تقليداً بغير نظر واعتبار.

ولأجله صار سماع الخبر من الرسول عليه السلام دليلاً لسامعه على وجوب العلم والعمل به، ولم يكن دليلاً لمن روي له رواية الآحاد على وجوب العلم.

فكذلك قياس القائس واجتهاده الذي هو أولى عنده يجريه عليه في حقه ويخصص[١٥] العام، ولا يجب ذلك على غيره. وهذا بيِّن في سقوط ما الزموه.

ويقال للمطالب. فهذا ممن يقول إن الحق في واحد فيجب - أيضاً - عليك تخصيص العام بقول كل قائس من الصحابة وغيرهم، لأن قول كل مجتهد متعبد بالحكم والفتيا به، والعمل بموجبه، فيجب لذلك تخصص العام به. فإن لم يجب هذا لم يجب ما قلته.

---

(١٥) في المخطوط (يخصص) بدون واو.

باب
القول في هل يجب تخصص العام بمذهب الراوي أم لا يجب ذلك؟

اختلف الناس في ذلك:

فقال الدهماء من الفقهاء والمتكلمين إنه لا يجب تخصص العام به وإن حمله الراوي على الخصوص.

وقال قوم من أصحاب أبي حنيفة يجب تخصص العام بحمل راويه له على ذلك لموضع سماعه الخبر من الرسول عليه السلام، وتلقيه له، وفضل علمه ومعرفته بالتنزيل وأسبابه، وكونه أقرب إلى العلم بمقاصد الرسول بالمحتمل من غيره. وزعموا أنه لا يجب حمل الخبر المروي في وجوب غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً[1] على استكمال العدد، لأن أبا هريرة رحمه الله،

(١) حديث أبي هريرة في غسل الإناء سبعاً من ولوغ الكلب متفق عليه مع اختلاف يسير في ألفاظ الروايات.
أخرجه البخاري في الوضوء رقم (١٧٢)
ومسلم في الطهارة (٩١/٢٧٩)
وأبوداود في الطهارة (١/٥٧) رقم ٧١.
والدارقطني في الطهارة (١/٦٤) رقم (٧) والهيثمي في مجمع الزوائد في الطهارة رقم (٢٨٧١).
والترمذي في أبواب الطهارة (١/١٥١) رقم (٩١) وقال حسن صحيح.
والنسائي في المياه (١/١٧٦) وابن ماجة في الطهارة (١/١٣٠) رقم (٣٦٣) وأحمد (٢/٢٤٥، ٢٥٣، ٢٦٥، ٢٧١، ٣١٤، ٣٦٠، ٣٩٨، ٤٢٤، ٤٢٧، ٤٨٠، ٤٨٢، ٥٠٨) وأخرجه أبو عوانة في مسنده (١/٢٠٧).
وابن أبي شيبة في المصنف (١/١٧٣). ومالك في الموطأ (١/٣٤).
وفي الباب عن علي وعبدالله بن عمر وعبدالله بن مغفل صح منها حديث عبدالله بن مغفل ينظر تخريجه: تحفة الطالب ص٣٦٩، والمعتبر ص١٧٧، وتحفة المحتاج (١/٢٢٠)، وإرواء الغليل ١/٦٠ والابتهاج ص١١١. والتلخيص الحبير(١/٣٩).

وهو راوي الخبر جوَّز الاقتصار في غسله على الثلاث[٢] وهذا مذهب عيسى ابن أبان ومن قال بقوله منهم[٣].

وقال كثير من أصحاب الشافعي إن الخبر إذا احتمل وجهين فأكثر

٤٣٠ فحمله/ الراوي له على بعض محتملاته وجب لذلك صرفه إلى ما حمله عليه. وزعموا أن هذا هو قول الشافعي، لأجل أنه حمل قوله عليه السلام: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا»[٤] على افتراق الأبدان، لأن عبدالله بن عمر وهو الراوي للخبر حمله على ذلك[٥].

---

(٢) مخالفة أبي هريرة لروايته أخرجها الطحاوي في شرح معاني الآثار (٢٣/١) والدارقطني في سننه (٦٦/١). وقال البيهقي في المعرفة: تفرد بهذا عبدالملك بن أبي سليمان عن عطاء، وباقي أصحاب عطاء رووا أنه عمل بموجب روايته. وخطَّأ البيهقي رواية عبدالملك هذه. وانظر المعتبر ص١٧٨.

(٣) نسب الآمدي هذا القول الى عيسى بن أبان والحنابلة وأصحاب أبي حنيفة وينظر قول الحنفية في المغني للخبازي (٢١٥) والميزان (٤٤٤) والمعتمد (٦٧٠) والسرخسي٦/٢.

(٤) حديث «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا أو يقول أحدهما للآخر اختر» عن ابن عمر متفق عليه:
أخرجه البخاري في عدة مواضع من كتاب البيوع: (٢١٠٧، ٢١٠٩، ٢١١١، ٢١١٢، ٢١١٣، ٢١١٦)
ومسلم في البيوع (١٥٣١/٤٣)، والبيهقي (٢٦٩/٥)
والترمذي في البيوع (٥٤٧/٣) رقم (١٢٤٥) وابن الجارود (٦١٨) وأبو داود في البيوع (٧٣٢/٣) رقم (٣٤٥٤)
والنسائي في المجتبى في البيوع (٢٤٨/٧)
وابن ماجة في التجارات (٧٣٦/٢) رقم (٢١٨١)
والدارمي في سننه (٢٥٠/٢)، والشافعي في مسنده رقم (١٢٥٩) وأبوداود الطيالسي رقم (١٣٣٩) والطبراني في المعجم الكبير (١٥٢/١) وابن حزم في المحلى (٣٥٢/٨).
أنظر تخريجه في تحفة المحتاج ٢٢٧ وتخريج أحاديث اللمع ص٣٣٣ وإرواء الغليل (١٢٤/٥) رقم (١٢٨١).

(٥) مفارقة ابن عمر إذا أراد ثبوت البيع أخرجه البخاري في البيوع رقم (٢١٠٧، ٢١١٦) ومسلم في البيوع - باب ثبوت الخيار رقم (٤٣، ٤٤، ٤٥)، والترمذي في البيوع رقم (١٢٤٥)، والبيهقي (٢٧١/٥) ولكن يعارض فعل ابن عمر ما أخرجه النسائي (٢١٤/٢) والترمذي (٢٣٦/١)، وأبو داود برقم (٣٤٥٦) وابن الجارود (٦٢٠) والبيهقي (٢٧١/٥)، وأحمد ١٨٣/٢ عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: «لا يحل له أن يفارق صاحبه خشية أن يستقيله» حسنه الترمذي والألباني.

والذي نختاره في ذلك حمل العام على عمومه وإيقاف المحتمل على الدليل.

فإن علم أن تخصص الراوي للعام وحمله المحتمل على بعض محتملاته بدليل يوجب ذلك ووجه من وجوه الاجتهاد يغلب على ظننا وجوب العمل به خصصنا به العام إذا لم نقل بالتعارض، وصرفنا المحتمل إلى ما صرفه إليه، وإن لم يوجب ذلك لم يجب أن يصير إليه، وإن لم يعرف حمله من أي ناحية خص العام وقصر المحتمل من الخطاب على بعض محتملاته وجب حملنا للعام على عمومه واجتهادنا في المراد بالمحتمل منه.

وإن قال الراوي إنما قصرتُ العموم على بعض ما يشمله والمحتمل على بعض ما احتمله لتوقيف لي من الرسول عليه السلام على ذلك، أو قال علمت ضرورة ذلك من قصد الرسول عليه السلام حتى سمعه بأمر اقترن به قبل قوله، وصار بمثابة راوية للفظ الرسول عليه السلام المخصص للعام والصارف للمبهم إلى بعض وجوه الاحتمال، وإن قال صنعتُ فيهما بنظر واجتهاد وجب سؤاله عنه، فإن خَبَّر فيه نُظر فيه، وإن أمسك عنه رجعنا إلى البحث، والنظر هو الذي يدل على ذلك أن الأحكام معلقة بلفظ الرسول عليه السلام لا بقول الراوي ومذهبه، فيجب حمل العام على عمومه ومقتضى لفظه، وإيقاف المحتمل على النظر في المراد به(٦).

فإن قالوا: إذا لم يقل الراوي إني فعلت ذلك برأي واجتهاد علم أنه لم

---

(٦) ينظر الأقوال في تخصيص العام بمذهب راويه أصول السرخسي (٦/٢) وفيه أن أكثر الحنفية يخصصون عدا أبا الحسن الكرخي ومن تابعه منهم. والمعتمد (٦٧٠/٢) وبذل النظر للأسمندي (٤٨٢) وشرح الكوكب (٣٧٥/٣) وميزان الأصول للسمرقندي (٤٤٤) والتمهيد لأبي الخطاب (١١٩/٢) والمسودة (٢٧) وروضة الناظر (٢٤٨) والعدة (٥٨٣/٢) وعن أحمد فيه روايتان وقال أصح الروايتين أن العبرة بالرواية، وأحكام الفصول (٢٦٨) والإحكام للآمدي (٣٣٣/٢) والمغني للخبازي (٢١٦) والبحر المحيط (٣٩٩) والبرهان (٤٤٢) والقواعد والفوائد للبعلي (٢٩٦) والوصول إلى الأصول (٢٩٢/١) وإرشاد الفحول (١٦١) وشرح تنقيح الفصول (٢١٩) واللمع (٢٠) والمحصول (١٩١/٣/١) ونهاية السول مع مناهج العقول(١٣٣/٢).

يفعله إلاّ بتوقيف من الرسول لأنه إذا لم يُبَيِّن أنه قاله عن نفسه. فالراوي أوهم أنه سمع خصوصه وصرف المحتمل إلى ما صرف إليه وألزم[٧] الناس المصير إلى قوله.

يقال لهم: هذا غير واجب ولعاكس أن يعكس ذلك ويقول. لو قاله عن توقيف وسماع لوجب أن يخبر بذلك، لأن في إمساكه عن ذلك إيهام أنه قال برأيه وتسويغ الخلاف عليه فيجب ذكره التوقيف وهذا أولى، على أنه إذا علم الراوي أن العلماء يعلمون من حاله بأنه إنما خص العام باجتهاده، وربما خصه وصرف المحتمل إلى بعض محتملاته باجتهاده لم يجب عليه بيان ما لأجله قال ذلك، وله من النظر فيما رواه وحمل كل شيء منه على موجب اللسان وطلب المراد بالمحتمل، لأن قوله العاري عن حجة ليس بدليل لنا على وجوب اتباعه فيه وترك العام والنظر في المحتمل.

ويدل/ على ذلك – أيضاً – اتفاقنا على أن الراوي لو لم يعلم بشيء من ٤٣١
العام جملة ولا ببعض وجوه المحتمل لم يجب عليه ترك العمل بذلك، لأجل نفس تركه له، وكذلك إذا ترك بعضه لم يجب تركنا له إلاّ بحجة تفارق قوله، إذ كان قوله ليس بدليل.

فصل : فإن قال قائل: فما تقولون لو ترك الراوي العمل بالعام جملة وشيء من المحتمل أو صرف الظاهر عن حقيقته إلى المجاز أو خص العام وصرف المحتمل إلى بعض وجوه الاحتمال وصوبته الأمة أجمع على ذلك، هل يدل تصويبها له على أنه قال ذلك عن توقيف وسماع من الرسول أم لا؟

قيل له: لا يدل ذلك على سماعه توقيفاً فيه، بل يدل تصويبها له على أن ما قاله حق وصواب يحرم مخالفته ومخالفة الأمة الموافقة له عليه فيه، لأنه حرام مخالفتها في شيء مما أجمعت عليه وعلى وجه تدين جميعها به.

فأما أن يدل ذلك على سماعه توقيفاً حمل الخطاب عليه فلا، لأنه يجوز

---

(٧) في المخطوط (إلزام).

أن يكون قال ذلك باجتهاد هو نفس اجتهاد الأمة سواء في الخواطر عليه، ويجوز أن يكون قاله باجتهاد وافقه عليه بعض الأمة بغير ذلك الطريق من الاجتهاد. ويجوز أن يكون بعضها وافقه من جهة الاجتهاد، وبعضها تعلق بظاهرٍ ودليل خطاب، ووجوه غير ذلك، لأنهم متعبدون بالاجتهاد في ذلك كتعبده، اللهم إلاّ أن يقول إن ما صنعه من ذلك إنما فعله لتوقيف الرسول عليه السلام. فإن قال ذلك قطع به، وأن يقول مثل هذا لا عند تقدم حجته عندهم فيجب تنزيل ذلك على ما قلناه(٨).

---

(٨) نقل الإسنوي في نهاية السول (٣١٤/٢) عن القاضي عبدالوهاب أنه قال في ملخصه: «إن كان الخبر متواتراً فلا خلاف في وجوب استناده إليه. وإن كان من الآحاد، فإن علمنا ظهور الخبر بينهم وأنهم عملوا بموجبه لأجله فلا كلام. وإن علمنا ظهوره بينهم وأنهم عملوا بموجبه، ولكن لم نعلم أنهم عملوا لأجله ففيه ثلاثة مذاهب ثالثها: إن كان على خلاف القياس فهو مستندهم وإلاّ فلا. وإن لم يكن ظاهراً بينهم لكن عملوا بما تضمنه فلا يدل على أنهم عملوا من أجله» انتهى.
وممن قال في موضع النزاع أنه عمل لأجله الشافعي على ما في الوصول إلى الأصول (١٢٨/٢) ونهاية السول (٣١٤/٢) ونسبه الرازي في المحصول (٢٧٤/١/٢) لأبي عبدالله البصري وكذلك الإسنوي في نهاية السول، ونسبه أبو الحسين في شرح العمد (٢٧٧/١) إلى أبي هاشم الجبائي.

باب
ذكر ما يمكن أن يفصل به بين ترك الراوي العمل بعموم الخبر وصرفه الحقيقة إلى المجاز وبين صرفه المحتمل من الخطاب إلى بعض محتملاته أو[1] إلى أحد محتمليْه

لا يمكن الفرق بين ذلك إلاّ بأن تارك العمل بالخبر من الرواة وحامل العام منه على الخاص والحقيقة على المجاز تارك لموجب الخبر ومقتضى اللفظ ومتجاوز به ما وضع له ومستعمل له في سوى المعقول من إطلاق، وصارف المحتمل إلى بعض محتملاته ليس بتارك مقتضاه وموجبه، لأنه لم يوضع لغير ما حمله عليه، بل هو محتمل له ولم يعدل لذلك باللفظ من فائدته والقول في أنه يمكن أن يكون حمله على ذلك الوجه من محتملاته عن توقيف أو عن اجتهاد واحتمال أن يكون اجتهاده صواباً سائغاً الحكم بمثله، وأن يكون خطأ لا يسوغ الحكم به كالقول في صرفه العام إلى الخاص[2].

---

(١) سقط من المخطوط (أو).

(٢) لقد فرّق العلماء بين صورة التخصيص بمذهب الراوي وبين حمل الراوي الخبر على أحد محتمليه، فكثير ممن منعه في الأول أجازه في الثاني. والأول مثلوا له بغسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً والثاني بتفسير ابن عمر للتفرق في قوله «ما لم يتفرقا» بالتفرق بالأبدان. وينظر في ذلك نفس مراجع المسألة السابقة. لمعرفة المذاهب في الحالتين.

باب

الكلام في أن الصحابي إذا قدَّر بعض الحدود والكفارات، هل يجب حمل ذلك على أنه قدره توقيفاً أو اجتهاداً؟

وإنما وصلنا هذا الباب بما تقدم لشبهه به وقربه منه وتقارب الأدلة فيه. وقد اختلف الناس في هذا الباب[1].

فقال أهل العراق: إنه يجب حمل أمره في ذلك على أنه لم يقدر إلاّ عن سماع وتوقيف على التقدير، لأن القياس وطرق الاجتهاد لا شيء فيها يؤدي
إلى العلم بوجوب التقدير/ ولا إلى غالب الظن لذلك. وقد أيدوا ذلك بما ٤٣٢
نذكره في فصول القول في القياس إن شاء الله.

وقال آخرون ممن خالفهم: إنه إنما يجب حمل ذلك منه على أنه لم يضعه إلاّ عن توقيف إذا كان الراوي المقدر ليس من أهل الاجتهاد، إلاّ أنه عدلٌ ثقة

---

(١) هذا الباب له ارتباط كما ذكر المصنف أيضاً باختلاف العلماء في جريان القياس في الحدود والمقادير والكفارات. والحنفية تخالف الجمهور في هذا الباب فلا يجوزون القياس في هذه المواضع نظرياً مع أنه اشتهر عنهم اثبات كثير من المقادير بالقياس مثل تقدير أبي حنيفة - رحمه الله - سن البلوغ بثمان عشرة سنة وإيناس الرشد بخمس وعشرين سنة. وقدر أبو يوسف ومحمد المدة التي يجوز للأب فيها نفي الولد بأربعين يوماً، وقدر الحنفية النزح عند وقوع الفأرة في البئر بعشرين دلواً، وغير ذلك كثير. ولكن اعتذر لهم السرخسي في أصوله (١١١/٢) إن مرادهم بعدم جواز التقدير بالرأي في مثل أعداد الركعات والحدود. أما ما كان من باب الفرق بين القليل والكثير مثل التردد في سن البلوغ وسن الرشد ومقدار النزح والنفقات فهو مما يجوز تقديره بالرأي وانظر أصول السرخسي (١٦٣/٢) وما بعدها، والمعتمد لأبي الحسين (٧٩٤/٢) وبذل النظر للأسمندي (٦٢٣) وشرح الكوكب المنير(٢٢٠/٤) والمحصول (٤٧١/٢/٢) والوصول إلى الأصول لابن برهان (٢٤٩/٢) وشرح تنقيح الفصول (٤١٥) واللمع (٥٤) وشرح اللمع (٧٩٣/٢) والتبصرة (٤٤٠) والإحكام للآمدي (٨٢/٤) وروضة الناظر (٣٣٨) والمنخول (٣٨٥) وإرشاد الفحول (٢٢٣) والمستصفى (٣٣٤/٢). وفواتح الرحموت(٣١٧/٢).

لا يتكلف التقدير باجتهاده، وليس هو من أهله، لأن ذلك محرم في الدين، وذلك لو وقع منه قُدحَ في أمانته وعدالته.

وإن كان المقدر من أهل الاجتهاد لم يجب حمله على أنه قدر توقيفاً لجواز أن يكون قدره اجتهاداً، وسيَّما إن كان ممن يقول إن للاجتهاد[٢] وطرقَ القياس مدخل في تقدير الحدود والكفارات، لجواز أن قوله به توقيفاً، وجواز يتأت[٣] إليه اجتهاداً.

وقال فريق آخر: إنْ قدَّر الراوي ذلك وصوبته الأمة على تقديره ووافقته على العمل به حمل أمره على أنه لم يقله إلاّ عن توقيف، لأنها لا تصوبه فيه إلاّ بأن يكون ما قاله توقيفاً وإن لم تجمع على تصويبه فيه لم يجب حمله على أنه سمع ذلك توقيفاً[٤].

والذي نختاره في هذا الباب أنه لا يتغير بكون المقدر من الرواة والصحابة من أهل الاجتهاد وليس من أهله ولا بأن تجمع الأمة على مثل قوله أو تختلف في ذلك، بل لا يجب أن يقدِّر بحق، لأنه قدر ولا أن يقطع من أي جهة قدر، بل يجب الرجوع إلى الحجة والنظر، لأننا لا ندري لعلَّ المقدر ليس من أهل الاجتهاد، وهو يظن أنه من أهله غير معتمد للمعصية، بل لتوهمه كمال آلة الاجتهاد فيه. وهو غير معصوم من ذلك، وإن كان الأغلب من حاله خلاف هذا.

وشيء آخر: وهو أنه قد يجوز أن يكون المقدر ليس من أهل الاجتهاد إلاّ أنه سمع صحابياً عالماً إما مفتياً أو حاكماً قدر[٥] ذلك التقدير، وهو يرى

---

(٢) في المخطوط (الاجتهاد).

(٣) الكلمة غير منقوطة وما أثبته هو الأقرب للمعنى.

(٤) عرض المسألة في هذا الموضع وبهذه الصورة لم أجده لأحد. والأكثر يلحقها بما يجوز ثبوته بالاجتهاد والقياس وما لا يجوز. وقد ذكرها إمام الحرمين تبعاً للباقلاني في لوحة (٨٤) من تلخيص التقريب وقال إنها غير متعلقة بالعموم والخصوص. وقال إمام الحرمين «الذي يصح عن كافة المتكلمين وأصحاب الشافعي أنا لا نقدر في هذه المنازل خبراً ما لم ينقل صريحاً» انتهى.

(٥) (قدر) مكررة في المخطوط.

تقليده والاقتداء به فاتبعه على التقدير، ولم يفعل ذلك لسماع من الرسول. وقد يقدر ذلك العالم ما قدره من ذلك توقيفاً تارة وباجتهاد أخرى. وقد يضع الاجتهاد في حقه وقد يفرط تفريطاً يحظر الحكم بموجبه، فلا سبيل لنا إلى العلم بأن المقدر وإن لم يكن من أهل الاجتهاد فلم يقدر إلاّ توفيقاً.

قال الذاهبون إلى هذا القول: ولذلك لم يجعل التقدير المروي عن عطاء ابن أبي رباح[6] لأقل الحيض فإنه يوم وليلة[7] على أنه صار إليه خبراً وتوقيفاً، لأنه من أهل الاجتهاد، فيمكن أن يكون قاله اجتهاداً.

وجعلنا تقدير أنس بن مالك[8] رحمة الله عليهما له بأنه ثلاث أربع خمس ست سبع ثمان تسع عشر محمولاً[9] على أنه قدره عن خبر، لأنه ليس من أهل الاجتهاد، ولا وجه لقولهم هذا، لأجل ما قدمناه من الحجة في ذلك/. ٤٣٣

وأما حمل أهل العراق لتقدير الصحابي لذلك على أنه لم يقدره إلاّ توقيفاً فعمدتهم في ذلك أنه لا مجال للقياس وطرق الاجتهاد في تقدير الحدود والكفارات. وهذا خطأ منهم، لأن لها في ذلك مدخلاً.

ويستدل على هذا من بعد في فصول القول في القياس إن شاء الله ولو سلَّم لهم ما قالوه في ذلك لجاز أن يظن الصحابي ما قد ظنناه في مخالفتهم فيقدر ذلك اجتهاداً كما نقدر نحن.

وأما قول من قال: إنه اتفقت الأمة على تصويبه والعمل بتقديره فدلَّ ذلك

---

(٦) هو عطاء بن أبي رباح أبو محمد القرشي بالولاء المكي، ثقة، فقيه مكة ومحدثها، أحد أعلام التابعين. كان كثير الإرسال، قيل إنه تغيَّر بأخرة. ولد في خلافة عمر على الأرجح، وتوفي بمكة سنة ١١٤هـ. له ترجمة في شذرات الذهب (١٤٧/١) وتذكرة الحفاظ (٩٨/١) وتقريب التهذيب (٢٢/٢).

(٧) أقل مدة الحيض يوم وليلة نقله ابن قدامة في المغني (٣٠٨/١) أن اسحاق بن راهويه نقله قولاً لعطاء بن أبي رباح. وبه قال أحمد والشافعي في إحدى روايتيه.

(٨) أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم الخزرجي النجَّاري الأنصاري المدني المقرئ المحدث، راوية الإسلام وخادم رسول الله ﷺ مات سنة ٩٣هـ، وقيل غيرها وقد جاوز المائة.

(٩) تقدير أنس بن مالك في الحيض نقله عنه ابن قدامة في المغني (٣٠٨/١) وقال: لا يقول أنس ذلك إلاّ توقيفاً.

على أنه لم يقله إلاّ عن توقيف. وإن لم يُتفق عليه لم يجب القطع بذلك، فإنه - أيضاً - قول خطأ لا وجه له، لأنه قد صحَّ وثبت أن الاجتهاد والعمل بموجب القياس دين لله تعالى، وأحد الأدلة على الأحكام الشرعية بما نذكره من بعد[١٠]. وإذا ثبت ذلك أنكر أن تكون الأمة متفقة على تقديره باجتهاد هو نفس اجتهاده أو بما يقوم مقامه، فتكون مجمعة عليه قياساً إما بطريق واحد أو بطرق مختلفة. ونحن ندل من بعد على صحة إجماع الأمة على الحكم بالقياس. وذلك دليل لله سبحانه على الأحكام كما يصح أن يعمل بذلك منهم الآحاد على أنه لا يمتنع أن يكون في الأمة من قال بالبعض قياساً ووضعه في غير حقه واستعمله في غير موضعه. وذلك خطأ منه دون باقي الأمة، وإن قدر الواحد منهم دون باقي الأمة وإن قدر الواحد منهم ركعات وسجدات وأمراً نعلم قطعاً أنه لا مجال للاجتهاد في تقديره ووافقته الأمة عليه علم أنه لم يقله إلاّ توقيفاً، لأن القول به من غير التوقيف لا يكون إلاّ خطأ. والأمة لا تجمع على خطأ. وهذا نحو المروي عن علي كرَّم الله وجهه من أنه «صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة أربع سجدات»[١١] فمثل هذا إذا ثبت عنه علم أنه لم يصر إليه إلاّ توقيفاً، لأنه مما لا عمل للقياس في تقديره وإن لم توافقه الأمة على تقديره جُوِّز أن يكون قاله توقيفاً، وأن يكون قاله اجتهاداً، وجُوِّز

---

(١٠) وقد وصف أبو الحسين البصري في شرح العمد (٣٦٨/١) القياس بأنه دين الله. كما فعل ذلك أيضاً في المعتمد(٧٦٦/٢) ونقل عن أبي الهذيل أنه لا يجوز وصفه بذلك لأن الذي يوصف بالدين ما هو ثابت ومستمر. ونقل عن أبي علي الجبائي تفصيلاً في ذلك. كما نسب القول بأنه دين للقاضي عبدالجبار بن أحمد.

(١١) قال في خلاصة البدر المنير: أثر علي أنه صلى في زلزلة جماعةً رواه الشافعي متوقفاً فيه والبيهقي عنه (٣٤٣/٣).

وأخرج الأثر الشافعي في كتاب الاختلاف بين علي وابن مسعود - باب الوتر والقنوت والآيات الملحق بكتاب الأم(١٦٨/٧).

وينظر في ذلك تلخيص الحبير (٩٤/٢).

ونقل ابن أبي شيبة في المصنف (٤٧٢/٢) عن ابن عباس أنه صلى في زلزلة أربع سجدات في ست ركوعات.

أن يكون اجتهاده خطأ محظور الحكم بموجبه، اللهم إلاّ أن تتفق الأمة على تسويغه القول بذلك التقدير، وأن يحكم به ويفتي، فيقطع على أنه غير مخطئ في تقديره. ويجوز أن يكون قاله توقيفاً أو اجتهاداً هو صواب منه وسائغ له.

فاعلموا أن الأغلب من حال الصحابي إذا قدر عن توقيف أن يخبر بأنه لم يفعل ذلك إلاّ بخبر لتحسم بذلك مادة التأويل والاجتهاد المؤدي إلى مخالفة موجب الخبر، وسيما إذا علم أن كثير الأمة يعتقد جواز مخالفته، وتجويز أن
يكون قاله اجتهاداً ويعمل النظر فيه/ فيجب عليه لأجل ذلك أن يبيِّن أنه إنما ٤٣٤
قاله توقيفاً لا اجتهاداً. فمتى لم يقل ذلك كان الأغلب من حاله أنه قاله اجتهاداً.

فصل: وكذلك القول عندنا في وجوب ترك قول الصحابي بالقياس إذا كان موجب[١٢] الخلاف قوله، وترك قياسه إذا عرفناه وكان في أيدينا قياس أقوى من قياسه، لأن الحجة هو القياس وإعمال أقوى القياسين وترك الأضعف له، لأن القياس هو دليل على الحكم لا قول الصحابي. وأقوى القياسين دليل لله يوجب ترك الأضعف له. وسنزيد ذلك بياناً عند بلوغنا إلى الكلام في إبطال التقليد وفصول القول في القياس إن شاء الله[١٣].

وإنما يُترك القياس لقول الصحابي ويُترك أقوى القياسين لأضعفهما إذا قال به الصحابي من يوجب تقليد الصحابي، ويجوِّز ذلك. وهو يُحكى عن أبي حنيفة[١٤] وحكاه

---

(١٢) أي أن الذي أوجب الخلاف هو قوله.

(١٣) وكلا الموضوعين من القسم المفقود من الكتاب.

(١٤) هو فقيه العراق الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت التميمي الكوفي ولد سنة ٨٠هـ. رأى أنس ابن مالك لما قدم عليه الكوفة. وحدث عن عطاء ونافع. كان ورعاً متعبداً لا يقبل جوائز السلطان وكان كسبه من تجارته. قال الشافعي: الناس في الفقه عيال على أبي حنيفة، توفي في رجب سنة ١٥٠هـ.

له ترجمة في تاريخ بغداد (٣٢٣/١٣)، وطبقات الفقهاء للشيرازي ص٨٦، وألفت في مناقبه كتب خاصة.

بعضهم عن أبي يوسف[١٥] ومن شاء قال فإنه ليس بصحيح[١٦].

فصل: ولا شُبهة في أنه لا يجب تخصص العام بتخصص الصحابي له إذا خالفه صحابي آخر في ذلك[١٧]، لأنه ليس اتباع أحدهما، والتقليد له أولى من اتباع الآخر. بل اتباع القائل بالعموم أولى، لأن مع قوله دليل لو انفرد لوجب القضاء به، وهو اللفظ العام.

فصل: ولا فرق بين ما ظهر وانتشر من قول الصحابي الذي يخص به العام ولم يعرف له مخالف، وبين ما لم يظهر، وبين ما انقرض العصر عليه مما ظهر من غير خلاف ذُكر، وبين ما لم ينقرض العصر عليه في ذلك، لأنه وإن ظهر ولم يعرف له مخالف فليس بحجة ولا إجماع لما نبينه في فصول القول بالإجماع[١٨].

فصل: ومن هذا الباب الذي نحن فيه ما حكي عن عيسى بن أبان أنه قال: إذا ورد الخبر عن الرسول ﷺ من إثبات حكم في الأحكام، وروي عن الأئمة بعده خلاف ذلك الحكم، وهو ممن لا يخفى عليه مثله لو كان ثابتاً غير مرفوع وجب أن يكون ترك الصحابي له والعمل بخلافه دليل على أنه منسوخ. وذلك نحو الخبر الذي رواه عبادة بن الصامت[١٩] في وجوب النفي

---

(١٥) هو أبويوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي. تولى قاضي القضاة عشرين سنة لثلاثة من الخلفاء المهدي والهادي الرشيد.
وهو أول من لقب بذلك. ولد عام ١١٣هـ وتوفي سنة١٨٢هـ. له كتاب الخراج وغيره.
له ترجمة في معجم المؤلفين (١٣/٢٤) والكامل لابن الأثير (٦/٥٧) والأعلام للزركلي(٣/١١٦).

(١٦) أي ليس بصحيح المتروك من القياسين أو قول الصحابي.

(١٧) ينبغي أن يكون هذا متفقاً عليه. لأن قول الصحابي إذا عرف له مخالف فليس حجة باتفاق.

(١٨) لقد أبعد الباقلاني النجعة فأوغل في عدم جواز التخصيص بقول الصحابي حتى أدخل فيه قول الصحابي المنتشر مع عدم معرفة مخالف إلى أن انقرض العصر. وهو وإن قلنا ليس إجماعاً فهو لا يبعد أن يكون حجة.

(١٩) هو عبادة بن الصامت بن قيس بن أصرم الأنصاري الخزرجي صحابي جليل. كان أحد النقباء ليلة العقبة. شهد المشاهد كلها مع رسول الله ﷺ .
مات بالرملة بفلسطين سنة ٣٤هـ.
له ترجمة في الإصابة (٣/٦٢٤) وسير أعلام النبلاء (٢/٥).

مع الحد[٢٠] وقول عمر رضي الله عنه: «لا أنفي بعد هذا أحداً»[٢١] وروي عن علي رضي الله عنه أنه قال: «كفى بالنفي فتنة»[٢٢] قال: فمثل عمر وعلي لا يخفى عليهما ثبوت هذا الحكم أو زواله، فيجب حمل ذلك على النسخ.

وإن كان ما عمل الصحابي بخلافه من الأخبار مما يخفى مثله على من خالفه لم تحصل مخالفة الصحابي له دلالة على نسخه.

قالوا: وذلك نحو ما روي عنه عليه السلام من إيجاب الوضوء/ ٤٣٥
من القهقهة[٢٣] وروي عن أبي موسى الأشعري[٢٤] أنه لا يعيد

---

(٢٠) حديث عبادة الذي فيه: قال رسول الله ﷺ: «خذوا عني، خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا، البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم».
أخرجه مسلم في باب حد الزنى (١٣١٦/٣).
وأبوداود في الحدود (٥٩٦/٤) رقم (٤٤١٥، ٤٤١٦)
والترمذي في أبواب الحدود (٤١/٤) رقم (٤٣٤) وقال حسن صحيح.
وابن ماجة في باب حد الزنى (٨٥٢/٢) رقم (٢٥٥٠).
وأحمد في المسند: (٣١٧/٥، ٣١٨، ٣٢١، ٣٢٧).
والدارمي (١٨١/٢) والطحاوي (٧٩/٢) وابن الجارود رقم (٨١٠).
والبيهقي (٢١٠/٨، ٢٢٢) ومصنف ابن أبي شيبة (١٨٣/١١).
وأبوداود الطيالسي رقم (٥٨٤) (٢٩٨/١).
انظر تخريجه: تحفة الطالب ص٣٨١ وإرواء الغليل (١٠/٨).
ونصب الراية(٣٢٩/٣).

(٢١) قول عمر رضي الله عنه «لا أنفي بعد هذا أحداً» ذكره ابن قدامة في المغني (١٦٧/٨) وفيه أن عمر رضي الله عنه غرَّب ربيعة بن أمية بن خلف في الخمر إلى خيبر، فلحق بهرقل فتنصر. فقال عمر «لا أغرِّب مسلماً بعد هذا أبداً».

(٢٢) قول علي رضي الله عنه: «كفى بالنفي فتنة» نقله ابن قدامة في المغني (١٦٧/٨) عن علي رضي الله عنه بلفظ: «حَسْبُهُما من الفتنة أن ينفيا».

(٢٣) سبق تخريجه ص١٩١ من هذا المجلد.

(٢٤) هو عبدالله بن قيس بن سُليم بضم السين بن حَضَّار بفتح المهملة وتشديد الضاد. أبو موسى الأشعري. له ثلاث هجرات الأولى من اليمن إلى مكة، والثانية من مكة إلى الحبشة، والثالثة من الحبشة إلى المدينة. استعمله الرسول ﷺ على اليمن وأمَّره عمر ثم عثمان، وهو أحد الحكمين بصفين. مات سنة ٥٠ هـ وقيل قبلها. له ترجمة في الإصابة (٢١١/٤) وسير أعلام النبلاء (٣٨٠/٢) وتذكرة الحفاظ (٢٣/١).

الوضوء من ذلك[٢٥]. فهـذا - زعموا - مما يخفى على مثله.

وما قالوه من هذا باطل، لأن الحكم متعلق بخبر الرسول لا بفعل الراوي ولا بتركه العمل بالخبر.

وقد يجوز أن يترك العمل بالخبر لظنه أنه منسوخ. وطريق أداه إلى القول بأنه منسوخ. فقال ذلك متأولاً لا على وجه القصد لمخالفة الحديث.

وقد يجوز أن يكون ترك العمل به لأنه تابعياً روى له خبراً مرسلاً بأن الخبر منسوخ فعمل بذلك. والمرسل لا يجوز العمل به عند كثير من الناس، فضلاً عن ترك أحكام النصوص ورفعها به.

وقد يجوز أن يعتقد حين سمع الخبر أنه أريد به ثبوت حكمه إلى مدة مخصوصة وأن ذلك واجب في زمن النبي ﷺ لشيء اقترن بالخطاب توهم به تقدير الحكم بوقت وبمدة حياة الرسول عليه السلام، وإن لم يكن الأمر كذلك.

وفي الجملة فلا ندري من أين قال بترك العمل بالخبر وهو غير معصوم من الخطأ والزلل، فلا يجب النسخ بفعله ومذهبه.

ولأننا إذا كنا قد دللنا على أنه لا يجوز التخصص بقوله وهو دون النسخ به فبأن لا يجوز لأجل تلك الأدلة النسخ به أولى.

---

(٢٥) عدم إعادة الوضوء من القهقهة في الصلاة أخرجه ابن أبي شيبة (١/٣٨٧) عن حميد بن هلال قال: «كنا في سفر فصلى بنا أبو موسى فسقط رجل أعور في بئر فضحك القوم غير أبي موسى والأحنف فأمرهم أن يعيدوا الصلاة».

وأخرجه الدارقطني في سننه ص٦٣ عن جابر موقوفاً وكذلك أخرجه موقوفاً ابن أبي شيبة (١/١٥٤) والبيهقي (٢/٢٥١) والطبراني في الصغير ص٢٠٨ وأبو نعيم في تاريخ أصفهان (١/٨٦) والخطيب في تاريخه ٣٤٥/١١، ووصف الدارقطني والبيهقي رفعه بالوهم، وقال الخطيب وابن عدي رفعه لا يثبت، ووصفه الألباني في إرواء الغليل (٢/١١٦) بأنه منكر الإسناد.

وصحح الدارقطني والبيهقي وقفه على جابر. وانظر تخريجه أيضاً خلاصة البدر المنير(١/٥١).

ويدل على ذلك - أيضاً - قوله عليه السلام: «نضَّر الله امرءاً سمع مقالتي فأدّاها كما سمعها، فرب حامل فقه ليس بفقيه، ورب حامل فقه إلى[٢٦] من هو أفقه منه»[٢٧] فأوجب بذلكَ نقل ما به يثبت الحكم من لفظه. وأخبر أن فيمن نقله من ليس بفقيه. فيجب لأجل ذلك تعليق الحكم بلفظه وقوله دون فعل الراوي وتركه.

فإن قالوا: ظاهر حال الصحابي أنه لا يحكم بقوله ورأيه على خبر الرسول وحكمه، ولا يحتمل أمانته وعدالته أن يترك العلم بموجب خبر قد علم ثبوته، فوجب لذلك إذا ترك العمل به أن يكون قد عرَّف نسخه ورفع حكمه الرسول عليه السلام. وأن يقوم ذلك مقام قوله قد نسخ ذلك. وقد علمتُ أنه قد نسخه. ولو قال ذلك لوجب المصير إلى ما يخبر به.

---

(٢٦) في المخطوط (أولى) بدل (إلى).

(٢٧) أفرد هذا الحديث بجمع طرقه الشيخ عبدالمحسن العباد في مصنف سماه «دراسة حديث نضر الله امرءاً سمع مقالتي»

فقد ورد الحديث عن أكثر من عشرين صحابياً بألفاظ متقاربة منهم زيد بن ثابت. وقد أخرج حديثه أبوداود في كتاب العلم (٦٨/٤) رقم (٣٦٦٠، ٣٦٤٣).

والترمذي في أبواب العلم (٣٤/٥) رقم (٢٦٥٦، ٢٧٩٤) وحسنه.

والنسائي في الكبرى في العلم على ما في تحفة الأشراف ٢٠٦/٣.

وابن حبان في صحيحه في كتاب العلم (١٥٤/١) رقم (٦٧، ٧٢).

وابن ماجة في المقدمة (٨٤/١) رقم (٢٣٠).

والدارمي في المقدمة (٧٥/١) رقم (٢٣٥).

وأحمد في المسند: (١٨٣/٥).

والطبراني في الكبير (٤٨٩٠، ٤٩٢٤، ٤٩٢٥).

وابن عبدالبر في جامع بيان العلم وفضله (٤٦/١).

والطحاوي في مشكل الآثار ٢٣٢/٢ والمستدرك (٨٦/١-٨٨).

والخطيب البغدادي في شرف أصحاب الحديث ص١٧.

والحاكم في المدخل ص٣.

ووصفه السيوطي في مفتاح الجنة ص٥ بالتواتر.

وانظر تخريجه في المعتبر ص١٣٠، وتحفة الطالب ص٢١٣.

وتخريج أحاديث اللمع ص٢٣١.

يقال لهم: الأمر فيما تقتضيه ظاهر عدالته وعلمه وأمانته سماعه من الرسول عليه السلام، وكونه أقرب إلى العلم بمقاصده على ما ذكرتم غير أنه مع ذلك غير معصوم من الخطأ والغلط والتأويل وأن يتوهم على الرسول عليه السلام تقدير العبادة بوقت، وفي فريق دون فريق وإن لم يكن الأمر كذلك، ومن أن يعمل بمرسل عن تابعي إلى غير ذلك مما لا يعلم كيف اتجه له ترك العمل بالخبر، وليس ذلك من فعله بمثابة قوله سمعت من الرسول نسخه وعلمت ذلك من دينه ضرورة، لأن هذا خبر منه. فأما إذا قال استدللت على العام بمراده جوزنا عليه الغلط في ذلك ووجب أن ينظر فيما استدل به، فبطل ما قالوه.

٤٣٦ فصل: وإذا قال الصحابي أمر رسول الله ﷺ/ بكذا وكذا، ونهى عن كذا، «ورخص في السلم»(٢٨) فمن الناس من قال يجب أن يحكى

---

(٢٨) بلفظ: «رخص في السلم» لم أجده. وأقرب ما وجدته للفظ المصنف قول ابن عباس رضي الله عنه: «أشهد أن السلف المضمون إلى أجل مسمى قد أحله الله في كتابه وقرأ قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾

وعن ابن عباس في الحديث المتفق عليه. ولفظ البخاري في رقم (٢٢٤٠) قدم النبي ﷺ المدينة وهم يسلفون بالتمر السنتين والثلاث. فقال: من أسلف في شيء ففي كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم».

أخرجه البخاري في كتاب السلم برقم (٢٢٣٩، ٢٢٤٠، ٢٢٤١، ٢٢٥٣)

ومسلم في باب السلم في كتاب المساقاة (١٢٢٦/٣).

وأبوداود في السلف في كتاب البيوع رقم (٣٤٦٣).

والترمذي في السلف من كتاب البيوع رقم (١٣١١) (٥٩٣/٣).

والنسائي في باب السلف من كتاب البيوع رقم (٢٥٥/٧).

وابن ماجة في باب السلف من كتاب التجارات رقم (٢٢٨٠) (٧٦٥/٢)

والدارمي في السلف من كتاب البيوع (٢٦٠/٢).

وأحمد في المسند (٢١٦/١، ٢١٧، ٢٢٢، ٢٨٢، ٣٥٨).

وعبدالرزاق في المصنف في البيوع (٨/٨) رقم (١٤٤٧٧).

والدارقطني في البيوع (٣/٣) رقم (٢٩٠).

والشافعي رقم (١٣١٢) وابن الجارود في المنتقى ص٢٠٨ رقم ٦١٤، ٦١٥.

وانظر تخريج الحديث إرواء الغليل (٢١٦/٥) وتخريج أحاديث المدونة (١٠٨٤/٣) وتحفة المحتاج (٢٤٧/٢).

لفظ الرسول ﷺ، لأنه يجوز أن يكون قد تأول قوله وظنه أمراً وترخيصاً، وليس كذلك.

وقال فريق من الناس هم أكثر أهل العراق: يجب حمل ذلك على أنه بمثابة حكاية لفظ الرسول عليه السلام.

وشرط قوم في صفته أن يكون عالماً باللغة ومصادر الكلام وموارده ومواقعه. وممن لا يخفى عليه معاني الكلام باللسان، فإذا كانت هذه حاله جعل قوله أمر ونهى ورخّص رسول الله ﷺ بمنزلة قول الرسول قد أمرتكم بكذا ونهيت عن كذا، ورخصت في كذا، وإن لم يكن من أهل الضبط لذلك لم يرجع إلى قوله أمر ونهى ورخص وأباح، وأمثال ذلك وطولب بحكاية ما سمعه.

والأقرب في هذا عندنا أنه إن قال الصحابي العالم بوضع اللسان أن رسول الله ﷺ عبَّر بمعنى وحكم ليس له في اللسان ألفاظ محتملة ولفظ مشترك بينه وبين غيره قُبل ذلك منه، وصار بمعنى تلقي توقيفه لنا عليه السلام بلفظه على ذلك المعنى وإن ذكر عن النبي عليه السلام إثبات معنى وحكم أو نفي حكم، وهو مما له عبارة محتملة مشتركة أو عبارات إحداها له وحده غير محتملة، والأخرى مشتركة بينه وبين غيره وجب مطالبة الراوي بحكاية لفظه عليه السلام، واللفظ الدال على الأمر والنهي مما يحتمل ويشترك فيه الأمر والنهي وغيرهما.

وقد قال كثير من الناس: إن القول إفعل ولا تفعل مطلقه ومجرده موضوع للأمر والنهي مما يحتمل ويشترك فيه الأمر والنهي وغيرهما.

وقال كثير من الناس إن القول إفعل ولا تفعل مطلقة ومجردة موضوع للأمر والنهي.

وقال قوم هو للإباحة وإطلاق الفعل دون الأمر.

وقال أهل الوقف فيه وفي أمثاله: بل هو مشترك بين الأمر والنهي، ويحتمل أن يعتقد الراوي من الصحابة أن القول افعل ولا تفعل هو بمجرده موضوع لإبهام الأمر والنهي، فيقول أمر ونهى، وهو معني بذلك اللفظ الذي يحتمل الأمر وغير الأمر ويظن أن اعتقاده بذلك علم بأنه أمر فيقول أمر، وعلمت أنه أمر، وهو عليه السلام ما أمر ولا علم الراوي أنه أمر، وكل ذلك إذا قال عمَّ رسول الله ﷺ المكلفين والمؤمنين أو المشركين بهذا الحكم أو بإيقاع فعل فيهم وبهم وجبت المطالبة له بلفظ الرسول، وربما كان محتملاً للعموم وغيره والراوي يعتقد أنه لا يصلح إلاّ للعموم، فيجب حكاية لفظ الرسول عليه السلام في هذا وأمثاله من المحتمل ليُنظر فيه وإلاّ لم يجعل قوله أمر ونهى وأطلق ورخَّص في كذا بمنزلة قول الرسول عليه السلام قد أمرتكم بكذا، ونهيت عن كذا. ولعلَّنا أن نستقصي الكلام في
٤٣٧ هذا/ في فصول القول في الأخبار. وفي جواز رواية الحديث على المعنى أم لا، وإن جاز ذلك فمن الذي يجوز له الرواية على المعنى من الرواة. ونشبع القول فيه إن شاء الله[٢٩].

فصل: وإذا روى الصحابي أن النبي ﷺ:«قضى بالشفعة للجار[٣٠]» وجب أن يسأل هل قال النبي ﷺ: «الشفعة للجار»، أو قضيت بأن الشفعة للجار، أو قضى لجار وشخص من الأشخاص.

---

(٢٩) لقد استقصى الباقلاني الأقوال في مدى قبول نقل الصحابي للخبر بلفظ أمر ونهى ورخص وقضى رسول الله ﷺ. والذي يرد على هذا اللفظ هو أن يظن الصحابي ما ليس بأمر أمراً وما ليس بنهي نهياً أو يكون الأمر والنهي في قضية عين فرواها بصيغة العموم كما أنه يحتمل أن لا يكون هو السامع من الرسول ﷺ ، بل السامع غيره لأنه لم يصرح بالسماع. وحكى ابن حجر في النكت على مقدمة ابن الصلاح (٥٢٢/٢) أن الحديث بلفظ أمرنا رسول الله ﷺ مرفوع بلا خلاف إلاّ ما حكاه القاضي أبوالطيب الشافعي عن داود وبعض المتكلمين أنه لا يكون حجة حتى ينقل لفظه لاختلاف الناس في صيغ الأمر والنهي ولذلك ذهب ابن حزم كما في الإحكام (٨٦/٢) وانظر في ذلك الكفاية للخطيب البغدادي (٤٥٨) والمسودة (٢٩٣) ومقدمة ابن الأثير لجامع الأصول (٩٢/١) والإحكام للآمدي (٩٦/٢) وروضة الناظر(٩٠) والمستصفى(١٢٩/١) ونهاية السول مع مناهج العقول (٢١٣/٢) وإرشاد الفحول(٦٠).

(٣٠) سبق تخريجه في (٩٦) من هذا المجلد.

فإن قال: سمعته يقول: «الشفعة للجار» فقضيت أن الشفعة للجار حمل[٣١] ذلك على العموم في كل جارٍ في استحقاقه الشفعة على أنه يجوز أن يقال إنه قال سمعته يقول: قضيت بأن الشفعة للجار احتمل أن يكون نصاً منه لجار معهود وشخص واحد. وقام ذلك مقام قول الراوي قضى رسول الله ﷺ بالشفعة للجار في احتماله أن يكون إخباراً عن قضية لعين، ويحتمل أن يكون إخباراً عن بيان حكم الشرع في وجوب القضاء بالشفعة للجار، فسمع لذلك دعوى العموم فيه. فإن كان قضية لعين، ودلَّ الشرع بأنه إذا حكم للجار بالشفعة للجوار، وجب إجراء هذه القضية والحكم بوجوب الشفعة لكل من شاركه في علة وجوب الحكم له بالشفعة وجب لذلك من طريق وجوب التعبد بالقياس، لا من ناحية كون اللفظ عاماً، وكذلك حكمه للشفعة للجار يحتمل أن يكون أراد الجنس، ويحتمل أن يكون أراد جاراً معهوداً.

وإن قال الراوي أردت بقولي قضى للجار بالشفعة، وقضى بأن الشفعة للجار حكاية قضية وقعت منه لعين امتنع العموم في ذلك. ولم تجب الشفعة لكل جارٍ إلاّ من جهة العلة والمعنى بعد التعبد بالقياس[٣٢].

وقد يفصل قوم بين قول الراوي: «قضى رسول الله ﷺ بالشفعة للجار» وقوله: «قضى بأن الشفعة للجار» لا يخرج إلاّ مخرج بيان حكم الشرع في إيجاب الحكم للشفعة لكل جار»[٣٣].

---

(٣١) في المخطوط: (وحمل).

(٣٣) ذهب الباقلاني إلى أن اللفظ يفيد العموم كما يظهر من كلامه وبه قال الشوكاني والآمدي والحنابلة كما في شرح الكوكب المنير (٣/٢٣١) ونسب عدم العموم لأكثر الأصوليين ومنهم الشيرازي في شرح اللمع (١/٣٣٧).

وينظر أقوال العلماء فيها في: الأحكام للآمدي (٢/٢٥٥) وإرشاد الفحول (١٢٥) وروضة الناظر(٢٣٥) ونهاية السول مع مناهج العقول (٢/٨٩) والمستصفى (٢/٦٦) وفواتح الرحموت (١/٢٩٤) والإحكام لابن حزم (١/٢٨٤) والبرهان (١/٣٤٨) واللمع (١٧) وشرح تنقيح الفصول (١٨٨) والمحصول (١/٢/٦٤٢) وجمع الجوامع مع البناني (٢/٣٦).

(٣٣) ذكر هذا التفريق الشيرازي في شرح اللمع (١/٣٣٨) ولم يرتضه.

فصل: ولا يعقل من ذكر الجار إلاّ المساقب[٣٤] دون الخليط. فإن أريد به الخليط أيضاً فبدليل، لأن الخليط اسم أخص به من اسم الجار، واسم الجار أخص بالملاصق المساقب من اسم الخليط فيحتاج ذلك إلى دليل، ولا وجه إذا كان ذلك كذلك حمله عليهما.

وكذلك حكم رواية الراوي بأن رسول الله ﷺ: «قضى بأن الخراج بالضمان»[٣٥] في الاحتمال لما قلناه ووجوب استفسار الراوي له عن ذلك.

ومنه - أيضاً - قول الراوي: «قضى رسول الله ﷺ بالشاهد واليمين[٣٦] لأنه يحتمل أن يكون قضية منه في عين، ويحتمل أن يكون خارجاً على وجه بيان حكم للشرع لوجوب القضاء لكل ذي شاهد واحد مع يمينه.

٤٣٨ فإن قال الراوي سمعته قال[٣٧] حكمت وقضيت بأن الحكم واجب/ بالشاهد واليمين حمل ذلك على العموم.

وإن قال إنما أخبرت عن فعل وقع منه لعين محكوم له لم يجب حمل غيره عليه إلاّ بقوله: «حكمي على الواحد حكمي على الجميع»[٣٨] وأمره بالقياس على العلل وإجرائها بها من جهة عموم اللفظ، ولا لفظ له أو عموم فعل الرسول عليه السلام[٣٩]. فدعوى العموم في الفعل الذي يقع على وجوه مختلفة، وربما كانت متضادة، ولا نعلم على أي وجه يمتنع.

وإذا ثبت من وجه ما أن المراد بقوله «قضى بالشاهد واليمين» بيان حكم

---

(٣٤) المساقب: القريب، ومنه الحديث: «الجار أحق بسقبه» وقال ابن فارس في مجمل اللغة (٢/٤٤٦) بأنه يطلق على القريب والبعيد.

(٣٥) سبق تخريجه في ص٩٩ من هذا المجلد.

(٣٦) سبق تخريجه في ص٩٦ من هذا المجلد.

(٣٧) في المخطوط (قدح) بدل (قال).

(٣٨) سبق تخريجه من ص٩٨ من هذا المجلد.

(٣٩) العبارة فيها تعقيد بسبب إرجاع الضمير إلى متأخر، والمعنى «ولا لفظ أو عموم لفعل الرسول عليه السلام».

الشرع ووجوب الحكم لكل أحد بالشاهد واليمين صار ذلك تخصصاً لقوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾[٤٠] لأن ذلك يقتضي أن لا يثبت المال والحق إلاّ برجلين أو رجل وامرأتان.

فإذا قال: وقد ثبت الحق بشاهد ويمين وثبت ما كان نفاه وحمل الأول على أنه لا يثبت إلاّ بذلك العدد لمن لا يمين له ولا شاهد دون كل ذي حق.

وقول أهل العراق: إنه لا يقبل في مثل هذا خبر الواحد، لأنه زيادة على حكم النص، وهو نسخ، ليس بصحيح[٤١] وإنما يجعل نسخاً لو قال: وحرام في الشرع أن يحكم بشاهد ويمين. وعلى هذا التقدير قلنا إنه نسخ.

فأما إذا قال: يحكم برجلين أو رجل وامرأتين، ثم قال: ويحكم بالشاهد واليمين كان زيادة لعمري في حكم النص، ولكنه ليس بنسخ له، لأنه لم يدل ما كان أمر به، فهو بمثابة زيادة العشرين على الثمانين والتغريب على الجلد في أنه ليس بنسخ، ونحن نشرح ذلك في فصول القول في النسخ إن شاء الله.

فصل: وإذا حكى الراوي أمر رسول الله ﷺ بحكم في شخص من غير ذكر علة فلا خلاف في وجوب قصر الحكم عليه، وإذا روى الصحابي أمره

---

(٤٠) البقرة: (٢٨٢).

(٤١) قول الأحناف الزيادة على النص نسخ ولا يقبل فيه الدليل الظني اشتهر عنهم وبنوا عليه فروعاً كثيرة ينظر مذهبهم في أصول السرخسي (٨٢/٢) وقد أورد أبو الحسين في المعتمد (٤٣٧/١) تفصيلاً عنهم وعن شيوخ المعتزلة بالغ الدقة. وينظر ما يتعلق بالمسألة: شرح اللمع (٥١٩/١) والميزان للسمرقندي (٧٢٣) وفيه بحث جدير بالقراءة وروضة الناظر (٧٩) والتمهيد لأبي الخطاب (٣٩٨/٢) والعدة (٨١٤/٣) والمسودة (٢٠٧) وفواتح الرحموت (٩١/٢) وبذل النظر للأسمندي (٣٥٣) وإحكام الفصول (٤١٠) ونهاية السول مع مناهج العقول (١٩٠/٢) واللمع(٣٥) وشرح تنقيح الفصول (٣١٧) والمحصول (٥٤٢/٣/١)، والبرهان (١٢٠٩/٢) والمستصفى (١١٧/١) والإحكام للآمدي (١٧٠/٣) وجمع الجوامع مع البناني (٩١/٢) وإرشاد الفحول(١٩٥).

بالفعل في شخصٍ لعلةٍ من العلل وجب ثبوب الحكم في كل من فيه تلك العلة من جهة المعنى، وثبوت التعبد بالقياس لا من جهة عموم اللفظ، وذلك نحو رواية من روى أن محرماً وقصته[٤٢] ناقته «فأمر رسول الله ﷺ بأن لا يمس طيباً ولا يخمر له وجهاً، فإنه يحشر يوم القيامة ملبياً»[٤٣] وهذا حكم في شخصٍ معين، ذكر[٤٤] الحكم فيه فعلل، وحق هذا التعليل أن يكون جارياً في كل من علم من حاله أن يحشر يوم القيامة ملبياً، وعِلمُ ذلك من حال كل
٤٣٩ محرم متعذِّر، فوجب/ قصر ذلك الحكم على ذلك الشخص، ومن وقفنا على أنه يحشر كمحشره، لأن هذا بمثابة أن يقول: لا يُخمر له وجهاً ولا يمس طيباً، وأنه يحشر مغفوراً له وتكفر عنه سيئاته، وهي علة لا سبيل إلى العلم بحصولها لكل محرم وقصته ناقته أو مات حتف أنفه. ويظن أننا بينا هذا الفصل فيما سلف بأشبع من هذا، ولا يجوز أن يعدل بحقيقة هذا التعليل إلى المجاز. فيقال أريد به فإنه على صفةٍ وصورة وظاهرٍ من يحشر يوم القيامة ملبياً، لأن من هذه صورته قد لا يحشر ملبياً، والتعليل وقع بحشره كذلك. فلم يجز العدول إلى ما قيل من هذا.

---

(٤٢) وقصت الناقة: رمت براكبها فدقت عنقه، المصباح المنير (٦٦٨) القاموس المحيط (٨١٨).

(٤٣) حديث من وقصته دابته متفق عليه عن ابن عباس أخرجه البخاري في الجنائز رقم (١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨) وفي كتاب جزاء الصيد رقم (١٨٣٩، ١٨٤٩، ١٨٥٠، ١٨٥١). ولفظه: «اغسلوه بماء وسدر وكفنوه في ثوبين ولا تمسوه طيباً، ولا تخمرو ارأسه فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً».
وأخرجه مسلم في الحج من رقم (٩٣-١٠٣/١٢٠٦) (٨٦٥/٢-٨٦٧)
وأبو داود في الجنائز (٥٦٠/٣) رقم (٣٢٣٨).
والترمذي في الحج (٢٨٦/٣) رقم (٩٥٨).
والنسائي في مناسك الحج (١٩٥/٥-١٩٧) والجنائز (١٤٤/٥، ١٤٥)
وابن ماجة في المناسك (١٠٣٠/٢) رقم (٣٠٨٤).
وأحمد في المسند رقم (١٨٥٠، ١٩١٤، ١٩١٥) وغيرها.
والدارمي رقم (١٨٥٩) والطبراني في الكبير (١٢٢٣٩، ١٢٥٢٣).
وانظر تخريجه في: تحفة المحتاج ٥٨٧/١، والمعتبر ص٢٣٠ والابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص٢٢٤.

(٤٤) في المخطوط (الكثير) والعبارة بها غير مستقيمة.

ومن هذا النحو ما روي عنه في قتلى بدر وقوله:«زملوهم بكلومهم فإنهم يحشرون يوم القيامة اللون لون[٤٥] الدم والرائحة رائحة المسك»[٤٦] وهذا غير معلوم من كل مقتول في معركة، بل لا يعلم أنه مجاهد عن الدين.

فإن قيل: أريد أنهم بصورة من يحشر كذلك. فالجواب عنه ما سلف[٤٧]، وإذا دل الدليل من غير هذا الخبر على وجوب زمل كل مقتول في المعركة بدمائهم صير إلى ذلك الدليل الدال عليه، لا لأجل هذا الخبر الوارد بما لا يعلم من حال كل مقتول في المعركة.

فصل: وإذا روى الصحابي قولاً عن الرسول ﷺ يوجب تخصص العام وجب تخصصه به وإن كان عاماً لم يدخله تخصص بدليل قاطع، لأننا قد بيَّنا فيما سلف وجوب التخصص بخبر الواحد لما دخله التخصص وما لم يدخله.

---

(٤٥) في المخطوط (اللوم) بدل (اللون).

(٤٦) أقرب الألفاظ إلى لفظ المصنف، ما أخرجه النسائي في السنن (٦٥/٤) وأحمد في المسند(٤٣١/٥) من حديث عبدالله بن ثعلبة قال رسول الله ﷺ : «زملوهم بدمائهم، فإنه ليس كلم يكلم في الله إلاّ يأتي يوم القيامة يدمي لونه لون الدم وريحه ريح المسك» وأخرجه الشافعي في المسند (٢١٠/١) وفيه «شهدت على هؤلاء فزملوهم بدمائهم وكلومهم».

وقد روى حديث شهداء أحد البخاري عن جابر في عدة مواضع برقم (١٣٤٣، ١٣٤٥، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٥٣) وفي المغازي رقم (٤٠٧٩) ولفظ الأول: «أنا شهيد على هؤلاء يوم القيامة وأمر بدفنهم في دمائهم ولم يغسلوا ولم يصل عليهم».

وأخرج حديث جابر أيضاً أبو داود في الجنائز رقم (٣١٣٢-٣١٣٩) والنسائي في الجنائز (٦٢/٤).

والترمذي في الجنائز (٣٤٥/٣) (١٠١٦) وقال حسن صحيح.

وابن ماجة في الجنائز ٤٨٥/١.

والحاكم في المستدرك (٣٦٥/١) وقال صحيح على شرط مسلم.

وأحمد في المسند (١٢٨/٣).

انظر تخريجه: تحفة المحتاج (٦٠٤/١) وإرواء الغليل (١٦٣/٣) وتخريج أحاديث المدونة (٦٦٢/٢) وخلاصة البدر المنير ص٢٦٠.

(٤٧) وهو أنه لا يجوز أن يعدل عن حقيقة هذا التعليل إلى المجاز .

والدليل على أنه لا فرق بين الأمرين أننا لا نتيقن ثبوت حكم العام مع قول الصحابي ورواية أن الرسول خصه لجواز أن يقول: اقتلوا المشركين، ويقول الراوي قال رسول الله ﷺ : إلاّ أهل الكتاب، وإلاّ ذو العهد في عهده، وإلاّ من أدى الجزية، لأن المخبر بذلك عدل ضابط متدين. بتحريم الكذب على الرسول فالأغلب من امره سماعه لذلك وضبطه له. ولا يمكن أن ينتفي بثبوت حكم العموم مع رواية من هذه حاله لما يخصه، لأننا لو تيقنا ذلك لتيقنا بطلان الخبر، وذلك فاسد باتفاق.

و عمدتهم في منع التخصص به أنه عموم متيقن والخبر مظنون. وهذا باطل لما قلناه.

ومما يدل على ذلك - أيضاً - أننا إذا اتفقنا مع القائل بذلك على وجوب تخصص ما دخله الخصوص حتى يخرج بخبر الواحد والقياس مما بقي بعد المخصوص ما لولاهما لوجب فيما بقي وجب - أيضاً - تخصص ما لم يدخل الخصوص بهما، وان يخرج بهما ما لو لم يردا لوجب دخوله
فيه، لأن دخول ذلك فيه بعد التخصيص/ متيقن والخبر مظنون. وسواء كان ٤٤٠
اللفظ جارياً فيما بقى بعد التخصيص حقيقة أو مجازاً فإنه دلالة على استغراق ما بقي على ما بيناه من قبل، فإذا وجب التخصص منه بخبر مظنون ووجب التخصيص من عام لم يخص وإن كان اللفظ مستغرقاً للجميع لولا الخبر. وهذا ما لا فصل منه[٤٨].

فإن قالوا: ما نتيقن دخول ما أخرجه خبر الواحد بعد التخصص تحت اللفظ. فلذلك أعلمنا الخبر في إخراج بعضه.

قيل: وكذلك ما نتيقن دخول ما أخرجه الخبر في العام الذي لم يخص، ولذلك وجب إعماله، ولا تخلص من ذلك، هذا على أننا لسنا نخص العام بمظنون من خبر الواحد، لأن المظنون صدقه وضبطه ولسنا نخصه بذلك. وإنما نخصه لوجوب العمل. بخبر من نظنه كذلك ووجوب العمل والتخصص

---

(٤٨) القائلون بعدم تخصيص العام بالسنة الأحادية إلاّ إذا سبق أن خص بقطعي هو عيسى بن أبان وبعض الحنفية بحجة أن خبر الآحاد مظنون. وقد تقدم الكلام على ذلك.

به متيقن معلوم، كما أننا لسنا نحكم بالمال لظننا بصدق الشهود، وإن كنا نعلم براءة الذمة من جهة العقل ونزول عن ذلك بالشهادة، وإنما نحكم بوجوب العمل بالشهادة، وذلك أمر متيقن معلوم. فبطل ما قالوه.

وقد اعتل بعض المخالفين في هذا الباب لمنع تخصص ما لم يدخله الخصوص بخبر الصحابي.

فإن قالوا: لا يخلو الخبر الخاص من أن يكون وارداً قبل ورود العام أو بعده أو معه.

فإن كان وارداً قبله ثم ورد العام كان ناسخاً له، ولا يجب ترك بعض ما في العام به. وقد أزال العام حكمه.

وإن كان وارداً بعد ورود العام وجب أن يكون ناسخاً لحكم ما ورد فيه بعد دخوله تحت العام، لأنه - زعم - لا يجوز تأخير البيان، وما تأخر عنه لا يكون ناسخاً لما أخرجه من الخطاب والنسخ لا يثبت بأخبار الآحاد[٤٩].

قال: وإن كانا وردا معاً فذلك محال، لأنه إذا ألقى عليه السلام إلينا خبراً عاماً من لفظه أو من القرآن، وهو مخصوص وجب أن تلفظ بتخصيصه مع ورود اللفظ العام من غير تأخير. فإذا لزم العلم والعمل بالعام وألقاه إلى من تقوم الحجة بنقله، ويعلم صدقه اضطراراً وجب أن يلقي إليهم بيانه معه في الحال، وإلاّ كان محيلاً في التكليف. وإذا ألقاهما معاً بحضرة الجماعة وجب أن يتلقوه، ويبطلوا ما خصه نقلاً واحداً، وإلاّ وجب أن يكونوا ملبسين علينا في نقل العام وترك الإخبار بالخاص، وذلك منتفٍ عنهم. ولا يجوز أن يحفظوا العام وينسوا الخاص، وقد سمعوهما على وجه واحد، لأن النسيان لا يجوز على عدد أهل التواتر. فإذا لم يجز عليهم النسيان لذلك/ ولا اعتماد[٥٠] ترك أقل الخاص ثبت أن ما نقله الآحاد ٤٤١

---

(٤٩) تقدم الكلام على قول الحنفية في مسألة الزيادة على النص بأنها نسخ عندهم، وأن النسخ لا يكون للقطعي بظني، ومن الظني أخبار الآحاد.

(٥٠) لقد تقدم في مواضع كثيرة استعمال المصنف كلمة (اعتماد) بدل (تعمد) وهي لغة صحيحة.

مما يوجب تخصص العام باطل[٥١] وتوهمٌ ومما لا أصل له.

أما بأن يكون متكذّباً موضوعاً أو منقولاً على وجه السهو وكان الناقل سمع غير الرسول يقول: إلاّ أهل الكتاب، ومن له أمان، فتوهم أنه سمعه من الرسول فنقله عنه.

فقلنا له: هذا باطل، لأن أهل التواتر قد يكونوا عشرة أو عشرين لو أنفرد منهم تسعة عشر لم يكونوا أهل تواتر. فإذا نقلوا جميعاً العام وقع العلم بخبرهم. وإذا نسي الواحد منهم الاستثناء فلم ينقله لسهوه عنه أو اعتمد ترك نقله لجواز الأمرين عليه لم يكن الباقون أهل تواتر في نقل الاستثناء وإن كانوا معه أهل تواتر في نقل العام. وكذلك الحال لو نسي منهم إثنان وثلاثة. وإذا كان ذلك كذلك بطل ما اعتل به بطلاناً بيِّناً. وهذا ما لا جواب عنه، فدلَّ على أنه يجوز أن يلقي عليه السلام العام الذي هو أول الخطاب إلى الجماعة يسمعه الكل، ثم يقوم نفر منهم قبل إسماع الكلام لعارض تعجلهم من رعاف وقضاء الحاجة. وغير ذلك من أسباب إما متفقة أو مختلفة. وهذا موجود من أحوال الناس[٥٢] فينقل الكل اللفظ العام لسماعهم له، وينقل البعض منهم الخاص، وهم الذين سمعوه وليسوا بأهل تواتر. وإذا كان ذلك كذلك أنكر أن يكون العام والخاص قد وردا معاً.

وإن اختلف النقل لهما لأجل ما وصفناه ولم يكن على يقين من ثبوت حكم العام مع ورود الخبر، وسقط ما اعتل به هذا القائل على أننا لا نسلم له أن تأخير البيان محال، وأنه لا يقع إلاّ موقع النسخ، ولا نسلم - أيضاً - أن ما ألقي عمومه عاماً شائعاً لا يلقى خصوصه إذا كان مخصوصاً إلاّ إلقاءً شائعاً. بل لو تعبد الرسول عليه السلام بأن يبين العام لأهل التواتر في النقل. وقيل له: ألق[٥٣] خصوصه عقيب عمومه إلى الواحد والإثنين لصح ذلك

---

(٥١) في المخطوط (باطلاً).

(٥٢) ينظر ما تكلم به المحدثون على هذه الحال النكت على مقدمة ابن الصلاح (٦١٢)، (٦٨٦-٦٩٤).

(٥٣) في المخطوط (وألق).

وجاز، واختلف في ذلك فرض المكلفين وكان الواجب عليهم العلم باللفظ العام وأنه قد ورد، وتغليب الظن لكونه مخصوصاً والاجتهاد في خبر بعد تخصصه ليرفع بذلك درجة المجتهد في إعمال ما يوجب التخصص، كما صح وجاز أن ينص على أحكام يقطع بالنص عليها حكم الاجتهاد وبكلٍ
يُعرف أحكام القياس والاجتهاد. وهذا واضح في سقوط هذا الاعتلال/. ٤٤٢

باب
القول في تخصيص العام بفعل الرسول عليه السلام

قد ثبت أن من أفعال الرسول عليه السلام ما يقع موقع البيان للحكم، وإن كان لا بدَّ من كونه كذلك من استناده إلى قول يعلم به أنه يفعله على وجه البيان لمجمل[1] أو تخصيص عام، وكذلك قال: «صلوا كما رأيتموني»[2] «وخذوا عني مناسككم»[3] «وتوضأ كما أمرك الله ثم أسبغ الوضوء»[4]

---

(١) في المخطوط (بمجمل).

(٢) قوله ﷺ: «وصلوا كما رأيتموني أصلي» جزء من حديث متفق عليه. أخرجه البخاري في الأذان رقم (٦٣١) وفي كتاب الأدب رقم (٦٠٠٨) وفي كتاب أخبار الآحاد رقم (٧٢٤٦).
والدارمي في الصلاة (١/٢٨٦).
وأحمد في المسند عن مالك بن الحويرث (٥/٥٣).
وانظر تخريجه تحفة الطالب ص ١٢٨ وتحفة المحتاج (٢٩٣) والمعتبر ص ٤٨ وخلاصة البدر المنير(١/٩٩).

(٣) قوله ﷺ «خذوا عني مناسككم».
أخرجه مسلم في حديث جابر الطويل في الحج رقم (٣١٠/١٢٩٧) بلفظ «لتأخذوا».
وكذلك أبوداود في الحج رقم (١٩٥٤) وأحمد:(٣/٣٠١، ٣١٨ ٣٢٢، ٣٣٧، ٣٦٧، ٣٧٨) وأخرجه بلفظ «خذوا عني مناسككم» النسائي في الحج (٥/٢٧٠) وانظر تخريجه: تحفة الطالب ص١٢٩، والابتهاج ص١٥٣ والمعتبر ص ٤٨.

(٤) أقرب الألفاظ إلى لفظ المصنف حديث رفاعة بن رافع الزرقي ولفظه: إنها لا تتم صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء كما أمره الله فيغسل وجهه...»
أخرجه أبوداود في الصلاة (١/٢٢٦، ٢٢٧)، رقم (٨٥٧-٨٦١)
وابن ماجة في الطهارة (١/١٥٦).
والترمذي في أبواب الصلاة (٢/١٠٠) (٣٠١) وقال حسن، والنسائي (٢/١٩٣، ٢/٢٢٥-٢٢٦).
والبيهقي (٢/١٠٢، ١٣٣)، والدارمي (١/٣٠٥).
والطحاوي في شرح الآثار (١/٢٣٢).
=

للمأمور به، وعرَّف من سأل عنه أن ذلك هو المشروع له، وكذلك فقد روي عنه أنه أخَّر المغرب[٥] ليعلم من سأله أن ذلك هو الوقت في أمثال هذا مما تتقصاه في باب أحكام فعله عليه السلام[٦]، وإذا كانت أفعاله قائمة مقام أقواله في هذا الباب وجب تخصص العام بفعله كما يجب تخصيصه بقوله.

= والشافعي في الأم (١/١٠٢).
وابن خزيمة (١/٢٧٤).
والحاكم في المستدرك (١/٢٤٢) وقال صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبي.
وفي لفظ لمسلم من حديث أبي هريرة «إذا قمت الى الصلاة فأسبغ الوضوء» رقم (٣٩٧) وفي لفظ لأبي داود: «توضأ كما أمرك الله» انظر تخريجه: تحفة المحتاج ١/١٨٢ وخلاصة البدر المنير(١/١١٢).

(٥) تأخير الرسول ﷺ صلاة المغرب إلى قبل مغيب الشفق وردت في حديث بريدة بن الحصيب رضي الله عنه:
أخرجه مسلم في المساجد ومواضع الصلاة (١/٤٢٨) رقم (٦١٣)، والترمذي في الصلاة رقم(١٥٢) ونقل في علله عن البخاري أنه حسنه، وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب صحيح.
وأخرجه ابن خزيمة في صحيحه رقم (٣٢٣).
وأحمد في المسند ٥/٣٤٩.
وابن ماجة في مواقيت الصلاة رقم (٦٦٧).
والنسائي في المواقيت (١/٢٠٧).
وأخرجه مسلم عن أبي موسى الأشعري (١/٤٢٩).
وأخرجه مسلم عن عبدالله بن عمرو برقم ٦١٢.
وابن خزيمة في صحيحه برقم (٣٢٦، ٣٥٤).
وأبوداود برقم (٣٩٦)، والنسائي (١/٢٦٠).
وأحمد في المسند برقم (٦٩٦٦، ٦٩٩٣).
وأبوعوانه (١/٣٤٩، ٣٥٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٧١) والبيهقي (١/٣٦٤-٣٦٧).
قال البغوي في شرح السنة (٢/١٨٦): «هذا هو الأصح لأن آخر الأمرين من رسول الله ﷺ أنه صلى المغرب في وقتين».
وفي حديث جابر في إمامة جبريل أنه صلى المغرب في اليومين في وقت واحد. أخرجه أبوداود والترمذي والنسائي والحاكم وأحمد والدارقطني وابن حبان.
ويوجد عن ابن عباس مثل حديث جابر أخرجه أبوداود والترمذي والطحاوي وابن حبان وابن خزيمة وابن الجارود. ويوجد في الباب عن جمع من الصحابة. انظر في ذلك تخريج أحاديث المدونة (١/٣٥٣).

(٦) وهو أول القسم المفقود من الكتاب.

فصل: ولا يجب التخصص بفعله إلاّ بأن يعلمنا أنه بيان لحكم ما تعبدنا به. فأما أن ينفرد بالفعل وإن أوقعه على جهة القربة، فإننا لا نعلم بذلك كونه بياناً لما شرع لنا. ولهذا لم يجب تخصيص نهيه عن الوصال وبما كان يفعله هو عليه السلام من ذلك، لأن الأصل في بابه جواز مشاركته لنا في العبادة وجواز انفراده بالتعبد له بها على ما بيناه من قبل. ولهذا قال: «إني لست كأحدكم إني أظل عند ربي فيطعمني ويسقيني جواباً لقوله:«نهيت عن الوصال ونراك تواصل»[7].

وقد قيل إن من هذا الباب - أيضاً - ما روي عنه عليه السلام من قوله: «من قرن بين حجة وعمرة كفاه لهما طواف واحد»[8]

---

(٧) حديث النهي عن الوصال أخرجه البخاري في مواضع كثيرة من صحيحه. فأخرجه عن أبي هريرة برقم (١٩٦٥-١٩٦٦، ٦٨٥١، ٧٢٤٢، ٧٢٩٩) وعن أبي سعيد الخدري برقم (١٩٦٣، ١٩٦٧)، وعن أنس برقم (١٩٦١، ٧٢٤١)، وعن ابن عمر برقم (١٩٦٢) ولفظه عند ابن عمر: «نهى رسول الله ﷺ عن الوصال. قالوا: إنك تواصل. قال : إني لست مثلكم إني أطعم وأسقى» وأخرجه عن عائشة برقم(١٩٦٤).

وأخرج حديث ابن عمر مسلم في الصيام (٥٥، ٥٦/١١٠٢).

وأبو داود في الصوم (٧٦٦/٢) رقم (٢٣٦٠).

ومالك في الموطأ في الصيام (١٠٠/١) رقم(٣٨).

وأحمد في مسنده (٢١/٢).

وأخرج حديث أبي هريرة مالك في الموطأ في النهي عن الوصال ص٢٠٠ وأحمد في المسند رقم(٧١٦٢).

والدارمي في الصوم (٨/٢).

وأخرج حديث أنس الترمذي (١٣٩/٣) رقم (٧٧٨).

وانظر تخريجه: تخريج أحاديث المدونة (٧٢٢/٢) وخلاصة البدر المنير (٣٢٥/١)، والمعتبر ص٣٧، وتحفة الطالب ص١٢٥.

(٨) في حديث عائشة المتفق عليه « وأما الذين جمعوا الحج والعمرة فإنما طافوا طوافاً واحداً».

أخرجه البخاري في باب كيف تهل الحائض والنفساء، رقم (١٥٥٦)، وكذلك في طواف القارن رقم(١٦٣٨).

ومسلم في بيان وجوه الإحرام(٨٧٠/٢)

وأبوداود في المناسك رقم (١٧٨١). =

وأنه لمَّا جمع بين الحج والعمرة طاف طوافاً واحداً[٩]. فاعترض هذا الفعل اللفظ العام فخصه. وفي هذا عندنا نظر، لأنه إنما يجب أن يكون فعله، طوافين تخصيصاً لقوله كفاه عنهما طواف واحد إذا قال لنا إن فعله لذلك بيان لحكم قوله طوافاً واحداً. وما لم يقل ذلك لم يكن بياناً لجواز تعبدنا في القِران بطواف واحد وتعبده بطوافين واختلاف التعبد والمصلحة في ذلك إن كان التكليف متعلقاً بالمصالح.

فإن قال قائل: فلو قال إن فعلي طوافين بيان لقولي لكم كفاه عنهما طواف واحد، ما الذي كان يكون معنى قوله طواف واحد؟

قيل له: يكون معناه أن الطواف عنهما وإن كان مثنى، فإنه من جنس واحد وعلى صفة واحدة لا بدَّ من حمله على ذلك لو ثبت أنه طاف لهما طوافين[١٠] وقال إنه واقع منه على وجه البيان/ لأمره بفعل طواف واحد، وإلاّ ٤٤٣
تناقض فعله وقوله إذا قصد البيان به.

= و النسائي في المناسك رقم (٥/١٢٩).
و الطحاوي في معاني الآثار (٢/١٩٩).
وأخرج مسلم في صحيحه (٢/٨٨٣) عن جابر أنه قال: «لم يطف النبي ﷺ ولا أصحابه بين الصفا والمروة إلاّ طوافاً واحداً». و أخرجه الترمذي في الحج رقم (٩٤٧).
والنسائي في المناسك (٥/١٧٩) والطحاوي في معاني الآثار (٢/٢٠٤).
وابن ماجة في المناسك رقم (٢٩٧٢).
وأبوداود في المناسك رقم (١٨٩٥).
وأخرج الطحاوي في معاني الآثار (٢/١٩٧) وابن ماجة في المناسك رقم (٢٩٧٥) والترمذي في الحج رقم (٩٤٨) موقوفاً على ابن عمر قوله: «من أحرم بالحج والعمرة أجزاه طواف واحد وسعي واحد» وقال الترمذي حديث حسن صحيح غريب.

(٩) هكذا في المخطوط واستدلاله يقتضي أنه طاف طوافين حتى يحدث التعارض بين أمره وفعله، حتى يكون فعله مخصصاً لقوله، كما أنه صرح بذلك بعد سطر من كلامه هذا.

(١٠) أحسن الباقلاني بأن قال إن ثبت أنه ﷺ طاف طوافين. فالذي في البخاري وغيره أنه طاف طوافاً واحداً. ولعل مستند من قال إنه طاف طوافين ما ورد في صحيح البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما برقم (١٦٢٥) أنه قال: قدم النبي ﷺ مكة فطاف وسعى بين الصفا والمروة. ولم يقرب الكعبة بعد طوافه حتى رجع من عرفة» وكان ينبغي حمل طوافه هذا على التطوع حتى لا يتعارض قوله مع فعله ﷺ. وبالتالي لا داعي لما ذكره الباقلاني من تأويلات.

وقد قال قوم ممن زعم أن مجرد فعله يقع به بيان تخصص العام أن فعله لطوافين بيان لقوله طواف واحد، وأنه أراد بقوله طواف واحد الجنس والهيئة والصفة. وأكد ذلك بأن القول متعلق بغيره، والفعل أصل له حكم نفسه لا احتمال فيه، وقوله طوافاً واحداً يحتمل واحداً في العدد وواحداً في الصفة والهيئة. وما قدمناه أولى من أنه لا يكون بمجرد وقوعه دون أن يقول إنه بيان لما أمرنا به.

وقيل: إن من هذا الباب أيضاً نهيه عليه السلام عن استقبال القبلة أو استدبارها بغائط أو بول ورواية عبدالله بن عمر أنه رآه عليه السلام مستقبل بيت المقدس على سطحه[11] وهذا أيضاً محتمل لوجوه:

أحدها: أن يكون نهى عن ذلك في الفيافي والقفار وحيث لا سترة. ورآه عبدالله مستقبلاً لسترة.

ويحتمل أيضاً أن يكون ذلك نهياً عن استقبال الكعبة بذلك دون غيرها وإن كان رآه مستقبل بيت المقدس بعد نسخ التوجه إليها.

ويحتمل أيضاً أن يكون مخصوصاً بإباحة ذلك له، لأنه لم يفعله من حيث يعلم أنه يراه أحد من الأمة، فيكون ذلك بياناً لمن يراه ومن ينقل الفعل إليه، لأن من حق ما يبين الفعل اعتماد وقوعه بحضرة[12] من ينقله وثبت التعبد بالعلم والعمل به. فإن شُرِع وجوب العلم والعمل بذلك وجب إلقاؤه بحضرة عدد يقع بخبرهم العلم، وإن أريد به العمل فُعل بحضرة من ينقله، وساغ الاجتهاد في عدالته والعمل بخبره. فأما ما يستتر[13] به فبعيد أن يفعله على وجه البيان.

---

(١١) تقدم تخريج الحديثين في ص٩٣ من هذا المجلد.

(١٢) في المخطوط (بحضر)، ودلَّ عليها ما بعدها.

(١٣) في المخطوط (يستر) بدل (يستتر).

وما يريد به البيان. نحو قوله لأم سلمة[١٤]: «ألا أخبرتيه أنني أقبل وأنا صائم»[١٥] ولا يقول ذلك إلاّ وقد تقدم إعلامه لهم إنه وإياهم سيَّان فيما يفسد الصيام على ما بيناه من قبل.

وقيل: إن من هذا الباب أيضاً ما روي عنه من نهيه عن كشف العورة وحكمه بأن الفخذ من العورة[١٦] وكشفه فخذه بحضرة أبي بكر وعمر

---

(١٤) أم سلمة هي أم المؤمنين هند بنت أبي أمية بن المغيرة القرشية المخزومية، وأمها عاتكة بنت عامر ابن ربيعة كانت تحت ابن عمها أبي سلمة. تزوجها النبي ﷺ في السنة الرابعة للهجرة بعد أن اعتذرت بأنها غيورة، وأنه ليس لها ولي، وأنها كبيرة. دعا لها النبي أن يذهب الله غيرتها وزوجها ابنها على الراجح. ماتت على الراجح في خلافة يزيد سنة ٦١هـ بعد وقعة الحرة. فهي آخر زوجات النبي ﷺ وفاة.

لها ترجمة في الإصابة (٢٤١/٨)، والاستيعاب (١٩٣٩).

(١٥) حديث أم سلمة في جواز القبلة للصائم رواه البخاري رقم (١٩٢٩) في كتاب الصيام عن طريق ابنتها زينب. وأخرجه مسلم (١٣٧/٣) في الصيام عن طريق ابنها عمر. وأخرجه أيضاً البيهقي٢٣٤/٤ والطحاوي (٣٤٥/١) وأحمد (٢٩١/٦-٣٢٠). وأقرب الألفاظ إلى اللفظ الوارد هنا ما أخرجه مالك في الموطأ (٢٩٣/١) من تنوير الحوالك وفيه امرأة جاءت تسأل فقال ﷺ: «ألا أخبرتيها أني أفعل ذلك».

وفي الباب أحاديث في البخاري ومسلم عن عائشة وحفصة.

وينظر في تخريجه إرواء الغليل ٨٢/٤ وخلاصة البدر المنير (٣٢١/١).

(١٦) حكم الرسول ﷺ على الفخذ أنه عورة ونهيه عن كشفها فقد ورد النهي من رواية علي رضي الله عنه بلفظ: «لا تبرز فخذك ولا تنظر إلى فخذ حي ولا ميت» وحكم عليه ابن الملقن بالنكارة.

والألباني في إرواء الغليل (٢٩٦/١) بالضعف الشديد. وبالإنقطاع في موضعين. رواه ابن ماجة (١٤٦٠) في الجنائز.

والحاكم (١٨٠/٤) وأبوداود رقم (٣١٤٠، ٤٠١٥) ووصفه بالنكارة.

والبيهقي (٢٢٨/٢) والطحاوي في شرح المعاني (٢٧٤/١) وفي المشكل (٢٨٤/٢) وأحمد رقم(١٢٤٨).

وقد أخرجه من رواية جَرْهَد بلفظ: «غط فخذك فإن الفخذ من العورة» أحمد في المسند (٤٧٩/٣)، وأبو داود رقم (٤٠١٤).

والترمذي في الأدب برقم (٢٧٩٨) وقال حديث حسن.

والدارقطني في الصلاة (٢٢٤/١)، والطحاوي في شرح الآثار (٤٧٥/١).

والحاكم في المستدرك (١٨٠/٤) وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

ويوجد أحاديث تعضد حديث جرهد عن ابن عباس ومحمد بن عبدالله بن جحش ترقى به إلى درجة الصحة كما قال الألباني، ولذا قال البخاري: «حديث أنس (في جواز الكشف) أسند، وحديث جرهد أحوط». وقد علق في صحيحه (١٠٥/١) حديث «الفخذ عورة» وانظر تخريج الحديث في المعتبر ص١٧٢ ونصب الراية (٢٤٣/١) وأرواء الغليل (٢٩٥/١) وتحفة المحتاج (٣٤٥/١) وخلاصة البدر المنير (١٥٢/١).

وغيرهما واستحيائه من عثمان(١٧). وفي هذا أيضاً نظر، لأنه لم يقل إن ذلك فعله على وجه البيان، ويحتمل أن يكون عليه السلام كشف للعلة العارضة/ ٤٤٤
فانكشف من فخذه مع ذلك ما لم يعتمده ويقصده على بعد هذا، لأنه روي إنه لم يستر فخذه عنهما وعن غيرهما. فلما دخل عثمان سترها. فقيل له في ذلك تعجباً من صنيعه، فقال:«ألا أستحيي ممن تستحيي منه ملائكة السماء»(١٨) ولا يكاد يقع ذلك إلاّ عن اعتماد، ولكن يحتمل ما قلناه من أنه لم يفعله على وجه البيان لهم لكن لكونه مخصوصاً.

ويحتمل إن كان وقع على وجه البيان أن يكون وقع على سبيل النسخ لنهيه عن كشفها لولا أن الإجماع حاصل على بقاء النهي عن كشف العورة.

ويحتمل أن يكون انكشف لما كشف ساقه شيء مما يلي الساق ويقارن العورة فسمي باسم الفخذ مجازاً واتساعاً لكونه مقارناً له، فيجب تنزيل البيان بفعله على ما قلناه من أنه لا يكون بياناً إلاّ بأن يعرفنا بالقول أنه بيان له دون أن ينفرد بإيقاعه.

---

(١٧) قصة استحياء الرسول ﷺ من عثمان وتغطية فخذه بعد أن كان كاشفاً عنها عند أبي بكر وعمر رضي الله عنهم مدلياً رجليه في قليب في حائط من حوائط الأنصار وقوله: «إني لأستحيي ممن تستحي منه الملائكة» أخرجه الطحاوي في مشكل الآثار ٢٨٤/٢ عن أنس وأخرج البخاري قبل الحديث المتفق عليه رقم (٣٧١) تعليقاً عن أبي موسى قال: غطى النبي ﷺ ركبتيه حين دخل عثمان» ولم يذكر فخذه.

وأخرج الطحاوي في مشكل الآثار (٢٨٣/٢) والبيهقي في سننه (٢٣١/٢) ومسلم في صحيحه في فضائل عثمان رقم (٢٤٠١) عن عائشة تغطية فخذه عند دخول عثمان وذلك في بيت عائشة. وبقريب عنه عن حفصة في نفس المصادر وفي مسند أحمد (٢٨٨/٦، ٢٨٩) وينظر مجمع الزوائد (٨٢/٩).

وأما حديث أنس في انكشاف فخذ رسول الله ﷺ في غزوة خيبر فمتفق عليه. أخرجه البخاري برقم (٣٧١) في كتاب الصلاة ومسلم في فضائل عثمان.
وأحمد في المسند (١٠٢/٣).

(١٨) تقدم في الصفحة السابقة وهذا اللفظ موجود في صحيح مسلم في فضائل عثمان عن عائشة.
وفي الحديث الثاني عن عائشة علل ﷺ تغطية فخذه لدخول عثمان رضي الله عنه أنه حيي. وخشي إن بقي على تلك الحال أن لا يطلب حاجته لكثرة حيائه. مسلم مع النووي (١٧٠/١٥).

قيل: وإذا أقر النبي عليه السلام من فعل بحضرته فعلاً يخالف موجب العموم في حق المكلفين لموجبه ولم ينكر[١٩] ذلك. فقد قلنا أن الأولى أن يكون إقراره[٢٠] على ذلك بيان منه أن ذلك الفعل الواقع على ذلك الوجه مخصوص من العموم، أو ذلك الفاعل مخصوص بإطلاق ذلك الفعل له أو فعله في ذلك الوقت، وعلى ذلك الوجه ليس مما قصد بالحظر والمنع.

فإن كان قد استقر تحريمه على كل مكلف في كل وقت على كل وجه، ثم أقر على الفعل بعد ذلك وجب أن يكون بياناً لنسخ التحريم، واحتمل مع ذلك أن يكون نسخاً[٢١] عن ذلك الشخص وحده، واحتمل كونه نسخاً عنه وعن سائر المكلفين. وكان الظاهر والأقرب أنه إن كان نسخاً عنه وحده من الرسول عليه السلام إنه نسخ عنه وحده ليرتفع التوهم لكونه نسخاً عن الكل والتعلق بذلك.

وكذلك يجب إذا وقع بحضرته فعل من مكلف يخالف موجب العموم. وكان ذلك الشخص مخصوصاً بإباحته أن يبين هذا ويكشفه لئلا يظن أنه نسخ بعد ثبوته ويسد طريق التأول والتعلق بذلك. ولذلك يجب إذا رأى منكراً، وإن كان قد تقدم إنكاره له أن يعيد النكير لذلك ليرفع التوهم لإطلاقه بعد حظره، ولهذا ما وجب أن يقال إنه لما أقر الصحابة على ترك زكاة الخيل[٢٢] مدة أيامه علم بذلك أنه لا شيء يجب عليهم فيها، لأن ترك زكاتها مع تعين فرض ذلك عليهم منكر يجب إنكاره/. ٤٤٥

---

(١٩) في المخطوط (ينكره).

(٢٠) في المخطوط (إقراه).

(٢١) في المخطوط (نسخنا).

(٢٢) الحديث المتفق عليه: بلفظ «ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة».

أخرجه البخاري في الزكاة (٣/٣٢٦) رقم (١٤٦٣، ١٤٦٤) من حديث أبي هريرة وأخرجه مسلم برقم(٩٨٢) (٢/٦٧٥) في الزكاة.

وينظر أدلة القول بعدم وجوب الزكاة في الخيل تحفة المحتاج (٢/٣٩) والمغني لابن قدامة(٢/٦٢٠) والأموال لأبي عبيد من ص٥٦٢ -٥٦٦. =

ولا وجه لقول من قال: إنه لا يعلم أنهم لم يخرجوا زكاتها وأن الرسول عليه السلام أقرهم على ذلك، لأن هذا دفع لما قد ظهر وانتشر. ولو كان فيهم مزكٍ لها لوجب ذكره ونقله على وجه من الوجوه.

ولا وجه – أيضاً – لقول من قال: إنه لم يكن في خيل الصحابة سائمة، وإنما وجبت الزكاة في سائمتها لأجل أنه لو كان ذلك كذلك لوجب تفصيل ذلك لهم وتوقيفهم عليه، وأن يقول في الخيل إذا كانت سائمة، وفي سائمة الخيل زكاة، كما قال ذلك في المواشي من الغنم. وفي تركه ذلك وقيام الحجة بنقله كنقل سائر الزكوات الواجبة في صنوف الأموال أوضح دليل على أنه لم يكن منه إيجاب لذلك ولا قول فيه. وإقراره لهم على ترك زكاتها دليل على ما قلناه.

= ورورى أبوعبيد القاسم بن سلاّم في كتابه الأموال ستة عشر حديثاً في عدم وجوب الزكاة في الخيل. وقال وبه قال أهل العراق وأهل الحجاز وأهل الشام لا أعلم بينهم خلافاً. وقد كان بعض الكوفيين يرى في الخيل صدقة إذا كانت سائمة يبغي منها النسل.

واستدل أبوجعفر الطحاوي في معاني الآثار (٢/٢٦) لمذهب الكوفيين بما رواه مسلم في باب إثم مانع الزكاة (٢/٦٨٠) وفيه «فرجل ربطها في سبيل الله ثم لم ينس حق الله في ظهورها ولا في رقابها فهي له ستر» وحمل حق الله على الزكاة وعارضه الجمهور في هذا الفهم.

واستدلوا بفعل عمر رضي الله عنه الذي رواه مالك في الموطأ على ما في تنوير الحوالك (١/٢٦٣) وفيه:«إن أحبوا فخذها منهم ورددها عليهم» وأخرجه أبو عبيد عن مالك في الأموال ص٥٦٤ رقم (١٣٦٥) بعد أن اعتذر عمر بعدم أخذ الزكاة فيها بعدم أخذ صاحبيه قبله لها.

باب

القول في وجوب تخصيص العام بفحوى الخطاب

قد بينا فيما سلف أن فحوى الخطاب ومفهومه بمنزلة النص، بل هو أبلغ من النص لانتفاء وجوه الاحتمال عنه[1]. وإذا ثبت ذلك ثبت تخصص العام به. وذلك يجوز أن نقول: افعل بوالديك ما شئت، وكل فعل شئت، ولا تقل لهما أفٍ، ولا تقذي بعينهما[2]، لأن قوله ما شئت اطلاق لجميع الأفعال بهما. وقوله ﴿فلا تقل لهما أفٍ﴾[3] بمنزلة قوله ولا جميع الأذى لهما فلا تفعله بهما ولا شيء منه. وكذلك لو قال: كُلْ من مال زيدٍ وخذ منه ما شئت ولا تخنه بذرة لوجب أن يكون ذلك بمثابة قوله إلاّ الخيانة له، فلا تخنه بشيء منها قلَّ أو كثر، في أمثال هذا. وهذا مفهوم الخطاب[4]، وليس من باب القياس جليِّه ولا خفيِّه في شيء.

فصل: واعلموا أن الاسم إذا كان يشتمل على ما يصح أن يراد باللفظ

---

(١) نقل الاتفاق على التخصيص بفحوى الخطاب الآمدي في الإحكام (٣٢٨/٢). وقال: لا أعرف خلافاً في تخصيص العموم بالمفهوم بين القائلين بالعموم والمفهوم. ومعنى ذلك يمكن أن يخالف في التخصيص به ابن حزم وداود لعدم قولهما بحجية فحوى الخطاب.

وينظر الأقوال في المسألة في البحر المحيط (٣٨١/٣) وشرح تنقيح الفصول (٢١٥) ونهاية السول مع مناهج العقول (١٥٣/٢) والعدة (٥٧٩/٢) والمستصفى (١٠٥/٢) وفواتح الرحموت (٢٥٣/١) والبرهان (٤٤٩/١) والمنخول (٢٠٨) والمحصول (١٣/٣/١) وإرشاد الفحول (١٦٠) وجمع الجوامع مع البناني (٣٠/٢) وروضة الناظر (٢٤٧).

(٢) قال في المصباح المنير ص٤٩٥: أقذَيْت العين ألقيتُ فيها القذى وقذَّيت العين بتشديد الذال أخرجته. وكذلك في مختار الصحاح ص٥٢٦.

(٣) الإسراء: (٢٣).

(٤) مفهوم الخطاب إذا أطلق قصد به مفهوم المخالفة. وهنا استعمله الباقلاني في مفهوم الموافقة الأولى.

العام وما لا يصح أن يراد ولا أن يدخل تحت الخطاب وجب أن يكون ما أخرجه عن حكم الخطاب مخصصاً له لا محالة وإن استحال دخوله فيه من جهة الإحالة والمعنى، لأنه وإن كان كذلك فالإسم يتناوله على حد ما يتناول كل ما يصح دخوله تحت الخطاب، وليس التخصص للعام أكثر من قصره على بعض ما يشتمل عليه الاسم ويتناوله الإطلاق. ولا معتبر بقول من يحكى عنه أن النص على إخراج ما هذه حاله من العام وكل داخل أخرجه منه ليس بتخصيص له لامتناع دخوله فيه، لأن الاسم جارٍ عليه، فلا معنى لما قالوه.

٤٤٦ ولهذا وجب/ لو قال: ﴿خالق كل شيء﴾[٥] و﴿على كل شيء قدير﴾[٦] وعقبه بقوله إلاّ ذاته، وإلاّ صفات ذاته، وإلاّ الباقي في حال بقائه لكان ذلك تخصيصاً لا محالة، وإن استحال دخوله تعالى تحت الفعل والقدرة[٧]

وكذلك لو قال: النفس بالنفس وثبت على دعوى قائل ذلك استحالة دخول البهيمة في ذلك وامتناع تكليف القصاص منها لوجب أن يكون دليل العقل المانع من ذلك. وقوله لو قال إلاّ نفس البهيمة، وأنه لا قصاص منها ولا فيها لكان ذلك تخصيصاً لجعله الاسم مقصوراً على بعض الأنفس.

فكذلك لو قال مع قوله: ﴿إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم﴾[٨] إلاّ الملائكة والأنبياء والأصنام إن دل العقل على ذلك لكان مخرج هذه الأشياء من المعبودات مخصصاً للخطاب لتناول الاسم له كتناوله لغيره، فثبت أنه لا معتبر بهذا القول، وأنه لا وجه له[٩].

---

(٥) الأنعام (١٠٢) وغيرها.

(٦) البقرة: (٢٨٤) وغيرها.

(٧) في المخطوط (ولا قدرة).

(٨) الأنبياء: (٩٨).

(٩) هذا الفصل هو إعادة للتخصيص بالعقل الذي تقدم الكلام عليه في ص١٧٢ من هذا المجلد.

فصل: القول في أنه لا يجوز تخصيص العام بعادة[10] المخاطبين[11]

وإنما لم يجب ذلك لأن الشرع لم يوضع فيما ورد به من تحليل وتحريم، وغير ذلك على عادة المكلفين، وإنما وضعه سبحانه على ما بينا من تديين عباده وإن كان مبنياً على استصلاح المكلفين. وقد تكون المصلحة باتفاق في الإقرار لهم على العقود والأفعال المعتادة بينهم. وقد يكون في ترك ذلك والتعبد بضده. وبهذا قرر عليهم عبادات ليست في عادتهم، وحظر عليهم أفعالاً ومأكلاً وعقوداً كانت معتادة عندهم. فهذا ما لا شبهة لهم فيه وفي إبطاله لمن أوجب تخصص العام بعادة المخاطبين، ولا فرق بين أن تكون العادة المتقررة بينهم عادة شرعية أو مألوفة منهم بغير شرع. فإذا جاء الخطاب العام يمنع ذلك وجب منع جميعه.

وهذا نحو أن يقول: قد حرمت عليكم الطعام والشراب في يومكم هذا، أو يقول قد حرمت عليكم البيع، وهم معتادون لأكل طعام مخصوص وشرب شراب مخصوص وبيع أجناس مخصوصة. وعلى صفات مخصوصة. فليس لأحد أن يقول هذا الإطلاق محمول على ما عادتهم أكله وشربه وتبايعه لأجل أن الإسم عام مطلق. ويمكن أن يكون من مصلحتهم تحريم أكل شيء وشربه

---

(١٠) من يقول بأن العادة غير معتبرة في التشريع لا يجعلها مخصصاً ومن قالوا بحجيتها اختلفوا في جواز التخصيص بها على تفصيل بالمراد بالعادة وما يحتج به منها. والجمهور على عدم جواز التخصيص بها. ونقل الآمدي في الإحكام(٢/٣٣٤) عن أبي حنيفة القول بجواز التخصيص بالعادات. ونسب الجواز في شرح الكوكب المنير (٣/٣٨٨) إلى الحنفية والمالكية. ونقل عن ابن دقيق العيد المالكي التفصيل بين العادة الراجعة للقول فيخصص بها دون العادة الراجعة إلى الفعل.

وينظر ما يتعلق بالمسألة: العدة (٢/٥٩٢) والمسودة (١٢٣) والمستصفى (٢/١١١) وفواتح الرحموت (١/٣٤٥) وإرشاد الفحول (١٦١) والمعتمد (١/٣٠١) والمحصول (١/٣/١٩٩) وشرح تنقيح الفصول (٢١١) ونهاية السول مع مناهج العقول (٢/١٥٤) وجمع الجوامع مع البناني (٢/٣٤) والبحر المحيط (٣/٣٩٧) وبذل النظر للأسمندي (٢٤٥).

(١١) في المخطوط يوجد (به) بعد المخاطبين، وهي زائدة.

٤٤٧ مما هو عادة لهم بشرع/ متقدم أو عادة توافت(١٢) على اعتيادها هممهم والحكم متعلق بقول صاحب الشرع ومقتضاه لا بعادتهم.

وكذلك لو قال: لا تبايعوا ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل، وعادتهم جارية ببيع نوع مخصوص، وأكل أموالهم بينهم بضرب من الباطل مخصوص لم يجب قصر النهي على ذلك، بل يجب حمله على كل بيع وأكل بالباطل، لأن اللفظ عام والحكم المتعلق لا بعادتهم المتفقة لهم أو المتقررة بشرع لهم سالف.

وقد يرد الخطاب على لسان نبينا عليه السلام بنسخ شرع لهم متقدم وإن كانوا قبل بعثه متعبدين به، ولا معتبر بعادتهم في هذا الباب من أي ناحية جرت وثبتت.

وليس هذا من باب حمل خطاب المخاطب منا بالعام على ما نعلم بالعادة أنه مريد له دون العموم، نحو قوله على الطعام اسقني ماءً في أنه معلوم أنه يريد به البارد القراح دون المسخن الأجاج. وكذلك قوله قدِّم الطعام في أنه معلوم أنه أراد ما عادته أكله دون الور(١٣) والحمير ولحوم السباع والخضروات، وكل ما يطعم في أمثال هذا مما قد بيناه فيما سلف، لأن هذا مما يعلم بعادة أهل الخطاب وعادتهم مؤثرة في وجوب حمله على ما يقرر بينهم والقصد به إليه.

وكذلك القول دابة في وجوب قصره في اللغة على البهيمة المخصوصة دون كل ما دبَّ ودرج لما بيناه من أن عليِّة عرف الاستعمال مؤثرة في قصر العام على المقصود في العرف، وليس خطاب الشرع في العبادات والعقود

---

(١٢) قال في مختار الصحاح ص٧٣١: «توافى القوم، تتاموا» والمراد تتاموا على هذه العادة واجتمعوا عليها. وما في القاموس المحيط ص١٧٣١ مثل مختار الصحاح.

(١٣) في المخطوط (الور) ولعله (الورل) مفتوحة الواو والراء يُشبه الضب طويل الذنب صغير الرأس، لحمه حار جداً، يسمِّن بقوة، وزبله يجلو الوضح، وشحمه يعظم الذكر إذا دلك به (القاموس المحيط ص١٣٧٩).

موضوعاً على عاداتهم، فيجب حمله على ذلك. ولو أنه قال لهم بدئاً: إذا حرمت عليكم الأكل والشرب والبيع وأكل المال بالباطل وجاءكم اللفظ عاماً مطلقاً فاحملوه على حظره المعتاد من مأكولكم ومشروبكم، لوجب قصره على ذلك فوجب بالشرع لا بحكم العادة واللفظ. فأما إذا لم يقل ذلك وجب حمله على العموم لما بيَّناه من قبل.

باب
الكلام في منع تخصيص العام بدليل الخطاب(1)

قال الشافعي - رحمة الله عليه - وأصحابه القائلون معه بدليل الخطاب إنه يجب تخصيص العام بدليل الخطاب. فإذا عم ما تناوله الاسم بحكم، ثم خُص بعض منه، على صفة بذلك الحكم خص العموم به وقصر لأجله على
٤٤٨ من له تلك الصفة. وهذا نحو أن يقول: في/ الغنم صدقة، وفي كل أربعين شاة شاة. ثم يقول: في سائمة الغنم زكاة، فيدل ذلك على أنه أراد بالإطلاق ما فيه السوم دون ما عداه.

قال: ومن هذا - أيضاً - قوله تعالى: ﴿وللمطلقات متاع بالمعروف﴾(2) وذلك عموم فيهن، ثم خصصه في التي لم تُمس ولم يُفرض لها صداق، لأجل قوله: ﴿لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن﴾(3) فأوجب المتعة لمن كانت هذه حالها منهن بدليل الخطاب. وهذا ليس بمستقيم لما نذكره من الدليل على فساد القول بدليل الخطاب من بعد وعليه جلة من أصحاب الشافعي كابن سريج(4) ومن قال بقوله، وإنما يُخص

---

(1) المراد بدليل الخطاب مفهوم المخالفة وذهب أكثر من قال بحجيته إلى جواز التخصيص به. ونسب ابن النجار في شرح الكوكب المنير (٣٦٩/٣) عدم القول بجواز التخصيص به إلى بعض الحنابلة والمالكية وابن حزم. وينظر ما يتعلق بالمسألة: نهاية السول مع مناهج العقول (١٥٤/٢) والمسودة (١٢٩) والقواعد والفوائد الأصولية (٢٨٧) وروضة الناظر (٢٤٨/٢) والعدة (٥٧٩/٢) وشرح تنقيح الفصول (٢٤٥) والمحصول (١٥٩/٣/١) والأحكام للآمدي (٣٢٨/٢) والمستصفى (١٠٥/٢) وفواتح الرحموت (٣٥٣/١) وجمع الجوامع مع البناني (٣٠/١) والبحر المحيط (٣٨١/٣).

(2) البقرة: (٢٤١).

(3) البقرة: (٢٣٦).

(4) هو أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، أبو العباس. فقيه الشافعية في عصره. لقب بالباز

بعض ما تناوله الاسم في مثل هذا على وجه التأكيد والتنبيه والاقتصار فيه على ذكر البعض. وقد ذكر الله سبحانه إنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيءٍ قدير. ثم خص منها بالذكر ما له صفة مخصوصة، ولم يدل على تخصصه العام، فلم يجب ما قالوه.

وكذلك إذا علق المطلق في العام دون إطلاقه بشرط يوجد في بعضه أو بعدد لم يدل ذلك على المخالفة وتخصص العام به، وفي تعليقه بالغاية نظر نذكره من بعد. وقد بيَّنا من قبل إنه لا يجب تخصيص العام بخروجه جواباً عن سؤال وسبب، فلا حاجة بنا إلى إعادته.

فصل: القول في معنى «لا» إذا ورد للنفي.

وقد قلنا من قبل أن النفي بهذا الحرف وما جرى مجراه يحتمل نفي الإجزاء أو يحتمل نفي الكمال، وبيَّنا مفهوم ذلك في اللسان.

وقد قال بعض أهل اللغة والمتكلمين في أصول الفقه إنه إذا ورد في النفي كان معناه نفي الأصل، لأنك إذا قلت: لا أحد في الدار، ولا جاءني أحد، ولا رأيت أحداً كان مفيداً لنفي الأصل. وكذلك ولا رجل في الدار وأمثاله.

قالوا: ومنه قوله: ﴿لا يصدعون عنها ولا ينزفون﴾(٥) وقوله ﴿ولا يخفف عنهم من عذابها﴾(٦) وقوله: ﴿فاليوم لا يخرجون منها﴾(٧) وقوله: ﴿لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيما﴾(٨) فكان الأظهر إنما هو ليفيد نفي

= الأشهب، والطراز المذهب. تفقه على الأنماطي والزعفراني وأبي داود. وأخذ عنه الطبراني. ناظر داود الظاهري وابنه. تولى قضاء شيراز. صنف أربعمائة مصنف لم يصلنا منها شيء، توفي سنة ٣٠٦هـ عن سبع وخمسين عاماً وستة أشهر.

له ترجمة في طبقات الشافعية لابن السبكي (٣/٢١) وتاريخ بغداد(٤/٢٨٧).

(٥) الواقعة: (١٩).

(٦) فاطر : (٣٦).

(٧) الجاثية: (٣٥).

(٨) الواقعة: (٢٥).

أصل الشيء على كل وجه. فإن أريد به نفيه على وجه دون وجه فذلك مجاز ومشبه بنفي الأصل[٩]، ويحتاج إلى دليل. وأوجبوا على هذا الأصل بظاهر
٤٤٩ قوله ﷺ: «لا نكاح إلاّ بولي»[١٠] و«لا صلاة إلاّ بطهور»[١١] وأمثال/ ذلك على نفي الأصل. فإن أريد به نفي الكمال فبدليل. وقد تكلمنا في ذلك من قبل بما يغني عن إعادته.

---

(٩) حرف النفي (لا) إذا دخلت على شيء موجود فعلاً فلا يمكن حملها على حقيقتها، لأن ذلك الشيء موجود فعلاً كقوله ﷺ: «لا صلاة إلاّ بطهور» فلا بدّ من حملها على معنى مجازي، والمعاني المجازية المحتملة كثيرة، فتحمل على المعنى الأظهر منها. والعرف يدل على أن نفي الشيء لعدم فائدته كقولهم: «لا علم إلاّ ما نفع». والعبادة إنما تكون نافعة إذاكانت مجزئة وصحيحة، والمعاملة تكون نافعة إذا حصلت الثمرة التي عقدت من أجلها. وعلى هذا المبدأ يقدر ما ورد عليه النفي. وينظر أقوال الأصوليين المحصول (٢٤٩/٣/١) وروضة الناظر (١٨٢) ونهاية السول مع مناهج العقول (١٤٤/٢) والمسودة (١٠٧) والمعتمد (٣٣٥/١) والمستصفى (٣٥١/١) وفواتح الرحموت (٣٨/٢) واللمع (٢٨) والتبصرة (٢٠٣) وإرشاد الفحول (١٧٠) وشرح تنقيح الفصول ٢٧٦ وجمع الجوامع مع البناني (٥٩/٢).

(١٠) سبق تخريجه في ص٨٩ من هذا المجلد.

(١١) سبق تخريجه في ص٨٨ من هذا المجلد.

باب
القول في حكم العمومين إذا تعارضا

اعلموا أن من الواجب في هذا الباب البداية بذكر ما يصح وقوع التعارض بين العمومين وبين الخاص والعام، وما لا يجوز ذلك فيه.

وقد اتفق على أن ما تضمنه العام والخاص من الخطاب من الأحكام والقضايا العقلية لا يصح فيه التعارض، فلا يصح لذلك أن يرد اللفظ في إثبات حكم ووصف عام قد قضت العقول على وجوب عمومه لو لم يرد سمع به. وكذلك فإنه لا يجوز أن يرد خاص بنفي حكم أو إثباته قد ثبت بحجة العقل موجبه يعارضه[1] عام ينفي حكمه[2].

والذي يدل على ذلك أنه لو عارض خطابٌ موجب خطابٍ آخر قد ثبت موجبه بقضيَّة العقل لوجب أن يكون المعارض رافعاً لحكم العقل وناقضاً لدليله وقضيته، وذلك باطل باتفاق، فيجب حمل ما ورد في مثل هذا بتعارض الظاهر حمل ما يقتضي ثبوت موجبه على موجب العقل، وتأول ما ورد بصورة المعارض له. وهذا نحو قوله عزَّ وجل. ﴿والله بكل شيء عليم﴾[3] وظاهره يفيد وجوب كونه عالماً بكل ما يتناوله اسم شيء. والعقل قد قضى على وجوب ذلك لو لم يرد الخبر به. فإذا ورد معه

---

(١) في المخطوط (يتعارضه).

(٢) تقديم الباقلاني لتعارض العامين أو عام وخاص بما كان في قضايا عقلية لم أجده لأحد من الأصوليين ممن اطلعت عليه سوى إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٨٦) ونظراً لأن القضايا العقلية قطعية. فلا يتصور التعارض بين قطعيين، ولا بين قطعي وظني إلاّ في ذهن المجتهد فقط. ولذا كما ذكر الباقلاني يعمد لتأويل ما ظاهره المعارضة.

(٣) البقرة: (٢٨٢).

قوله تعالى: ﴿قل أتنبئون الله بما لا يعلم﴾[٤] وجب حمل ذلك على أنه أراد أنكم تنبئونه بما يعلم أنه لا أصل له ولا حقيقة لا على معنى أنكم علمتم أمراً ليس بعالم به.

وكذلك قوله تعالى: ﴿حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين﴾[٥] لا يجوز كونه معارضاً لقوله تعالى: ﴿والله بكل شيء عليم﴾[٦] من وجهين.

أحدهما: إنه عالم بذلك في الأزل والعقل قاضٍ به، وحتى تفيد الاستقبال فلا يجعل ذلك معارضاً لقضية العقل، وما يؤكدها من الأخبار.

والوجه الآخر: إنه ليس في ظاهر قوله: ﴿والله بكل شيء عليم﴾ إنه لم
يزل به عليماً حتى يكون قوله: حتى نعلم/ معارضاً له. وإنما المراد بقوله: ٤٥٠
حتى نعلم حتى يكون المعلوم منكم أفضى، حتى نرى ذلك ونشاهده[٧]، لأن الإدراك لا يقع إلاّ على موجود، أو حتى نعلم كون الجهاد منكم كائناً موجوداً وإن كنا عالمين به قبل كونه معدوماً[٨] وليس يوصف بأنه علم بوجوده إذا وجد لتغير ذاته تعالى في كونه عالماً لكن لتغير حال المعلوم على ما قد شرحناه في الكلام في أصول الديانات.

ولمثل هذا لم يجز أن يقال: إن قوله تعالى: ﴿خالق كل شيء﴾[٩] ﴿وهو على كل شيء قدير﴾[١٠] معارض لدليل العقل على استحالة خلقه تعالى لذاته وصفات ذاته والثاني من الحوادث في حال بقائه، لأن دليل العقل قد أحال

---

(٤) يونس: (١٨).
(٥) محمد: (٣١).
(٦) البقرة: (٢٨٢).
(٧) معظم المفسرين على هذا التأويل وهو منقول عن ابن عباس رضي الله عنهما فقال: (نعلم) هنا بمعنى (نرى).
(٨) هكذا في المخطوط. ولعل الصواب (معلوماً) بدل (معدوماً).
(٩) الأنعام: (١٠٢) وغيرها.
(١٠) البقرة: (٢٨٤) وغيرها.

ذلك فيجب حمل هذه الظواهر وأمثالها على أنه أراد بها ما عدا الذي يستحيل خلقه له وترتيبه عليه.

ولأجل ذلك لم يجز أن يقال: إن قوله تعالى: ﴿وتخلقون إفكاً﴾[11] ﴿وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير﴾[12] ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾[13] معارضاً لقوله: ﴿هل من خالق غير الله﴾[14] وقوله: ﴿والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون﴾[15] وقوله: ﴿هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه﴾[16] وقوله: ﴿أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه﴾[17] لأن قضية العقل قبل ورود هذه الأخبار قد أوجبت أنه لا خالق مبدع سواه تعالى، ووجوب انفراده بهذه الصفة. وقد وردت هذه الأخبار، فيجب حمل ما صورته معارض لها على تأويل يوافق قضية العقل فيحمل قوله: ﴿وتخلقون إفكا﴾[18] على أنهم يكذبون كذباً، لأن الإفك هو الكذب. وحمل قوله: ﴿وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير﴾[19] أي أنك تصوِّر وتقدر، وقوله: ﴿أحسن الخالقين﴾[20] على أنه أراد به المقدرين والمصورين، لأن الخلق يكون بمعنى التقدير والتصوير[21] على ما قد بيناه في الكلام في المخلوق. فمثل هذا ونحوه لا يصح حصول التعارض فيه، بل يجب العلم والقطع على حمل المؤكد لما في

---

(١١) العنكبوت: (١٧).
(١٢) المائدة: (١١٠).
(١٣) المؤمنون: (٢٤).
(١٤) فاطر: (٣).
(١٥) النحل: (٢٠).
(١٦) لقمان: (١١).
(١٧) الرعد: (١٦).
(١٨) العنكبوت: (١٧).
(١٩) المائدة: (١١٠).
(٢٠) المؤمنون: (١٤).
(٢١) قال الماوردي في النكت والعيون (٤٩٧/١): «الخلق فعل لكن على سبيل القصد والتقدير من غير سهو ولا مجازفة. ووصفت بعض أفعال العباد بأنها مخلوقة إذا كانت مقدرة مقصودة».

العقل على موجبه، وتأول ما هو بصورة المعارض له على موافقته وطلب التأويل له.

وليس هذه صفة المتعارض في الأحكام الشرعية، لأنها ليست
٤٥١ بأحكام ثابتة/ بقضية العقل، ولا يجب ثبوتها لأفعال المكلف لصفة هي في العقل عليها. وإنما يثبت لها ذلك بحكم الشرع والأمر والنهي، ويصح دخول النسخ والتبديل فيها، وتحريم البعض منها وتحليل مثله. وقضية العقل في العقليات محال اختلافها وتغيير حكمها، فبان الفرق بين الأمرين وأمكن أن يكون قوله مثلاً: «فيما سقت السماء العشر»[٢٢] عاماً استقر حكمه ثم نسخ بعض ذلك بقوله عليه السلام: «(ليس)[٢٣] في الخضروات صدقة»[٢٤] «وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»[٢٥] ويمكن أن يكون هذا

---

(٢٢) تقدم تخريجه في ص٦٥ من هذا المجلد.

(٢٣) لسياق الكلام ولعدم وجود رواية عن الرسول ﷺ في إثبات الزكاة في الخضروات أضفت «ليس».

(٢٤) أخرج الحديث بلفظ المصنف أبوعبيد في الأموال ص٦٠٢ برقم (١٥٠٧) عن مجاهد عن عمر بن الخطاب موقوفاً.

وأخرج الحاكم (٤٠١/١) والبيهقي في سننه (١٢٥/٤) من حديث أبي موسى الأشعري ومعاذ رضي الله عنهما حين بعثهما لليمن. قال: «الصدقة في أربعة: التمر والزبيب والحنطة والشعير» قال الحاكم إسناده صحيح. وقال البيهقي رواته ثقات وهو متصل.

وروي عدم أخذ الصدقة من الخضروات موقوفاً على معاذ ابن أبي شيبة (١٩/٤) والدارقطني:(٩٦/٢) والحاكم (٤٠١/١) والبيهقي (١٢٨/٤) وصححه الحاكم وقال على شرطهما ووافقه الذهبي وصححه الألباني في إرواء الغليل برقم (٨٠١) وعن معاذ أخرج الدارقطني (٩٦/٢، ٩٧، ٩٨) والبيهقي (١٢٨/٤)، والحاكم (٤٠١/١) زيادة وهي: (فأما القثاء والبطيخ والرمان و القصب والخضروات عفا عنها رسول الله ﷺ».

وذكر الإمام مالك في الموطأ (٢٦٣/١) من تنوير الحوالك أنه لا يعلم فيه خلافاً عند أهل العلم. وقال أبوعبيد في الأموال رقم (١٥١٤) غير أبي حنيفة.

ينظر ما يتعلق بأحاديث هذا الباب الأموال لأبي عبيد من رقم (١٥٠٦-١٥٢٦) وتخريج الأحاديث: خلاصة البدر المنير (٢٩٩/١) وإرواء الغليل (٢٧٦/٣) وما بعدها وتحفة المحتاج (٥٠/٢) وتخريج أحاديث المدونة (٧٥٤/٢).

(٢٥) تقدم تخريجه في ص١٧٧ من هذا المجلد.

هو المتقدم المستقر سقوط الفرض فيه، ثم ورد قوله: «فيما سقت السماء العشر» عاماً موقفاً على عمومه وناسخاً لحكم الخطاب الأول في إسقاط الزكاة عن بعضه، وإن لم يُعرف التاريخ، ويمكن أن يكونا وردا معاً على وجه البيان لإخراج بعض ما شمله اللفظ العام، فلذلك أوقعنا التعارض بينهما على ما بيناه من قبل.

فصل: من القول في ذلك يجب الوقوف عليه

واعلموا أنه إذا ورد عامان أو خاصان متعارضا الظاهر، أحدهما يوجب ثبوت الحكم، والآخر يوجب نفيه وسقوطه وجب علينا القطع بأن الله سبحانه ورسوله ﷺ لا يخاطبان المكلفين بهما معاً، لأن ذلك إحالة وتناقض وإبطال للتكليف[٢٦]، بل لم يردا إلاّ في وقتين وأن أحدهما ناسخ والآخر منسوخ. أو أن يكونا وردا معاً فيكون استثناء ومستثنى منه.

وإن فقدنا العلم بالتاريخ والسبيل إليه، فلا بدَّ أن يكون الرسول عليه السلام قد أعلم الأمة أو بعضها أيهما المتقدم وأيهما المتأخر فيكون الفرض على من علم ذلك من الصحابة وعلى من تأدى إليه فعل ذلك ومعرفته من التابعين ومن بعدهم العلم بالناسخ منهما من المنسوخ ويكون الفرض علينا نحن إذا لم نعرف التاريخ بنقلٍ وطريق من الطرق، ولم يكن في لفظ أحدهما ما يدل على أنه ناسخ أو منسوخ أحد أمرين: إما أن يقر الحكم في ذلك على حكم العقل، أو يكون التوقيف قد ورد بأنه لا بدَّ من العمل بحكم أحدهما،
وهما حكمان/ شرعيان. فإذا تعارضا رجعنا إلى طرق الأدلة على الأحكام ٤٥٢
الشرعية من المقاييس وغيرها. فإن وجدنا ما يوجب العلم بأحدهما صرنا إليه (ليس)[٢٧] بتناول الظاهر له، ولكن بموجب سواه من أدلة السمع، وإن لم

---

(٢٦) قوله تناقض وإبطال للتكليف. لأن الحكيم منزه عن العبث وكون الآمر يأمر بشيء وينهى عنه في وقت واحد فهو عبث خال عن الحكمة. كما أنه بالنسبة للمكلفين تكليف بما لا يطاق. والتكليف بما لا يطاق باطل عند جماهير أهل العلم.

(٢٧) العبارة لا تستقيم إلاّ بإضافة (ليس) ويوجد فراغ في المخطوط.

نجد شيئاً منها يوجب العمل بموجب أحدهما - وقد فرض علينا العمل بموجب واحد منهما - لم يبق وراء ذلك إلاّ تخيير العالم في العمل بموجب أيهما شاء، وصار في ذلك بمنزلة المخيَّر في الكفارات وبمثابة المجتهد المخيَّر في إلحاق الفرع بأي الأصلين شاء إذا تكافأ وتقاوم اجتذابهما له على حد سواء، إذ لم يعرف أيهما المتقدم الثابت الحكم، ولا أنهما وردا معاً على جهة البيان بحكم العام، وإنما المراد به الخاص، هذا ما لا بدَّ منه، لأنه لا يمكن القطع على فرض العمل بأحدهما والحال هذه، وكما صح أن يبتدئ بتعبدنا بالتخيير في ذلك، صح أن يُفقدنا طريق العلم بالتاريخ، ويخبرنا بالعمل بموجب أحدهما. وسنشبع القول في هذا الفصل في فصول القول في القياس وكتاب الاجتهاد إن شاء الله[٢٨].

فصل : فإن قيل: فما تقولون إن فرض الله علينا العمل بموجب أحدهما بعينه دون الآخر.

قيل: إذا وجب ذلك علينا لم يكن بُدٌّ من أن يجعل الله سبحانه لنا سبيلاً إلى معرفة الناسخ منهما، وأن تؤمن الدواعي على نقل تاريخه حتى لا يندرس ويهي[٢٩]، بل يبلغ إلينا على وجه تقوم به الحجة، ويلزمنا المصير إلى متضمنه، هذا أيضاً لا بدَّ منه.

فصل آخر من القول في حكمهما.

واعلموا وفقكم الله أن الأوامر والنواهي والأخبار عن العبادات المتعارض ظاهرها يرد على ثلاثة أضرب.

---

(٢٨) هذا الفصل خصصه الباقلاني للتعارض بين عامين أو خاصين ولم يعلم تاريخ ورودهما. فحكم بالرجوع إلى غيرهما من الأدلة فيعمل بموجبها. وإذا لم يوجد من الأدلة غيرهما حكم بالتخيير بينهما. ولم يتعرض الباقلاني إلى إمكانية الجمع بينهما بحمل كل رواية منهما على حالة غير الأخرى، فعند جمهور الأصوليين الجمع بين الدليلين واجب ما أمكن.

(٢٩) الوهي: الضعف، قال الرازي في مختار الصحاح ص٧٣٨: وهي السقاء يهي بالكسر وهيا تخرَّق وانشق - وقال الفيومي في المصباح المنير ص٦٧٤: وهي الحائط وهياً ضعف واسترخى.

فوجه منها: أن يكون لفظ أحدهما عاماً في إثبات الحكم في جميع ما يتناوله الاسم. والآخر خاصاً بنفي ذلك الحكم عن بعض ما تناوله العام. وهذا نحو قوله: «فيما سقت السماء العشر»[٣٠] «وفي الرقة ربع العشر»[٣١] وقوله تعالى:﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾[٣٢] وأمثال ذلك مع قوله: «ليس فما دون خمسة أوسق، وخمسة أواق ومائتي درهم صدقة»[٣٣] «ولا قطع في ثمر ولا كَثَر»[٣٤] «ولا في أقل من ربع دينار»[٣٥].

---

(٣٠) تقدم تخريجه في ص٦٥ من هذا المجلد.

(٣١) تقدم تخريجه في ص٦٥ من هذا المجلد.

(٣٢) المائدة: (٣٨).

(٣٣) تقدم تخريجهما في ص١٧٧ من هذا المجلد.

(٣٤) الكثر: جمار النخل على ما في النهاية لابن الأثير (١٥٢/٤)
والحديث وفيه لفظ المصنف، صححه الألباني وغيره.
رواه مالك في الموطأ في الحدود تنوير الحوالك (٥٣/٣).
وأبو داود في الحدود (١٣٧/٤) رقم ٤٣٨٨.
والترمذي في الحدود (٥٢/٤) رقم ١٤٤٩.
وابن ماجة في الحدود (٨٦٥/٢) والطبراني: (٢١٨/١).
و النسائي في كتاب قطع السارق (٧٩/٨-٨١).
وأحمد في حديث رافع بن خديج (٤٦٣/٣، ٤٦٤).
والحميد في مسنده (١٩٩/١) رقم (٤٠٧) من حديث رافع.
وأبوداود الطيالسي في مسنده ص١٧٩ رقم (٩٥٨).
وابن الجارود في المنتقى ص٢٨٠ والبيهقي (٢٦٢/٨، ٢٦٣).
وابن أبي شيبة (٧٤/١١) وابن حبان (١٥٠٥).
وينظر تخريجه في إرواء الغليل (٧٢/٨) وتخريج أحاديث المدونة ١١٨٦/٣.

(٣٥) متفق عليه عن عائشة - وربع الدينار يساوي ثلاثة دراهم أخرجه البخاري في الحدود رقم(٦٧٨٩، ٦٧٩٠، ٦٧٩١).
ومسلم في الحدود (١٣١٣/٣)، وأحمد (٦/٢، ٦٤، ٨٠، ٨٢، ١٤٣) وأبوداود في الحدود (٥٤٧/٤) رقم (٤٣٨٥) والترمذي (٢٧٣/١) والنسائي في قطع السارق ٧٦/٨ ومالك في الحدود تنوير الحوالك(٤٨/٣) وابن ماجة في الحدود (٨٦٢/٢) رقم (٢٥٨٤) وابن الجارود (٨٢٤) والدارمي في الحدود (١٧٣/٢) والبيهقي (٢٥٦/٨) والطيالسي(١٥٨٢) وينظر تخريج الحديث في تحفة الطالب ص٢٦٠ وتحفة المحتاج (٤٨١/٢) وإرواء الغليل(٦٠/٨).

وهذا ونحوه ليس مما يجوز أن يقال إنه متعارض من كل وجه، ولكنه
٤٥٣ متعارض من وجه دون وجه وفيما تناوله العام/ دون غيره وقد بيَّنا حكم هذا الوجه فيما سلف وأنه متعارض في قدر ما تناولاه والخلاف في ذلك. وقول من زعم أنه تنبيه بما لا حاجة بنا إلى رده.

والوجه الآخر أن يتعارض لفظاهما تعارضاً يمكن أن يكون حاصلاً بينهما على وجه النسخ. ويمكن أن يكون على وجه البيان والترتيب والأمر بحملهما على وجه ينفي التعارض بينهما إذا حملا عليه. وذلك بأن يكون أحدهما ينفي الحكم عن الشيء إذا كان على صفة مخصوصة. والآخر يثبته له إذا عري وخلا منها أو كان على خلافها. وهذا نحو ما روي من قوله عليه السلام: «لا ربا إلاّ في النسيئة»[٣٦] وهو رواية ابن عباس: وقوله في خبر أبي سعيد الخدري[٣٧] وعبادة بن الصامت «يداً بيد مثلاً بمثل فمن زاد أو ازداد فقد أربى»[٣٨] ونحوه من اللفظ. فمثل هذا التعارض في ظاهره ولفظه، لأن

(٣٦) الحديث بهذا اللفظ أخرجه البخاري في البيوع عن أبي سعيد الخدري عن أسامة رقم (٢١٧٨، ٢١٧٩).
ومسلم في المساقاة (١٢١٧/٣) رقم (١٥٩٦).
والنسائي في السنن (٢٢٣/٢) والبيهقي في السنن (٢٨/٥).
وأحمد (٢٠٠/٥ - ٢٠٩) وابن ماجة رقم (٢٢٥٧).
والدارمي (٢٥٩/٢) وأبوداود الطيالسي (٦٢٢).
وعند بعضهم بلفظ: «الربا في النسيئة» وعند آخرين «إنما الربا» وعند بعضهم: «لا ربا فيما كان يداً بيد» وانظر تخريجه في إرواء الغليل (١٨٨/٥).

(٣٧) هو سعد بن مالك بن سنان بن ثعلبة الأنصاري الخزرجي أبوسعيد الخدري. استصغر يوم أحد ثم شهد غزوة بني المصطلق وعمره خمسة عشر عاماً وشهد ما بعدها. مات بالمدينة سنة ٧٤هـ وقيل قبلها.
له ترجمة في الإصابة (٧٨/٣) والاستيعاب (١٦٧١/٤) والتهذيب (٤٧٩/٣)

(٣٨) يريد بحديث عبادة قوله ﷺ: (الذهب بالذهب فمن زاد أو ازداد فقد أربى) تقدم تخريجه في ص٢٠٣ من هذا الكتاب وقد رواه مسلم وأحمد وأبوداود وابن الجارود والدارقطني والبيهقي والنسائي.
وأما حديث أبي سعيد الخدري فمتفق عليه.
أخرجه البخاري في البيوع برقم (٢١٧٦، ٢١٧٧) ومسلم في المساقاة (١٢٠٨/٣) والنسائي (٢٢٢/٢) والترمذي (٢٣٤/١) والبيهقي (٢٧٦/٥) وأحمد (٤/٣، ٥١، ٦١) وأبوداود الطيالسي رقم (٢٢٢٥) والحاكم (٤٩/٢) وابن الجارود رقم (٦٤٨). وانظر تخريجه في ارواء الغليل (٥ /١٨٨).

قوله: «لا ربا إلاّ في النسيئة» يعطي جواز التفاضل في الجنس والجنسين نقداً، وأنه ليس برباً. والآخر يعطي ظاهره أن الزيادة رباً نقداً كانت أو نسيئة، سوى أنه مع ذلك يمكن أن يكون أراد بقوله: إنما الربا في النسيئة في الجنسين المختلفين، ويحتمل أن يكن ذلك منه على جواب سائل سأله عن حكم النسيئة فقال: هي ربا. ويجوز أن يكون قد أجاز التفاضل في الجنسين نقداً وحرَّمه نسيئة. وأن يكون قد نسخ بذلك قوله: «مثلاً بمثل، فمن زاد أو ازداد فقد أربى».

ولا يجوز لأحد أن يقطع على أن ذلك خرج جواباً لسؤال سائل، أعني خبر النسيئة لأجل أن فيه إثبات قضية ودعوى خروج على سؤال سائل لا طريق إليه وزيادة لا يقتضيها لفظ الخبر.

وكذلك فليس لأحد أن يقطع على أن خبر النسيئة ناسخ لخبر ذكر المماثلة، أو أن خبر المماثلة ناسخ لخبر النسيئة لجواز أن يكون الأمر بخلاف ذلك، وأن يكون ذكر النسيئة ورد في الجنسين المختلفين، والآخر وارداً في الجنس الواحد فلا يكون بينهما تعارض ولا نسخ.

وكذلك فليس لأحد القدح على أنهما وردا كذلك معاً لإمكان أن يكونا
وردا على سبيل النسخ. وإذا كان ذلك كذلك وجب لتجويز الأمرين/ الحكم ٤٥٤
بتعارضهما وتعارض كل ما كانت حاله حالهما من الأخبار والأوامر والنواهي العامة في النفي والإثبات ووجوب الرجوع في تعرف حكم أحدهما إلى شيء سواهما من ضروب أدلة السمع، ولأن حالهما إذا كانا كذلك أظهر وأبين من تعارض العام والخاص في قدر ما تقابلا فيه. فإن لم (تكن)[٣٩] كذلك فهي بمنزلتهما لا محالة.

ولا وجه لقول من قال: إني أقطع على ورود خبر النسيئة على الجنسين المختلفين لإمكان وروده في المثلين أولاً، أعني تحريم التفاضل فيه نقداً أو

---

(٣٩) (تكن) إضافة من المحقق لحاجة العبارة إليها.

نسيئة، ثم إباحته نقداً وحظره نسيئة فوجب لذلك القضاء على تعارضهما متى قلنا بوجوب تعارض العام والخاص في قدر ما تقابلا فيه.

ومثل هذا - أيضاً - ما روي من قوله عليه السلام: «لا ينتفع من الميتة بإهاب ولا عصب»(٤٠) وقوله: «أيما إهاب دبغ فقد طهر»(٤١) وهذا متعارض الظاهر لصحة دخول النسخ فيه، وإن لم يكن في اللفظ ما يمنع من ذلك

---

(٤٠) رواه عبدالله بن عكيم عن مشيخة من جهينة أن النبي كتب إليهم: «أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عَصَب».

رواه أحمد في المسند(٤/٣١٠، ٣١١) وأبو داود الطيالسي رقم (١٢٩٣).

وأبوداود في اللباس (٤/٣٧٠) رقم (٤١٢٧، ٤١٢٨)

والترمذي في أبواب اللباس (٤/٢٢٢) رقم (١٧٢٩) وقال حديث حسن.

والنسائي في المجتبى في كتاب الفروع (٧/١٧٥).

وابن ماجة في اللباس (٢/١١٩٤) رقم (٣٦١٣).

وابن حبان في صحيحه في كتاب الصلاة (٢/٤١٠) رقم (١٢٦٧، ١٢٦٨).

والبيهقي في كتاب الطهارة (١/١٤) وحسنه.

والحازمي في الناسخ والمنسوخ ص١١٦.

صححه الألباني.

ونقل الترمذي أن الإمام أحمد قال به ثم تركه لما وقف على اضطراب متنه وسنده. وقد رده النووي أيضاً للاختلاف في صحبة عبدالله بن عكيم وقال الحازمي في الناسخ والمنسوخ ص١١٤. حديث عبدالله بن عكيم لا يقوى على نسخ حديث ابن عباس وغيره في إباحة الانتفاع. والأولى حمله على منع الانتفاع قبل الدبغ وأحاديث الإباحة على بعد الدبغ.

ينظر تخريجه في التلخيص الحبير (١/٤٦) ونصب الراية (١/١٢٠) وتحفة الطالب ص٢٠٠ وتخريج أحاديث اللمع ص١٠٧ وإرواء الغليل ١/٧٦.

(٤١) أورده بهذا اللفظ:

النسائي في المجتبى في كتاب الفروع (٧/١٧٣) والدارقطني (١/٤٨) رقم (٢٤) والترمذي في كتاب اللباس (٤/٢٢١) رقم (١٧٢٨) وقال حسن صحيح وابن ماجة في السنن برقم (٣٦٠٩) وأبوداود رقم (٤١٢٣).

ومسلم في الحيض (١/٢٧٧) رقم (٣٦٦) بلفظ: «إذا دبغ الإهاب فقد طهر» وبلفظه رواه أبوداود في السنن في اللباس (٤/٣٦٧) رقم (٤١٠٥) ومالك في الموطأ كما في تنوير الحوالك (٢/٤٤) بلفظ مسلم أيضاً.

والدارمي في الأضاحي (٢/٨٥) وأحمد (١/٢١٩، ٢٧٠، ٣٤٣) وينظر تخريجه في المعتبر ص١٤٩، وتحفة الطالب ص٢٥٩ والابتهاج ص١١٣ وتخريج أحاديث اللمع ص١١١.

لأجل أنه يمكن أن يكون قوله: «لا ينتفع من الميتة بإهاب ولا عصب» ورد بعد قوله: «أيما إهاب دبغ فقد طهر» فيكون هذا القول رافعاً لإباحة الانتفاع بالأهب إذا دبغت.

ويمكن أن يكون قوله لا ينتفع من الميتة بإهاب ولا عصب ورد قبل «أيما إهاب دبغ فقد طهر» واستقر حكمه، ثم ورد قوله: «أيما إهاب دبغ فقد طهر» نسخاً لما كان محظوراً بقوله: «لا ينتفع من الميتة بإهاب ولا عصب» وناسخاً لما كان أباحه من الانتفاع بما دبغ، لأنه لو قال عليه السلام: «لا ينتفع من الميتة بشيء دبغ أو لم يدبغ. ثم قال إذا دبغ منها شيء يمكن دباغه فانتفعوا به لصح ذلك وجاز. وإذا ثبت ذلك جاز دخول النسخ والتبديل في مثل هذا، وأمكن وروده معه على وجه البيان، وأن يكون أراد بقوله: لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب، إذا لم يدبغ الإهاب، وأن يكون قد بيَّن ذلك بقوله: «أيما إهاب دبغ فقد طهر» وكشف ذلك بقوله في شاة ميمونة[42]: «ألا انتفعتم بإهابها. قالوا: إنها ميتة. فقال «دباغها طهورها»[43]

(٤٢) هي ميمونة بنت الحارث بن حزن الهلالية. أم المؤمنين. قال مجاهد: «كان اسمها برة فسماها رسول الله ﷺ ميمونة تزوجها الرسول ﷺ سنة سبع في عمرة القضاء.
ماتت سنة ٤٩هـ على الراجح وقيل: إنها بقيت حتى سنة ٦١هـ لها ترجمة في الإصابة (١٩١/٨) والاستيعاب (١٩١٤/٤) والتهذيب (٤٥٣/١٢).

(٤٣) خبر شاة ميمونة متفق عليه: أخرجه البخاري في الزكاة رقم (١٤٩٢) وفي البيوع رقم (٢٢٢١) وفي الذبائح والصيد (٥٥٣١، ٥٥٣٢) ولفظه: «هلا استمتعتم بإهابها؟ قالو: إنها ميتة. قال: إنما حرم أكلها».
و مسلم في كتاب الحيض (٢٧٦/١) رقم (١٠٠/٣٦٣).
وأبوداود في كتاب اللباس (٣٦٥/٤) رقم (٤١٢٠، ٤١٢١).
والنسائي في كتاب الفروع والعتيرة (١٧١/٧).
والإمام مالك في كتاب الصيد (٤٤/٢) من تنوير الحوالك.
والدارمي في الأضاحي (٨٦/٢).
وأحمد (٢٢٧/١، ٢٦٢، ٣٢٧، ٣٢٩، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٧٢، و٣٣٦/٦)
وابن ماجة (٣٦١٠) والترمذي في اللباس (٢٢١/٤) رقم (١٧٢٧).
والدارقطني في الطهارة (٤٨/١) رقم (٢٢) والبيهقي في الكبرى في الطهارة (١٦/١).
ينظر تخريج الحديث في تحفة الطالب ص٢٥٩ والمعتبر ص١٤٩.
والابتهاج ص١١٤، والتلخيص الحبير (٤٦/١) ونصب الراية (١١٦/١).

على وجه البيان لقوله: لا ينتفع من الميتة بإهاب ولا عصب.

ولو علمنا ورود الخبرين كذلك لحملناهما على وجهين لا تعارض بينهما:
٤٥٥ فيقال أراد بقوله:/ لا تنتفعوا من الميتة بإهابٍ ولا عُصُب قبل دباغه. وأراد
بقوله: ألا انتفعتم بإهابها إذا دبغوه فانتفعوا به، غير أن ذلك وإن كان جائزاً، فالنسخ الذي ذكرناه ممكن أيضاً. فلأجل ذلك أوقعنا التعارض بينهما، ولا يجب القضاء بتعارض مثل هذا.

وإن روى التاريخ أو كان في لفظ أحد الخبرين ما ينبئ عن أنه ناسخ أو منسوخ أن في القصة التي يذكر فيها الحديثان أو أحدهما. وقد ذكر في الحديث من رواية ابن عباس رضي الله عنه أن النبي ﷺ مرَّ بشاة ميمونة وهي ميتة. فقال:«ألا أخذوا إهابها فدبغوه وانتفعوا به. ثم كتب: «لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب» يريد بذلك لا تنتفعوا به وهو إهاب حتى يدبغ. فسياق هذا الحديث يبيِّن أنه إنما قال: لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب متصلاً بقوله: «ألا أخذوا إهابها فدبغوه وانتفعوا به» ومتى ثبتت هذه السيرة حملا على وجهين لا تعارض بينهما. فلا ينتفع بجلدها ما لم يدبغ، ويحل الانتفاع به إذا دبغ. ولو قاله كذلك لم يكن فيه تعارض.

وكذلك لو صح وثبت أن جلد الميتة لا يسمى إهاباً إذا دبغ. وإنما يسمى بذلك إذا كان على جسد الميتة أو حال يصح أن يكنى به عن الجسد أو إذا انفصل منه، لأنه يكون إذا لم يدبغ في حكم ما هو على الجسد منه. وقد ذكر في حديث أنه دخل على رسول الله ﷺ وفي البيت أهب عطنة(٤٤)، يريد جلوداً منتنة لم تدبغ. وأن أهل اللغة لا يسمون الجلد إهاباً إلاّ إذا لم يدبغ أو إذا كان على الجسد أو في حكم ما هو عليه(٤٥) بدلالة قول عائشة رضوان الله

---

(٤٤) ذكره ابن الأثير عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في النهاية في غريب الحديث (٨٣/١) في مادة أهب بلفظ «وفي البيت أهب عطنة».

(٤٥) قال ابن فارس في مجمل اللغة (١٠٥/١): الإهاب: هو كل جلد. وقال قوم: هو الجلد قبل أن يدبغ. والجمع أهَب بفتح أوله وثانيه، مثل عَمَدٌ.
قال في القاموس المحيط ص ٧٧: الإهاب الجلد، أو ما لم يدبغ
وقال في مختار الصحاح ص ٣١: الإهاب. الجلد ما لم يدبغ.
وقال في المصباح المنير ص ٢٨: الإهاب الجلد قبل أن يدبغ. وبعضهم يقول: الإهاب: الجلد. والجمع أهُب بضم الأول والثاني.

عليها في صفة أبيها في الخطبة المشهورة «فرد الرؤوس على كواهلها وحقن الدماء في أهبها»[٤٦] يعني في الأجساد التي في الأهب وكنّت عن ذكر الأجساد بذكر الأهب.

واحتج لذلك أيضاً بقول النابغة الجعدي[٤٧] في ذكر بقرة وحشية أكل ولدها وهي غائبة عنه. ثم أتته فوجدت جلده وشيئاً من صوفه:

فلاقت بياناً عند أول معهد ... إهاباً ومغبوطاً من الجوْف أحمرا[٤٨]

تعني أنها وجدت جلداً غير مدبوغ. وإذا ثبت هذا كان ما يوصف بأنه إهاب، وإنما أُلحق جلد الميتة بالعصب في تحريم الانتفاع به ما لم يدبغ لكون العصب مما يمتنع دباغه، فكأنه قال والجلد ما لم يدبغ بمثابته في امتناع الانتفاع به/ وإذا ثبت هذا فلو أنه قال: لا تنتفعوا بإهاب الميتة. ثم ٤٥٦
قال انتفعوا بجلود الميتة لم يكن ذلك متعارضاً، لأنها تكون أهباً قبل الدباغ وجلوداً إذا دبغت. وهذا مستقيم إن ثبت أن الجلد لا يسمى بحال إهاباً إذا دبغ، وإلاّ ففيما قالوه نظر، والتعارض باقٍ إن لم يثبت ذلك.

والوجه الثالث[٤٩] من وجوه التعارض هو أن يتعارض الخبران

---

(٤٦) ذكره ابن الأثير في منال الطالب في شرح طوال الغرائب (٥٦١-٥٧٣) تحقيق الطناحي - طبع المركز العلمي بجامعة أم القرى. وذكره الزمخشري في الفائق (١١٣/٢) وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد (٤٩/٩) وعزاه للطبراني في الكبير وورد في صبح الأعشى (٢٤٧/١) والعقد الفريد(٢٦٢/٤) ونهاية الأرب للقلقشندي (٢٣٠/٧) وبلاغات النساء ص٣- ولكن بلفظ (قرر) بدل (فرد).

(٤٧) هو الصحابي الشاعر المعمر. اختلف في اسمه فقيل: قيس بن عبدالله بن عدس بن ربيعة. أنشد للنبي ﷺ قصيدة منها:

ولا خير في حلم إذا لم يكن له ... بوادر تحمي صفوه أن يكدرا

فقال له: «لا يفضض الله فاك» شهد صفين مع علي، وتوفي في خلافة معاوية، قيل عن ١٢٠ سنة وقيل عن ٢٠٠ سنة. ولم تسقط أسنانه بفضل دعاء النبي ﷺ.

له ترجمة في طبقات الشعراء ص٥٣ والإصابة (٥٠٨/٣) والاستيعاب (٥٥٣/٣).

(٤٨) ورد في اللسان (٩/٨) في مادة برقع منسوباً للجعدي مع بيت آخر.

(٤٩) تقدم الوجه الأول والثاني قبل خمس صفحات.

العامان(٥٠)، والخاصان من كل وجه، ولا يمكن بناء بعضه على بعض، لآ بأن يكون أحدهما عاماً والآخر خاصاً ولا حملهما على وجهين مختلفين.

وما هذه صفته في التعارض على ضربين:

فضرب منه يتعارض في لفظه ونصه والضرب الآخر غير متعارض في لفظه، ولكن بأن يمتنع فيه حمله على وجهين. وذلك بأن يكون كل واحد منهما يزيد على ما يتناوله الآخر من وجه وينقص عنه من وجه. ولا يملك لذلك حملهما(٥١) على وجهين وفي حالتين.

فأما ما يتعارض في نصه ولفظه: فهو قوله: «من بدل دينه فاقتلوه»(٥٢) ويقول في آخر: من بدل دينه فلا تقتلوه. ويجوز أن يقول: «لا يصلى عند طلوع الشمس ولا بعد صلاة العصر،» ثم يقول في خبر آخر: صلوا عند طلوع الشمس وبعد صلاة العصر. ويقول: قد أحللت لكم الجمع بين الأختين ويقول في خبر آخر: حرمت عليكم الجمع بينهما. وأمثال هذا مما يتعارض في لفظه ونصه.

والضرب الآخر من التعارض: هما اللذان يزيد أحدهما على الآخر من وجه وينقص عنه من وجه، لا بأن يكون التعارض في لفظه.

---

(٥٠) في المخطوط (والعامان).
(٥١) في المخطوط (حملها).
(٥٢) أخرجه البخاري في استتابة المرتدين عن ابن عباس رقم (٦٩٢٢) وفي الجهاد برقم (٣٠١٧).
وأبو داود في الحدود (٥٢٩/٤) رقم (٤٣٥١).
والترمذي في أبواب الحدود (٥٩/٤) رقم (١٤٥٨) وقال حسن صحيح.
والنسائي في تحريم الدم (١٠٤/٧). والحميدي رقم (٥٣٣).
وابن ماجة في الحدود (٨٤٨/٢) رقم (٢٥٣٥).
وأحمد (٢٨٢/١، ٢٨٣، ٣٢٢) والبيهقي (١٩٥/٨).
والحاكم في المستدرك (٥٣٨/٣) وقال صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي.
انظر تخريج الحديث تحفة المحتاج (٤٦٩/٢) وتحفة الطالب ص٤٤٦ والمعتبر ص١٧٨ وإرواء الغليل (١٢٤/٨).

وذلك نحو قوله تعالى ﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾(٥٣) مع قوله: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين إلاّ ما قد سلف﴾(٥٤) ومثل قوله عليه السلام: «من بدل دينه فاقتلوه» ونهيه عن قتل النساء والولدان(٥٥)، ونهيه عن الصلاة بعد صلاة العصر(٥٦)، مع قوله : من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فذلك وقتها »(٥٧)

---

(٥٣) النساء: (٣). (٥٤) النساء: (٢٣).

(٥٥) النهي عن قتل النساء والصبيان متفق عليه عن ابن عمر:
أخرجه البخاري في الجهاد رقم (٣٠١٤، ٣٠١٥)
و مسلم في الجهاد (١٣٦٤/٣) ولفظه: «نهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء والصبيان».
وورد أيضاً قوله ﷺ: «قل لخالد لا تقتلن امرأة ولا عسيفاً» أخرجه أبوداود في الجهاد (٥٣/٣) وابن ماجة في الجهاد (٩٤٨/٢) وابن حبان في موارد الظمآن رقم (١٦٥٦)، والحاكم في المستدرك (١٢٢/٢) وقال صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبي، وأحمد في المسند (٤٨٨/٣) والطحاوي في شرح الآثار (٢٢٢/٣) والبيهقي في سننه (٨٢/٩).

(٥٦) حديث النهي عن الصلاة بعد العصر متفق عليه من حديث أبي سعيد بلفظ: «لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس ولا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس».
أخرجه البخاري رقم (٥٨٦، ١١٨٨، ١١٩٧، ١٨٦٤، ١٩٩٢، ١٩٩٥) ومسلم في صلاة المسافرين رقم (٨٢٧/٢٨٨)، وأبوعوانة (٣٨٠/١) والنسائي (٦٦/١).
وأبوداود رقم (٢٤١٧) وابن ماجة (١٢٤٩) والدارقطني (٩١) والبيهقي (٤٥٢/٢) وأبو داود الطيالسي رقم (٢٢٤٢). وأحمد (٦/٣، ٧، ٨، ٤٥، ٥٣، ٥٩، ٦٤، ٦٦، ٦٧، ٧١، ٧٣، ٩٦) وفي الباب عن عمر وابنه عبدالله وأبي هريرة في الصحيحين وغيرهما. انظر في ذلك إرواء الغليل (٢٣٧/٢) وتخريج أحاديث اللمع ص١١٨. وخلاصة البدر المنير ص٩٣.

(٥٧) حديث متفق عليه عن أنس.
أخرجه البخاري في مواقيت الصلاة رقم (٥٩٧) وفيه: « من نسي صلاة فليصل إذا ذكرها، لا كفارة لها إلاّ ذلك».
ومسلم في كتاب المساجد (٤٧٧/١) رقم (٦٨٤/٣١٤).
وأبوداود في كتاب الصلاة (٣٠٧/١) رقم (٤٤٢).
والترمذي في أبواب الصلاة (٣٣٥/١) رقم (١٧٨).
والنسائي في المواقيت (٢٩٣/١، ٢٩٤).
وابن ماجة في الصلاة (٢٢٧/١) رقم (٦٩٥، ٦٩٦).
والدارمي (٢٨٠/١)، وأبوعوانة (٢٦٠/٢) وابن أبي شيبة (١٨٩/١) والبيهقي (٢١٨/٢) وأحمد ٢١٦/٣، ٢٤٣، ٢٦٧، ٢٦٩، ٢٨٢)
وفي الباب أحاديث أخرى عن أبي قتادة وأبي هريرة وعن ابن مسعود وأبي جحيفة بألفاظ متقاربة. وينظر تخريجه: تخريج أحاديث اللمع ص١١٤، وإرواء الغليل ٢٩٢/١ وتحفة الطالب ص٤٥٠ والمعتبر ص٢٣٣.

وأمثال هذا مما يزيد أحدهما على الآخر من وجه وينقص من وجه، ويمكن ذلك فيهما، وذلك أنه يمكن أن يجعل قوله:﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾ عاماً في الأختين والأجنبيتين وتحليل الجمع بينهما بملك اليمين فيكون ذلك زائداً على قوله:﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾ ويجعل النهي عن الجمع بين الأختين لا فيما ملكت اليمين، ويمكن أيضاً أن يجعل النهي عن الجمع بين الأختين عاماً فيما
٤٥٧ ملكت وفي المعقود عليهن، ويكون/ قوله:﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾ مراد به بإحدى الأختين، هذا ما لا يتهيأ دفع جوازه، ولأجل هذا قال علي وعثمان رضي الله عنهما:«أحلتهما آية وحرمتهما آية»[٥٨] والتمسا تعرف الحكم من جهة غير الظاهرين.

وكذلك يجوز أن يكون قوله: «من بدل دينه فاقتلوه» عام في النساء والرجال وكل ذي دين يصح تبديله له. ويمكن أن يكون نهيه عن قتل النساء متناولاً لجميعهن في كل حال مع تبديل دينهن. ومع ترك ذلك، ومتى أمكن ذلك أمكن أن يكون النسخ والتبديل داخلاً في مثل هذا وأمكن أن يراد به البيان والتخصيص.

وكذلك فيمكن أن يكون نهيه عن الصلاة في تلك الأوقات نهياً عن الصلوات الفائتة وغيرها على العموم. ثم ينسخ ذلك بقوله: «فليصلها إذا ذكرها» فيجعل ذلك وقتاً للقضاء، ويمكن أن يكون ابتداء. بجعل ذلك وقتاً للقضاء، ثم نسخه بالنهي عنه في هذه الأوقات.

---

(٥٨) أثر عثمان أخرجه مالك في الموطأ (٧٢/٢) من تنوير الحوالك أن رجلاً سأل عثمان عن الأختين من ملك اليمين هل يجمع بينهما، فقال: «أحلتهما آية وحرمتهما آية» وأخرجه الشافعي في مسنده ص٢٨٨.

وقال ابن حجر في الكافي الشافي ص٤١ حديث رقم (٣٣٩) وأخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (١٦٩/٤) من طريق مالك والدارقطني من طريق الزهري وأما أثر علي رضي الله عنه فرواه البزار في مسنده، الحديث رقم (١٤٣٨) (١٦٦/٢) في كشف الأستار.
وأبويعلى في مسنده (٢٣٠/١) رقم (٢٦٥/٥) وفي (٣٠٩/١) رقم (٣٧٩/١١٩-٣٨٣) وقال ابن حجر في الكافي الشافي رواه ابن أبي شيبة في مصنفه عن ابن الكوا قال: حدثنا أمير المؤمنين عن الأختين المملوكتين قال: «أحلتهما آية وحرمتهما أخرى» وإني لا أُحلّه ولا أنهى عنه، ولا أفعله ولا أحد من أهل بيتي» المصنف (١٦٩/٤) في النكاح.

ويمكن أن يكون ذلك منه على وجه البيان (منه)[٥٩] فيكون وقت النهي عن التطوع وفعل ابتداء الفروض في تلك الأوقات ويكون مع ذلك وقت القضاء وما له سبب عارض من الصلوات من نحو دخول مسجد، وصلاة على جنازة ويكون قوله إذا ذكرها عام في سائر أوقات الذكر[٦٠] ومتى أمكن في ذلك الأمر إن لزم على القول بوجوب تعارض الخاص والعام تعارض مثل هذا، لأن الأثر فيه أظهر من وجوب تعارض العام والخاص، لأجل أنه تعارض مطلق، وذلك مخصوص وهو أقرب إلى الاحتمال والبيان، وهذا ظاهر لا إشكال فيه.

فصل : ولا يجوز لأحد أن يقول فيما يتعارض لفظه ومعناه من كل وجه أنني أجعل ذلك بمنزلة ما وردا معاً إذا جهل تاريخهما، وبمنزلة جعل موت الغرقى[٦١] الذين لم ينكشف لنا موت بعضهم قبل بعض بمنزلة من علمنا موتهم معاً، لأجل أننا قد بينا فيما سلف أن ما هذه حاله من المتعارض لفظه وما لا يمكن حمله على وجهين، ولا يزيد أحدهما على الآخر من وجه وينقص عنه من وجه لا يجوز أن يكون وردا[٦٢] معاً، لأنه تناقض وإحالة وإبطال
للتكليف والمحنة. فلا بدَّ من القضاء على أن أحدهما/ وارد بعد الآخر على ٤٥٨
وجه النسخ لحكم الأول وإن جهلنا التاريخ.

وإنما جعلنا موت الغرقى الذي لا علم لنا بأيهم مات أولاً بمثابة من

---

(٥٩) هكذا في المخطوط، وهي زائدة.

(٦٠) نقل النووي في شرحه لصحيح مسلم (١١٠/٦) الإجماع على كراهية صلاة لا سبب لها في أوقات الكراهة. ونقل الاتفاق على جواز تأدية الفرائض فيها. ونقل الاختلاف في النوافل التي لها سبب كتحية المسجد وسجود التلاوة والشكر والجنازة وقضاء الفوائت. ونقل عن الشافعي وجماعة الجواز بلا كراهة. وعن أبي حنيفة وآخرين النهي لعموم الأحاديث.

(٦١) ذهب أبوحنيفة ومالك والشافعي ورواية عن أحمد وجمع من الصحابة والتابعين إلى أنه لا يرث بعضهم من بعض، وذهب أحمد في رواية إلى القول بقول عمر رضي الله عنه في طاعون عمواس أن يورث بعضهم من بعض، وينظر تفصيل ذلك في المغني لابن قدامة (٣٠٨/٦).

(٦٢) في المخطوط (وارداً).

علمنا موتهم معاً، لأجل جواز موت سائرهم في حال واحد، لأن ذلك غير مستحيل، ولأجل أن التعبد أوجب ذلك بما يذكر علته من الدليل من جهة الاجتهاد وأدلة السمع. فالحال إذاً فيهما مفترقة. ولأجل أننا لو قضينا بموت بعضهم قبل بعض لوجب أن نثبت ميراثاً لمن لا نعلم أنه وارث، ولا سبيل إلى ذلك.

وكذلك لو قضينا بالخاص على العام لقضينا بخروج من لا نعلم أنه خارج من حكم العام. وكذلك لو قضينا بالعام على الخاص لأبطلنا بذلك حكم الخاص مع أننا لا نأمن ثبوت حكمه. وذلك غير جائز، وكذلك لو قضينا بأنهما ورداً معاً لقضينا بما لا سبيل لنا إلى العلم به مع تجويزنا كون أحدهما هو المتقدم وكون الآخر ناسخاً له فوجب أن يكون القضاء بأن أحدهما ناسخ للآخر أو أنهما وردا معاً قضاء بما لا يعلم ومشبهاً للقضاء بموت بعض الغرقى قبل بعض. وأن يكون حكمنا بتعارضهما بمنزلة حكمنا بموت جميع الغرقى معاً. وإنما ساغ - أيضاً - الحكم بموت جميعهم من حيث قلنا إن ذلك جائز صحيح، وأنه لا شيء يعارض القضاء بذلك ويمنع منه. وإذا قضينا بحكم الخاص على العام قضينا بشيء يعارضه حكم العام، لأنه بظاهر ينفي حكم الخاص. وكذلك لو قضينا بحكم العام على الخاص لقضينا بحكم يعارضه حكم الخاص، لأنه ينفي ذلك القدر من حكم العام بذلك الفرق بين الأمرين. وإذا لم يجز الحكم بورود الخاص والعام معاً شككنا في ذلك. وتجويز أن لا يكونا وردا كذلك ووجوب القول بتعارضهما كان منع ذلك في العامين والخاصين المتعارضين من كل وجه أولى لاستحالة ورودهما مع أنهما كذلك لا يردا إلاّ[٦٣] على وجه نسخ أحدهما لحكم الآخر، ولا طريق لنا إلى العلم بمعرفة عين الناسخ منهما والمنسوخ فنقضي بذلك. وهذا واضح لا إشكال فيه. وإنما لا يجوز أن يرد ما هذا سبيله من

(٦٣) في المخطوط (وإلاّ).

المتعارض في لفظه أو بأن يزيد[٦٤] أحدهما على الآخر/ من وجه وينقص عنه ٤٥٩
من وجه عند من أجاز تأخير البيان، فإنه يجوز أن يرد كذلك، ولكنه لا بدَّ لمعتقد جواز تأخير البيان من أن يعلم أنه إذا قيل له: من بدل دينه غداً فاقتلوه، ومن بدل دينه غداً فلا تقتلوه إنه لا بدَّ أن يكون قد أمر بقتل بعض من بدَّل دينه دون بعض ونهى عن قتل بعض منهم دون بعض. ومتى لم يعتقد ذلك وجب أن يعتقد أنه مأمور بقتل من قد نهى عن قتله، وذلك متناقض وإسقاط للتكليف، وليس من كلام مكلِّف حكيم.

فصل : فإن قيل: أفلستم قد أوجبتم القضاء على إخراج بعض العام من حكمه بالقياس؟ فهلا أخرجتم أيضاً البعض منه بالخبر الخاص؟

قيل له: قد قلنا من قبل أننا نعمل في العام والقياس إذا تقابلا في قدر ما تقابلا فيه ما نصنعه من التعارض بين الخاص والعام، فسقط السؤال.

ولو فصل فاصل بينهما بأن القياس دليل مستقر بعد النبوة وبعد ورود العام ولا بد أن يكون مستخرجاً من أصل يعلم ثبوت حكمه وأنه غير منسوخ ولا مرفوع حكمه، فيجب لذلك القضاء بأنهما وردا معاً للاتفاق على أن الأصل المستخرج منه علة القياس والأصل الذي يقصره على تخصصه ثابتين، وأن أحدهما غير ناسخ لصاحبه فيجب القضاء بمضمون أحدهما وما دلَّ من تعليله على تخصص العام. وهذا فرق واضح لا إشكال فيه، على أنه إذا كان القياس جارياً بعد ورود العام جاز القضاء به. ولا سبيل لنا إلى العلم بأن الخاص وارد بعد ورود العام، أو أنهما وردا معاً، فيقصر به عليه. فبطل ما قالوه.

فصل : وإن قال قائل: أفلستم قد قضيتم بقوله تعالى: ﴿فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾[٦٥] على عموم قوله تعالى ﴿الزانية والزاني فاجلدوا

---

(٦٤) في المخطوط (يزد).
(٦٥) النساء: (٢٥).

كل واحد منهما مائة جلدة﴿[٦٦] وهذا عام والأول خاص فهلاً بنيتم كل عام على كل خاص وارد.

قيل له: كل خاص اتفقت الأمة على العمل به وبناء العام عليه عملنا فيه كالذي عملناه في حد الأمة، لأنه يكون حينئذ مما قد علم أنه لم يرد على وجه النسخ. والأمة متفقة على أن حد الأمة لم يرد على وجه النسخ فوجب بناؤه.
فإن اتفق/ على مثل ذلك في كل خاص مع عام وجب بناء جميعه، ولكن ليس ٤٦٠
الأمر كذلك في سائره، فسقط ما قالوه.

وكذلك الجواب عن قوله تعالى:﴾ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن﴿[٦٧] مع قوله:﴾والمحصنات من الذين أتوا الكتاب﴿[٦٨] لأن الأمة متفقة على أن ذلك لم يرد على وجه النسخ. وأن حكميهما ثابتان، فوجب بناء العام على الخاص. وليس هذه حال ما لم يتفق على ثبوت حكميهما.

فإن قيل: فهلاً أوجبتم بناء العام على الخاص الوارد في الأحكام كما أوجبتم ذلك في قوله: ﴾هذا يوم لا ينطقون﴿[٦٩] وقوله: ﴾فأقبل بعضهم على بعض يتساءلون﴿[٧٠] ﴾ويتلاومون﴿[٧١].

قيل: لأن الضرورة ألجأت إلى بناء ذلك في الأخبار لاستحالة الكذب في شيء من أخبار الله عز وجلَّ. وما ورد في الأحكام يجوز أن يكونا وردا معاً على وجه البيان، ويجوز أن يرد أحدهما بعد الآخر على وجه النسخ، فوجب لذلك الوقف.

فصل : القول في هل يجوز أن يخلو العامان أو الخاصان المتعارضان من

(٦٦) النور: (٢).
(٦٧) البقرة: (٢٢١).
(٦٨) المائدة: (٥).
(٦٩) المرسلات: (٣٥).
(٧٠) الصافات: (٢٧)، والطور: (٢٥).
(٧١) القلم: (٣٠).

ترجيح أحدهما على الآخر أو دليل يوجب العمل بموجب أحدهما أم لا يجوز ذلك.

اختلف الناس في ذلك: فقال الكل إلاّ شذوذ من متأخري أهل العراق إنه يجوز ذلك ويصح، وقال هذا الفريق إنه لا يجوز[٧٢].

والذي يدل على جوازه علمنا بجواز سقوط التعبد لنا بموجب كل واحد منهما، وليس في ورودهما متعارضين أكثر من تكافيهما وسقوط فرض العمل بكل واحد منهما ونبقيهما على حكم العقل وبراءة الذمة. وكذلك إن وجب بإجماع العمل بموجب واحد منهما وتحريم ترك العمل بموجبهما جميعاً كان العالم عند التقاوم مخيراً في العمل بموجب أيهما شاء. ومثل هذا مما كان يجوز ورود التعبد به كما خيِّر في الكفارات وغيرها مما تقدم ذكرنا له.

فإن قيل: إذا لم يردا متعارضين وبقينا على حكم العقل لم يكن في ذلك
تنفير وإيهام الشبهة والمناقضة في كلام الحكيم العليم/. ٤٦١

(٧٢) قال السمرقندي في الميزان (٦٩٥) «لا يتصور خلوهما عما يقع به التمييز بين الحق والباطل.» وقد ذكر هذا القول ابن النجار في شرح الكوكب (٤/٦٠٥) ونسبه لقوم. ونسب الزركشي في البحر المحيط (٦/١١٣) هذا القول للكرخي، ونقل عنه أنه قال «لا يجوز اعتدالهما» ونسبه أيضاً للكيا الهراسي والعنبري. ونسبه الكيا وابن السمعاني لعامة الفقهاء وهو قول الشافعي لقوله في الرسالة(٢١٦) ولم نجد عنه شيئاً مختلفاً فكشفناه. إلاّ وجدنا له وجهاً يحتمل به أن لا يكون مختلفاً». وقال إمام الحرمين في البرهان (٢/١١٨٣) «لم يقع مثله في الأزمان» ونسب الآمدي في الإحكام (٤/١٩٧) المنع إلى الكرخي والإمام أحمد. ونسب القول بالجواز للجبائيين والباقلاني وأكثر الفقهاء واختاره وبهذا يتبين أن اقتصار الباقلاني نسبة القول بمنع التعادل بين الظنيين بدون مرجح لشذوذ من متأخري أهل العراق ليس دقيقاً. بل قال به جمع كبير من الأصوليين. أما جواز وقوعه في ذهن المجتهد فهذا جائز عند عامة الأصوليين.
وينظر الأقوال في المسألة في: روضة الناظر (٣٨٧) والمستصفى (٢/٣٩٥) وفواتح الرحموت (٢/١٨٩) وإرشاد الفحول (١٧٣) والمحصول (٢/٢/٥٠٥) ونهاية السول مع مناهج العقول (٣/١٨٣) وجمع الجوامع مع البناني (٢/٣٥٧) والمسودة (٤٤٨) والمنخول (٤٢٧) وشرح تنقيح الفصول (٤٢٠) واللمع (٦٦). وينظر دليل من قال بمنع جواز التعادل بين الأمارتين في نفس الأمر شرح الكوكب (٤/٦١٤).

وإذا وردا متعارضين من كل وجه عاريين من ترجيح أحدهما على الآخر بوجه أو دليل قاطع يوجب العلم بأحدهما نفَّر ذلك من الطاعة فهو الوهم الباطل والتناقض من كلام صاحب الشريعة، فلم يكن بد من وجود أمرٍ يوجب العمل بموجب أحدهما.

قيل: هذا باطل، لأن من حق المسلم العالم أن يعلم أن صاحب الشرع لم يوردهما إلاّ في زمانين على سبيل النسخ، وإنه لا يجوز إيرادهما من جهته معاً. وفي اعتقاد ذلك والنظر فيه تعريض لثواب عظيم وتشديد لمحنة المكلفين.

ولو كان ما قالوه من هذا صحياً لاستحال في صفة الله سبحانه إنزال شيء من كتابه متشابهاً يتبعه الملحدون والذين في قلوبهم زيغ، لأنه تنفير ومفسدة مع قدرته على إنزاله محكماً غير متشابه.

وكذلك فكان يجب أن لا ينسخ آية بآية لإخباره عنهم إذا بدل آية مكان آية قالوا لرسوله: إنما أنت مفتر. ولما لم يجب ذلك وكان في إنزال هذا والنسخ على هذه السبيل تشديد للمحنة وتعريض لأحوال المثوبة(٧٣)، فبطل ما قالوه.

فإن قالوا: ولا يكون في أقواله وإيراده متعارضاً فائدة.

قيل: إن الله سبحانه ورسوله عليه السلام: لا يوردانه متعارضاً ولا يصدر منهما إلاّ على جهة النسخ، ولا بدَّ أن يعلم ذلك المتعبدون من الصدر الأول ومتلقو الخطاب عن الرسول عليه السلام. فالفائدة حاصلة لهم والامتحان بالنظر إليهما لازم لنا والعلم بأنه لا يرد منفصلاً على سبيل النسخ، فبطل ما قالوه.

وإن قالوا تعري المتعارضين من الترجيح يوجب تكافي أدلة الشرع.

---

(٧٣) يعني الباقلاني بتشديد المحنة وتعريض لأحوال المثوبة أن الله سبحانه أورد في كتابه المنسوخ والمتشابه والمجمل والظاهر والمؤول وغير ذلك مما يحتاج إلى اجتهاد لكي يثابوا على اجتهادهم. فهو ابتلاء وامتحان للمجتهدين وكذلك للأمة ليعرف مدى التزامها بما أنزل على رسولها.

قيل: إذا تعارضت لم تكن أدلة، ومع ذلك فلا يمتنع تعارضهما والتخيير في العمل بأيهما شاء العالم، لأنه لو ابتدأ الحكم بالتخيير لكان صحيحاً جائزاً

فصل: ومتى أجمعت الأمة على أنه لا بدَّ من العمل بموجب أحدهما مع تساويهما وتقاومهما وجب التخيير لا محالة، فكذلك يجب كون العالم مخيراً في حكم الفرع متى اجتذبه أصلان متنافيا الحكم اجتذاباً واحداً في وجوب التخيير في إلحاقه بأيهما شاء[٧٤] وإذا وجد دليل يقتضي العمل بموجب أحدهما صير إليه، ولم يكن العمل بموجبه رجوعاً إلى أحد المتعارضين، بل ذلك رجوع إلى ذلك الدليل فقط.

فصل: ولا يجوز أن يقال إن للدليل القاطع الموجب للعمل بموجب
أحدهما/ ترجيح له على الآخر[٧٥] لأنه لا يوصل إلى العلم، والقطع على ٤٦٢
العمل بموجب أحدهما، وإن لم يجب ذلك من جهة أحد الظاهرين، وما أوجب
العلم قطعاً لا يوصف بأنه ترجيح، بل يقال حجة ودليل قاطع.

وإنما الترجيح ما يتوصل به إلى تغليب الرأي والظن لوجوب العمل بموجب أحدهما ولو أوجب العلم لم يكن ترجيحاً، بل دليل قاطع. ونحن نذكر من بعد ضروب الترجيحات وما يختص منها والأخبار وطرقها وما يشترك فيه القرءان والأخبار.

---

(٧٤) كرر الباقلاني القول بالتخيير في حالة تعارض الدليلين مع عدم وجود مرجح. وقد أبطل الآمدي في الإحكام هذا القول من ثلاثة أوجه.

أقواها: إنه عمل بالتشهي. والعمل بالتشهي غير جائز في الشرع.

وثانيها: أن لله حكماً واحداً في كل حادثة. والتخيير يؤدي للعمل بخلاف حكم الله.

وثالثها: قد يكون التخيير تخيير بين الفعل والترك أي بين النقيضين وهو ممتنع عقلاً.

وقد أبطل الآمدي أيضاً القول بإهمالهما جميعاً أو إعمالهما جميعاً لأن إعمالهما جميعاً قد يكون فيه الجمع بين النقيضين، وأما إهمالهما فيتنافى مع مقصود المشرع في إنزال النصوص لأنها ما أنزلت إلاّ ليعمل بها. فلم يبق إلاّ التوقف مع البحث عن المرجح. وهو منهج أهل اللغة والأصول في المجمل من الألفاظ. فالتوقف أخف محظوراً من باقي الوجوه.

(٧٥) إذا تعارض دليلان ظنيان ووافق أحدهما نص قاطع فلا يطلق على هذا القاطع أنه مرجح. لأن القاطع لا يكون معارضاً للظني.

فصل: وقد بينا فيما سلف وجه التعارض في قوله تعالى:﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾(٧٦) وقوله: ﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾(٧٧) وأن عثمان وعلياً رضوان الله عليهما قالا: «أحلتهما آية وحرمتهما آية»(٧٨) ويمكن أن يرجح عموم قوله: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾ على عموم قوله:﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾، فإن عموم النهي عن الجمع بين الأختين ما اتفق على أنه قد دخله تخصيص، ولا هو محتاج إلى شروط. وقوله:﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾ مما قد أجمع على تخصيصه، وأنه مشروط مخصوص بالاستبراء أو نفي الشركة في الملك وغير ذلك من الأمور، فوجب أن يكون إباحة الوطء بملك اليمين عموم متفق على تخصصه(٧٩)، وليس تخصيصه أيضاً باستثناء ولفظ يصح أن يقال: إنه يصير للاسم العام اسم لما بقي بعد الاستثناء. والتخصص على هذا الوجه يجعل اللفظ مجازاً ومستعملاً في غير ما وضع له، وصار عند كثير من الناس مما لا يمكن التعلق به في قدر ما بقي. وكذلك سبيل كل عمومين هذه حال أحدهما. ولا يستقيم دفع هذا بأن يقال لسنا نقول إن اللفظ يبقى مجازاً، لأنه قد قيل ذلك واختلف فيه، فصار غير المختلف فيه أظهر وأقوى منه.

ووجه آخر من وجوه الترجيح بينهما، وهو أن تحريم الجمع بين الأختين مما قد ثبت وعلم أنه ورد بعد ذكر المحرمات من الأجنبيات وذوات المحارم، ومع تفصيل ما يحل من ذلك مما يحرم، فلما ألحق الجمع بين الأختين بجملة المحرمات وجب القضاء بعمومه في الحرائر والإماء.

---

(٧٦)النساء: (٢٣)

(٧٧) النساء: (٣)

(٧٨) تقدم تخريجه في ص٢٧٤ من هذا المجلد.

(٧٩) أرسى المصنف بهذا الترجيح قاعدة الخروج من النزاع بيقين. فإذا كان يوجد نصان بينهما عموم وخصوص من وجه وأحدهما متفق على جواز تخصيصه وهو قوله تعالى: ﴿ أو ما ملكت أيمانكم﴾ فقد خصص إباحة الوطء بالاستبراء ونفي الشركة فيها. فيجوز تخصيصها مرة أخرى على رأي الجمهور وعلى رأي المخالف وهو عيسى بن أبان والكرخي.

وقوله: ﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾ لم يرد لتفصيل ما يحل مما يحرم بالمدح من تحذر واجتناب الاستمتاع بمن ليست بزوجة ولا ملك يمين فلم يرد التفصيل، فصار العمل بعموم تحريم الجمع بين الأختين أولى. وهذه جملة في هذا الباب كافية.

باب
القول في هل يجب تخصيص العام بخروجه على سبب خاص وسؤال خاص أم لا؟

أول ما يجب أن يقال في هذا الباب أن بَيْن قولنا خرج الخطاب على ٤٦٣ سبب وخرج عند سبب/ فرق، وهو أن القول خرج على سبب يفيد أنه متعلق بذلك السبب وخارج لأجله وبمثابة قول القائل ضربت العبد على قيامه وكلامه، وأكرمته على موافقته وطاعته، وذلك بمثابة قولهم ضربته لأجل قيامه وأكرمته لأجل طاعته.

والقول ضربته عند كلامه وعند قيامه لا يفيد تعلق الضرب بالفعل ووقوعه لأجله، ولكنه يصلح أن يقال: إنه لفظ مشترك يصلح أن يراد به ضربه بسبب القيام ولأجله، ويحتمل أن يكون إخباراً عند طاعته إياي يريد لأجل طاعته ومعصيته. وقد يقول ضربته عند قيامه ومشيه، ويعني موافقة الضرب المشي في حالة. فهذا قدر ما بينهما من الفرق[١]

فصل: وقد نعلم أحياناً ضرورة قصد المتكلم إلى قصر العام على السبب والسؤال الخاص ومتى علم ذلك لم يجز دعوى العموم فيه، لأن العلم بقصده قرينة تمنع من إجراء الخطاب على عمومه. وذلك نحو علمنا بأن من قيل له كل هذا الطعام وكلم هذا الإنسان، فقال: والله لا أكلت ولا تكلمت. وهو يقصد إلى أنه لا يكلم من قيل له كلِّمه، ولا يأكل ما قيل له كله. وأمثال هذا كثير.

---

(١) عنون الباقلاني للمسألة «بخروج العام على سبب خاص» ثم نبه على الفرق بين «على سبب خاص» و«عند سبب خاص» وقد تابعه على ذلك إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة(٨٧).

فمتى علم القصد إلى قصر الخطاب على السبب والسؤال الخاصين وجب حمله على ذلك. وطريق الاضطرار إلى قصد الله تعالى إلى قصر العام على السبب والسؤال منسد، وإنما يعرف ذلك بتوقيف الملك والرسول عليهما السلام على أنه مقصور على ما حرم عليه أو العلم الضروري من حال النبي والملك عليهما السلام إلى القصد إلى قصره على بعض ما جرى عليه الاسم.

فصل: واعلموا - رحمكم الله - أن الجواب الصادر على سؤال هو متعلق به على ضربين.

أحدهما: بلفظ مستقل بنفسه لو أورد مبتدأ به من غير تقدم سؤال لكان مستقلاً وكلاماً تاماً مفيداً للعموم، وذلك نحو جوابه عليه السلام حين سئل عن ماء بئر بضاعة بقوله: «الماء طهور لا ينجسه شيء»[٢] وقوله عن سؤال مَن سأله عن عبد اشتراه واستغله «الخراج بالضمان»[٣] لأنه لو ابتدأ فقال: الماء طهور لا ينجسه شيء. والخراج بالضمان، لكان كلاماً مفيداً.

والجواب المتعلق بالسؤال ناقص غير تام. وذلك نحو قوله تعالى: ﴿فهل وجدتم ما وعد ربكم حقاً قالوا: نعم﴾[٤] وهذا جواب لا يصح الابتداء به.

وكذلك قوله في جواب السؤال عن بيع الرطب بالتمر، وقوله: «أينقص الرطب إذا يبس؟ قالوا: نعم، قال: فلا إذاً»[٥] لأن «فلا إذا» لا تفيد شيئاً لو ابتدئ به.

وكذلك حكم جوابه عن السؤال عن حكم ماء البحر. وقوله: «هو

---

(٢) تقدم تخريجه في ص١٠٧ من هذا المجلد.

(٣) تقدم تخريجه في ص٩٩ من هذا المجلد.

(٤) الأعراف: (٤٤).

(٥) تقدم تخريجه في ص (١٠٨) من هذا المجلد.

الطهور ماؤه»[٦] لأن القول «هو كناية لا بدَّ له من التعلق بمذكور معهود
٤٦٤ متقدم ذكره[٧]/ ولذلك لا يحسن أن يبتدئ القائل فيقول كلمته وما رأيته. ولو أورد ذلك في جواب قول سائل هل رأيت زيداً أو كلمته لكان مفيداً صحيحاً. وهذا الجواب وأمثاله متعلق بالسؤال ومرتبط به، ولا يجوز تعديه وانتشاره إلى غيره، ولا خلاف يعرف في ذلك[٨]

فصل: فأما الجواب التام المستقل بنفسه الخارج على سؤال وسبب خاص فإنه على ثلاثة أضرب.

فضرب منه يكون لفظه عاماً منتظماً لما وقع السؤال عنه ولغيره نحو قوله

---

(٦) قوله ﷺ: «هو الطهور ماؤه» رواه الخمسة وصححه الترمذي والألباني وابن خزيمة والبخاري وابن حبان وابن منده ورواه أبوداود في الطهارة(١/٢١).
والترمذي في الطهارة (١/١٠١).
والنسائي في الطهارة (١/٥٠)، والدارقطني (١/٣٦).
وابن ماجة في الطهارة (١/١٣٦)، والبيهقي (١/٣).
والشافعي في الأم (١/٣)، والبغوي في شرح السنة (٢/٥٥) وصححه.
وأحمد في المسند (٢/٢٣٧، ٣٦١) وابن حبان في صحيحه رقم (١١٩).
وابن أبي شيبة (١/١٣١) وابن الجارود رقم (٤٣).
ومالك في الموطأ (١/٣٥) وابن خزيمة في صحيحه (١/٥٩).
والدارمي في سننه (١/١٨٥) والحاكم في المستدرك (١/١٤٠).
وفي الباب عن جابر بن عبدالله رواه أحمد في المسند (٣/٣٧٣).
وابن ماجة في الطهارة (١/١٣٧)، والدارقطني (١/٣٤)، وابن خزيمة (١/٥٩)، وابن حبان رقم (١٢٠)، والحاكم (١/١٤٣).
وينظر تخريج الحديث إرواء الغليل (١/٤٢) وتحفة المحتاج (١/١٣٦) ونصب الراية (١/٩٥).

(٧) هذا المثال ذكره الرازي في المحصول (١/٣/١٨٧) وابن برهان في الوصول إلى الأصول (١/٢٢٨) على أنه للسبب الذي يستقل بنفسه خلافاً لفعل الباقلاني هنا.

(٨) نقل الاتفاق على أنه تابع للسؤال في عمومه ابن النجار في شرح الكوكب (٣/١٦٨) ولكنه ذكر خلافاً في كونه تابعاً له في خصوصه.
وينظر ما يتعلق بذلك المحصول (١/٣/١٨٤) والإحكام للآمدي (٢/٢٣٧) ونهاية السول مع مناهج العقول (٢/١٥٨) والمعتمد (١/٣٠٣) وإرشاد الفحول (١١٣) وشرح تنقيح الفصول (٢١٦) والعدة (٢/٥٩٦) والمستصفى (٢/٦٠) وفواتح الرحموت (١/٢٨٩) والبرهان (١/٣٧٤) وأصول السرخسي (٢/٢٧١) والمسودة (١٠٨) والمنخول (١٥٠).

عليه السلام: «الماء طهور لا ينجسه شيء» «والخراج بالضمان».

وهذا الضرب يوصف بأنه جواب زائد على السؤال.

والثاني يكون مطابقاً للسؤال وغير زائد عليه ولا ناقص عنه. وذلك نحو أن يسأل عن ماء بئر بضاعة وماء البحر، فيقول ماء بئر بضاعة وماء البحر طهور لا ينجسه شيء وربما اختصر فقال: الماء الذي سألت عنه طهور، أو يقول هو طاهر، وهو كناية عنه وحده. وأمثال هذا مما هو راجع إلى ما تقدم ذكره وغير متلبس على غيره. وهذا الجواب في بابه بمثابة الجواب الناقص الراجع إلى ما وقع السؤآل عنه فقط.

والجواب الثالث هو الناقص عما يتناوله السؤال. وذلك نحو أن يسأل عن حكم ماء بئر بضاعة فيُشير إلى شيء منه، فيقول هذا الماء طهور ويسأل عن ماء البحر فيشير إلى شيء منه. ويقول هذا ماء طهور. ويجوز أن يسأل عن بيع الرطب بالتمر، فيشير إلى رطب وتمر حاضرين، فيقول لا يجوز بيع هذا الرطب بالتمر. وهذا وأمثاله جواب ناقص، لأنه سئل عن أمر عام فأجاب عن حكم بعضه، ومثل هذا لا يكاد يقع منه إلاّ بتنبيه على أن ذلك حكم جميع ما يقع عليه الإسم عما يُسأل عنه.

وقد يسأل عن شيء فيجيب عن غيره تنبيهاً للسائل على حكمه إذا كان عالماً ومن أهل الاجتهاد، نحو قوله لعمر حين سأله عن القبلة للصائم: «أرأيت لو تمضمضت هل كان عليك من جناح؟ قال: لا قال ففيما إذا»(٩) وقوله للخثعمية: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه أينفعه ذلك؟ قالت: نعم. قال: فدين الله أولى(١٠) ومثل هذا الجواب لا يصدر منه إلاّ لعالم مجتهد.

فأما إن كان السائل ممن قد مسته الحاجة إلى تعجيل الجواب أو عامياً

---

(٩) تقدم تخريجه في ص١١٠ من هذا المجلد.

(١٠) تقدم تخريجه في ص١١٠ من هذا المجلد.

ليس من أهل الاجتهاد، فإنه لا يصدر جوابه إلاّ عما يسأل عنه على وجه يبين به الحكم فيما وقع السؤال عنه[١١].

فصل: ذكر اختلاف الناس في الجواب بالخطاب العام.

اختلف الناس في ذلك.

فقال الجمهور من المثبتين للعموم أن الواجب حمله على العموم، وإن كان
٤٦٥ السؤال واقع عن/ شيء مخصوص.

وقال قوم من أصحاب الشافعي رضي الله عنه يجب قصره على السؤال والسبب الخاص. قالوا: وهذا هو قول الشافعي[١٢] يقال من قال إن مذهبه حمله على العموم. قال: مذهبه اعتبار لفظ صاحب الشرع دون السبب

---

(١١) هذا التفصيل ذكره أبو الحسين في المعتمد (٣٠٣/١).

(١٢) اختلف أصحاب الشافعي في حقيقة قوله. فنقل عنه أكثرهم كالآمدي في الإحكام(٨٣/٢) والرازي في المحصول(١٨٨/٣/١) اعتماداً على إمام الحرمين في البرهان(٣٧٢/١) القول بالحمل على خصوص السبب. واعتمد إمام الحرمين فيما نسبه للشافعي على قوله في الرسالة(٢٠٦، ٢٣١) حول قوله تعالى:﴿قل لا أجد فيما أوحي إليَّ محرماً على طاعم يطعمه إلاّ أن يكون ميتة﴾ فذكر هذه المحرمات لأنهم كانوا يحلونها فكأنه قال ما حرام إلاّ ما أحللتموه.، فعلق الحكم بالسبب. والمدقق في كلام الشافعي فيجمع بعضه إلى بعض يأخذ منه غير ما أخذه إمام الحرمين. فقد ذكر الشافعي أنه يوجد للآية معنيان. أحدهما: أنه لا يحرم إلاّ ما ذكر وقال: هذا أولى معانيه استدلالاً بالسنة عليه ثم ذكر حديث أبي ثعلبة في النهي عن كل ذي ناب من السباع.

كما نسب هذا القول للشافعي في قوله ﷺ:

«الولد للفراش» في مناقشته لأبي حنيفة لمّا ألحق الولد بالأب في النكاح وإن تيقن استحالة العلوق من الزوج ولم يلحق ولد المملوكة بمولدها وإن أقرّ بالوطء من أن سبب ورود الحديث هو في الأمة. فالشافعي يرى أن السبب داخل قطعاً في العموم ففهموا من كلامه أنه يقول العبرة بخصوص السبب.

ونقل الاسنوي والزركشي وغيرهما عن الشافعي أنه يقول العبرة بعموم اللفظ لأنه قال في الأم في باب ما يقع به الطلاق ما نصه: «وما يصنع السبب شيئاً إنما تصنعه الألفاظ. لأن السبب قد يكون ويحدث الكلام على غير السبب».

وانظر تحقيق مذهب الشافعي في البحر المحيط (٢٠٤/٣) فقد أجاد وأفاد.

والسؤال الخارج عليهما. وقوله في هذا مختلف، لأنه قال تارة إن قوله: «الخراج بالضمان»[١٣] عام وحمله على جميع المبيعات وإن كان خارجاً على عبد اشتري واستغل وظهر به عيب فقال: «الخراج بالضمان» ولم يراع خروجه على ذلك العبد ولا على جنس المبيع من الرقيق. فهذا قول من يراعي اللفظ دون السبب والسؤال.

وقال في موضع آخر إن قوله عليه السلام: «إنما الربا في النسيئة»[١٤] يحتمل أن يكون خارجاً على سؤال سائل يجب قصره عليه. فهذا كلام من يعتبر السبب دون لفظ الخبر.

والذي نختار من ذلك لو ثبت العموم حمل الخطاب على عمومه دون مراعاة السبب والسؤال[١٥].

والذي يدل على ذلك أن الأحكام معلقة بلفظ صاحب الشرع دون السبب، لأنه لو ابتدأ عليه السلام من غير سؤال فقال: «الخراج بالضمان» «والماء طهور لا ينجسه شيء» لوجب باتفاق تعليق الحكم بمقتضى الخطاب. ولو

(١٣) تقدم تخريجه في ص٩٩ من هذا المجلد.
(١٤) تقدم تخريجه في ص٢٦٦ من هذا المجلد.
(١٥) نسب ابن برهـان القول أن العبرة بخصوص السبب لمالك ولكن القرافي في شرح تنقيح الفصول (٢١٦) نقل عن الإمام مالك روايتين، وكذلك نقل عنه الباجي في إحكام الفصول (٢٧٠) ونسب لأكثر مالكية العراق القول بأن العبرة بعموم اللفظ ومنهم الباقلاني واسماعيل القاضي وابن خويزمنداد واختاره الباجي والقرافي، ونسب القول بالخصوص في المسودة (١٣٠) لمالك وأبي ثور والقفال والدقاق ونسبه في اللمع (٢٠) للمزني وأبي ثور والدقاق. ونقل الشوكاني في إرشاد الفحول خمسة أقوال أحدها القول بالتوقف ونسبه للباقلاني لأن الباقلاني اختار كون العبرة بعموم اللفظ إن قال بالعموم في الألفاظ وهو لا يقول به.
وينظر الأقوال في المسألة أيضاً: المحصول (١/٣/١٨٨) ونهاية السول (٢/١٣١) والمعتمد (٢/٣٠٢) والبرهان (١/٣٧٢) والمنخول (١٥١) والمستصفى (٢/٦٠) وفواتح الرحموت (١/٢٩٠) والعدة (٢/٦٠٢) وإرشاد الفحول (١٣٣) وروضة الناظر (٢٣٣) والاحكام للآمدي (٢/٨٣) والوصول إلى الأصول (١/٢٢٧) وجمع الجوامع مع البناني (٢/٣٨) القواعد والفوائد الأصولية (٢٤٢) وشرح اللمع (١/٣٩٢) بذل النظر (٢٤٦) والبحر المحيط (٣/١٩٨).

وجد السبب والسؤال مع عدم الكلام لم يثبت بذلك حكم، وليس لأحد أن يقول إنما يثبت الحكم باللفظ والسبب والسؤال جميعاً، لأنه لو كان ذلك كذلك لوجب لو ابتدأ بالكلام مع عدم السبب والسؤال أن لا يثبت به حكم. وذلك باطل باتفاق فثبت أن الحكم متعلق بمقتضى الكلام.

ومما يدل أيضاً على أن الحكم للكلام دون ما خرج عليه اتفاق الكل على ثبوت الحكم بمقتضى الخطاب، وما يخرج عليه من الصفات والصيغ والأحوال دون الرجوع إلى السبب والسؤال. يبين ذلك أن سائلاً لو سأله فقال: أيحل الانتشار(١٦) ويحل شرب الماء وأكل الطعام. فقال: الانتشار من صيغه الصلاة والشرب مندوب إليه والأكل واجب عليك والاصطياد على المحرم حرام لوجب حمل الحكم على موجب خطابه دون السؤال، لأنه يقول: أيحل ويجوز الانتشار، وذلك سؤال عن الجواز. فإذا أجاب بلفظ يقتضي الندب أو الوجوب أو التجويز صير إليه وقضي به، وعدل عن اعتبار السؤال الذي خرج عليه وكان سببه، فصار الاعتبار بصفة اللفظ ومقتضاه.

ومما يدل على ذلك - أيضاً - قوله سبحانه: ﴿فردوه إلى الله والرسول﴾(١٧) وقوله: **﴿وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾**(١٨) وليس ذلك إلاّ الرد إلى قوله تعالى وقول رسول الله ﷺ والمصير الى موجبيهما دون السبب والسؤال، لأن الرد إليهما مخالف للرد إلى الله وإلى رسوله.

٤٦٦ ومما يدل على ذلك - أيضاً - أنه/ لو كان مقتضى العام الخارج على سؤال وسبب خاص قصره عليهما لوجب إذا ذكر الدليل على عمومه أن يصير بذلك الدليل مجازاً ومستعملاً في غير ما وضع الكلام له. وذلك باطل باتفاق، فعلم أن خروجه على السبب والسؤال لا يقتضي قصره عليهما.

---

(١٦) لعله يريد بالإنتشار ما ورد في قوله تعالى: ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض﴾.

(١٧) النساء: (٥٩).

(١٨) الحشر: (٧).

ولأجل هذه صار قوله: ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾[١٩] عاماً وإن كان سبب ورودها[٢٠] سرقة المجن[٢١] أو رداء[٢٢] صفوان بن أمية[٢٣].

وصار قوله: ﴿والذين يظاهرون من نسائهم﴾[٢٤] عاماً في حكم الظهار وإن كان سببه ظهار[٢٥] سلمة بن صخر[٢٦].

---

(١٩) المائدة: (٣٨).

(٢٠) في المخطوط (ورود).

(٢١) سبق تخريجه في ص٩٨ من هذا المجلد.

(٢٢) سرقة رداء صفوان أخرجها:
النسائي في كتاب قطع السارق (٨/٦٨، ٦٩).
وأخرجه أبوداود في الحدود (٤/٥٥٣) رقم (٤٣٧١، ٤٣٩٤).
وابن ماجة في الحدود (٢/٨٦٥) رقم (٢٥٩٥).
والإمام مالك في الحدود (٢/٨٣٤) وعنه الشافعي رقم (١٥٠٩).
والطبراني في الكبير (٧٣٣٤، ٧٣٣٥، ٧٣٣٦، ٧٣٣٧، ٧٣٣٨)
وابن الجارود رقم (٨٢٨) والحاكم (٤/٣٨٠) وصححه ووافقه الذهبي والبيهقي (٨/٢٦٥).
وأحمد (٦/٤٦٥، ٤٦٦).
وذكر الواحدي في أسباب النزول ص١١١ أن الآية نزلت في طعمة بن الأبيرق سارق الدرع.
ينظر تخريج الحديث المعتبر ص١٥٠ وتحفة الطالب ص٢٦١، وإرواء الغليل (٧/٣٤٥).

(٢٣) هو صفوان بن أمية بن خلف بن وهب القرشي الجمحي المكي أبو وهب صحابي من المؤلفة.
أسلم قبل الفتح ومات في آخر خلافة عثمان.
وقيل في أوائل خلافة معاوية سنة ٤٢هـ.
له ترجمة في الإصابة (٣/٤٣٢) والتهذيب (٤/٤٢٤).

(٢٤) المجادلة: (٣).

(٢٥) سبب نزول آية الظهار، هو أوس بن الصامت وخولة بنت مالك رواه أبوداود في الطلاق (٢/٦٦٦) رقم (٢٢١٤).
وابن الجارود في الطلاق ص٢٤٩، وأحمد (٦/٤١٠).
والطبراني في الكبير رقم (٦١٦) والطبري (٢٨/٦).
أما حديث ظهار سلمة بن صخر:
فرواه أبوداود في الطلاق (٢/٦٦٠) رقم (٢٢١٣، ٢١٩٨).
والترمذي في أبواب التفسير (٥/٤٠٥) رقم (٣٢٩٩) وفي الطلاق (٣/٤٩٤) رقم (١٢٠٠) وقال حديث حسن.
وابن ماجة في الطلاق (١/٦٦٥) رقم (٢٠٦٢).

=

وصار قوله ﴿والذين يرمون أزواجهم﴾[٢٧] عام في كل ملاعن ورامٍ لزوجته ونافٍ لولد وإن كان سببه[٢٨] رمي هلال بن أمية[٢٩] زوجته بالفاحشة.

وصار قوله ﴿والذين يرمون المحصنات﴾[٣٠] عاماً في جميع القذفة إذا لم

= والدارمي في الطلاق (١٦٣/٢) رقم (٢٢٧٨).
وأحمد (٤٣٦/٥) وعبدالرزاق في المصنف رقم (١١٥٢٨).
والطيالسي في الإيلاء (٣١٨/١).
وابن الجارود في المنتقى في الطلاق ص٢٤٨ رقم (٧٤٤).
والحاكم في المستدرك في الطلاق (٢٠٣/٢) وقال صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي
والبيهقي في الكبرى (٣٩٠/٧).
وينظر تخريجه: تحفة الطالب ص٢٦٤ و المعتبر ص١٥١.
وإرواء الغليل ١٧٦/٧ وصححه الألباني.

(٢٦) هو سلمة بن صخر بن سليمان بن الصِّمَّة - بكسر الصاد وتشديد الميم، صحابي أنصاري خزرجي يقال له سلمان: قال البغوي: لا أعلم له حديثاً مسنداً إلاّ حديث الظهار. له ترجمة في الإصابة (١٥٠/٣) والتهذيب (١٤٧/٤).

(٢٧) النور: (٦).

(٢٨) حديث لعان هلال بن أمية:
أخرج البخاري في تفسير سورة النور أن سبب نزول آية اللعان هو عويمر العجلاني رقم (٤٧٤٥).
وأخرج أن سببها هو هلال بن أمية رقم (٤٧٤٧). وورد لعانه في رقم (٢٦٧١، ٥٣٠٧) مختصراً بدون الإشارة إلى أنه سبب النزول وأخرج الحديث أبو داود في الطلاق (٦٨٦/٢) رقم (٢٢٥٤، ٢٢٥٦) والترمذي في تفسير سورة النور (٧٣١/٥) رقم (٣١٧٩) والبيهقي (٣٩٣/٧) وابن ماجه في الطلاق (٦٦٨/١) رقم (٢٠٦٧).
وأخرج مسلم في كتاب اللعان (١١٣٤/٢) أن أول من لاعن هو هلال. وكذلك النسائي في اللعان(١٧١/٢-١٧٣).
ولذا اختلف في سبب نزول آية اللعان لأجل هذا التعارض، فبعضهم قال لعل القصة واحدة، وبعضهم قال وقعتا في زمن متقارب فنزلت الآية فيهما جميعاً، ورجح جماعة أنه هلال وآخرون أنه عويمر.
وينظر تخريج الحديث المعتبر ص١٥٢ وتحفة المحتاج (٤٠٩/٢) وتحفة الطالب ص٢٦٦ وإرواء الغليل ١٨٢/٧.

(٢٩) هو هلال بن أمية بن عامر الأنصاري الواقفي صحابي شهد بدراً وهو أحد الثلاثة الذين خلفوا عن غزوة تبوك. له ترجمة في الإصابة (٥٤٦/٦) والاستيعاب (٤/ ١٥٤٢).

(٣٠) النور: (٤).

يأتوا بالشهود، وإن كان سببه رمي أم المؤمنين عائشة رضوان الله عليها في قصة الإفك[٣١] وصفوان بن المعطل الذكواني[٣٢].

وصار قوله: «الثيب بالثيب جلد مائة والرجم»[٣٣] عاماً في كل محصن وإن كان سببه إقرار ماعز بن مالك بالزنا[٣٤] في أمثال هذا مما يطول تتبعه.

وليس لأحد أن يقول إنما وجب تعميم هذا الخطاب الوارد في هذه الأحكام بدليل لولاه لوجب قصره على السبب إلاّ من حيث جاز لغيره أن يقول: بل، إنما يقصر العام على السبب بدليل وموجب إطلاقه العموم. هذا على أنه لا يمكن القول بذلك مع القول بأنه عموم على الحقيقة مع الدليل على ذلك، وبالله التوفيق.

---

(٣١) قصة الإفك أخرجها:
البخاري في المغازي رقم (٤١٤١)، وفي الشهادات رقم (٢٦٦١)، وهي تفسير سورة النور رقم (٤٧٥٠).
وأخرجها مسلم في كتاب التوبة رقم (٣١٧٩) وانظره مع النووي (١٠٢/١٧) والترمذي في سننه رقم (٣١٧٩).

(٣٢) هو صفوان بن المعطل بن رُبَيْعة - بالتصغير - السلمي ثم الذكواني أبوعمرو. أسلم قبل غزوة المريسيع. وشهد الخندق والمشاهد بعدها. وكان مع كرز بن جابر في طلب العرنيين. وكان دائماً في ساقة الجيش في غزوات الرسول ﷺ : قال فيه عليه السلام: « ما علمت عليه إلاّ خيراً» قيل قتل في غزو أرمينية شهيداً سنة تسع عشرة في خلافة عمر. وقيل مات في غزو الروم سنة ٥٨ هـ في خلافة معاوية.
له ترجمة في الإصابة (١٥٢/٥) رقم (٤٠٨٤) وفي الاستيعاب رقم (١٢٢٣).

(٣٣) تقدم في ص ٢٢٧ من هذا المجلد.

(٣٤) تقدم في ص ٩٨ من هذا المجلد.

باب
ذكر ما يتعلق به المخالفون[1] في ذلك
وقد استدلوا على صحة قولهم بأشياء

منها: إنه لما كان الحكم المتعلق بعينٍ مخصوصة يجب قصره عليها دون ما عداها، لأنه قد تكون المصلحة في التكليف تعلق الحكم بها فقط وجب مثل ذلك في قصر العام على السبب والسؤال الخاصين.

يقال لهم : هذا باطل، لأن الحكم المتعلق بالعين الواحدة لا شيء يوجب تعديه إلى غيرها. والخطاب العام يقتضي لفظه تناول ما خرج عليه السؤال، وما له المسبب الخاص، وجميع ما عداهما بحق اللفظ.

فكما لا يجب أن يكون اللفظ الوارد بحكم في عشرة أعيان مقصوراً على عين واحدة. فكذلك لا يجب قصر الخطاب العام على ما خرج عليه السؤال، لأنه لفظ يتناوله ويتناول ما عداه. وهذا واضح في الفرق بين الأمرين. ولو خرج الجواب متعلقاً بما وقع عنه السؤال فقط لقصرناه عليه لجواز تعلق المصلحة فقط، كما يصنع ذلك في العين الواحدة. وإذا ورد
٤٦٧ الحكم فيها بلفظ/ موضوع لها دون ما عداها، ولكن ليس الأمر في عموم اللفظ كذلك.

فصل : فإن قالوا : إذا اعتبرتم اللفظ العام دون ما خرج عليه من السؤال والسبب الخاص. فما أنكرتم من جواز قيام دليل على تخصيص ما خرج

(١) يريد الباقلاني بالمخالفين القائلين بأن العبرة بخصوص السبب. وينظر ما يتعلق بأدلتهم ومناقشتها: المستصفى (٢/٦١) والإحكام للآمدي (٢/٢٤١) وفواتح الرحموت (١/٢٩٢) وروضة الناظر (٢/٢٣٤) والعدة (٢/٦١٣) والمسودة (١٣١) ونهاية السول مع مناهج العقول (٢/١٥٩) والمعتمد (١/٣٠٣) والمحصول (١/٢/١٩٠) وشرح تنقيح الفصول (٢١٦).

عليه السؤال وماله السبب الخاص، كما جاز تخصيص ماعداه. وكما أنه لو ورد مبتدأ غير جواب لجاز تخصيص نفس ما وقع عنه السؤال. وهذا منتفٍ على فساده، فوجب تخصيص العام وقصره على السبب والسؤال الخاصين.

يقال لهم هذا باطل، لأنه إذا ورد مبتدأ يخص منه ما يقدر أن السؤال كان وارداً فيه كان ذلك صحيحاً. وإذا كان العام جواباً عن السؤال فأخرجنا منه نفس ما وقع عنه السؤال لم يكن الكلام جواباً ولا بياناً عما وقع عنه السؤال. ولا يجوز أن لا يقع منه بيان ما يسئل عنه وحكم ماله السبب الذي خرج عليه الخطاب، فافترقت حال العموم إذا كان جواباً ومبتدأ في جواز تخصيص كل شيء منه إذا كان مبتدأ به، وإحالة تخصيص ما وقع عنه السؤال إذا كان جواباً.

ومما يعتمد عليه ـ أيضاً ـ في إسقاط هذا السؤال إجماع الأمة على أنه لا يجوز تخصيص ما خرج عليه السؤال، وما ورد عليه من السبب الخاص(٢). فوجب منع ذلك بالإجماع، وبطل ما قالوه. لأن من يقول إنه مقصور على السبب والسؤال الخاصين لقول هو بيان لحكمهما فقط دون ما عداهما. ونحن نقول لابدَّ أن يكون بياناً لهما وإن كان بياناً لما عداهما، فالإجماع إذاً حاصل على أنه لا يجوز تخصيصهما.

واعتمدوا ـ أيضاً ـ على ذلك أن قالوا : لولا وجوب قصر العام على السبب والسؤال الخاصين لم يكن لنقل الرواة لهما فائدة ولا وجهاً. ولكان ذكرهما بمثابة تركهما. وهذا باطل. فوجب أن يكون تكلف نقلهما إنما فائدته قصر العام عليهما.

---

(٢) ذكر ابن النجار في شرح الكوكب أنه عند الأكثرين، ولم ينقل فيها إجماعاً ، وقال البعلي في القواعد والفوائد الأصولية (٢٤٢) : وأما محل السبب فلا يجوز إخراجه بالاجتهاد إجماعاً، قاله غير واحد لأن دخوله مقطوع به لكون الحكم ورد بياناً له، لكن نقل ناقلون عن أبي حنيفة أنه يجوز إخراج السبب وذلك بناءً على إخراجه الأمة في حديث «الولد للفراش».

يقال لهم: لم قلتم أنه لا فائدة فيه إلاّ ما ذكرتم؟

فإن قالوا: لأنه لا يمكنكم ذكر وجه غير ذلك.

يقال لهم: وهذه دعوى نائية. وعندنا من ذلك مالا يجب علينا ذكره(٣). فدلوا أنتم على أنه لا فائدة لنقلهما إلا ما ادعيتم.

ثم يقال من الفوائد في ذلك معرفة أسباب التنزيل والسير والقصص، والاتساع في حكم الشريعة، وذلك لا يعلم بالاقتصار على نقل اللفظ.

ومن أعظم الفوائد في ذلك أنه لو لم ينقل السؤال والسبب الخاص اللذين خرج الخطاب عليهما ونقل مجرد اللفظ لجاز لأهل الاجتهاد إخراج جنس ما وقع عنه السؤال وما له السبب الخاص الذي ورد الخطاب لبيان حكمه وحكم غيره من اللفظ العام، مع أنه لا بدَّ أن يكون مراداً ومقصوداً بالحكم وإن أريد ثبوته في غيره.

وإذا نقل السبب والسؤال امتنع التعرض بتخصيصهما وإخراجهما من
٤٦٨ حكم الخطاب باتفاق. وهذا من أعظم الفوائد/ في هذا الباب، وقد صنع أبو حنيفة مثل هذا بعينه في قوله ﷺ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»(٤)

---

(٣) لا يسلَّم للباقلاني أنه لا يلزمه ذكر ما يدعيه من الفوائد لأنه هنا مدعٍ، وخصمه ناف والمدعي عليه البينة.

(٤) حديث «الولد للفراش وللعاهر الحجر» جزء من حديث متفق عليه، أخرجه البخاري في البيوع رقم (٢٠٥٣، ٢٢١٨) وفي كتاب الخصومات رقم (٢٤٢١) وفي كتاب العتق رقم (٢٥٣٣) وفي كتاب الوصايا رقم (٢٧٤٥) وفي كتاب المغازي رقم (٤٣٠٣) وفي كتاب الفرائض رقم (٦٧٤٩، ٦٧٦٥) وفي الحدود رقم (٦٨١٧) وفي كتاب الأحكام رقم (٧١٨٢) وفيه قوله ﷺ لزوجته سودة بنت زمعة احتجبي عنه. وذلك لما رأى ﷺ من شبهه بعتبة بن أبي وقاص. وفي الحديث ما صدر عن سعد بن أبي وقاص وعبد بن زمعة من مطالبة.

وأخرجه مسلم في كتاب الرضاع (١٠٨٠/٢) رقم (١٤٥٧/٣٦).

وأبو داود في الطلاق (٧٠٣/٢) رقم (٢٢٧٣). والنسائي في الطلاق (١٨١/٦).

والإمام مالك في الموطأ في كتاب الأقضية (٧٣٩/٢).

والدارمي في النكاح (١٥٢/١) وابن ماجة في النكاح (٦٤٦/١) رقم (٢٠٠٤) وأحمد في المسند (١٢٩/٦، ٢٣٧).

تنبيه: قوله «للعاهر الحجر» أي للزاني الرجم أو الزاني لا حق له في الولد وانظر تخريجه في المعتبر ص١٥٣ وتحفة المحتاج (٢٦٩/٢).

وزعموا أن الأمة لا تكون فراشاً. والخبر إنما ورد في الأمة، وفي وليدة زمعة(٥). فذكر أن عبدالله بن زمعة(٦) قال :«هو أخي، وابن وليدة أبي، ولد على فراشه». وقال سعد(٧) : «هو ابن أخي عتبة بن أبي وقاص»(٨) فقال ﷺ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر» فجعل ﷺ الأمة فراشاً. فحفظ النسب يمنع من هذا.

وكذلك لو قال في السؤال عن ماء البحر : «الماء طهور لا ينجسه شيء» أو سؤال عما وقعت فيه النجاسة، وهو دون القلتين فَنَقل مجرد اللفظ العام دون السؤال لجاز أن يتسلط مجتهد بضرب من القياس إلى تنجيس ماء البحر وما دون القلتين إذا كان يحمل الخبث عنده، فيكون قد أخرج باجتهاده نفس ما قصد بيان الحكم فيه، وإن كان بياناً لغيره أيضاً.

وإذا كان ذلك كذلك سقط ما قالوه من أنه لا فائدة في نقل السبب والسؤال إلا ما ذكر.

ويقال لمن اعتل بهذا ممن ينكر العمل بأخبار الآحاد، ومن ينكر العمل

---

(٥) هو زمعة بن قيس بن عبد شمس القرشي العامري المكي. مات قبل فتح مكة، كانت له جارية يطؤها مع غيره كما كان معهوداً في أنكحة الجاهلية.
له ترجمة في الإصابة : (٢/٤٣٣) وتهذيب الأسماء واللغات (١/٣١١) والاستيعاب (٢/٤١٠).

(٦) هو عبد بن زمعة بن قيس القرشي العامري. أخو سودة أم المؤمنين من أبيها أسلم يوم الفتح. وكان من سادات الصحابة. وقد ورد عند جمع من الأصوليين باسم عبد الله بن زمعة وهو خطأ تتابعوا عليه.
له ترجمة في الإصابة (٤/٣٨٦) أسد الغابة (٣/٥١٥).

(٧) هو الصحابي الجليل سعد بن مالك بن وهيب بن عبد مناف بن زهرة الزهري، أبو اسحاق. أحد العشرة المبشرين، مناقبه كثيرة، مات بالعقيق سنة ٥٥ هـ على الراجح.
له ترجمة في الإصابة (٣/٧٣) والتهذيب (٣/٤٨٣).

(٨) هو عتبة بن أبي وقاص بن أهيب القرشي الزهري. ذكره ابن منده في الصحابة دون غيره وأنكر عليه ذلك أبو نُعيم وابن حجر وهو الذي شج وجه الرسول ﷺ وكسر رباعيته يوم أحد. ودعا عليه النبي أن لا يحول عليه الحول حتى يموت كافراً. فكان ذلك.
له ترجمة في أسد الغابة (٣/٥٧١) والإصابة (٣/١٦١).

بالمراسيل. ومن ترك قبول الزيادات في الأخبار، ويمنع العمل بدليل الخطاب، وقصر الخطاب على ماله شرط خاص[٩].

فلولا وجوب العمل بخبر الواحد والمرسل والزيادة في الخبر، والمصير إلى دليل الخطاب، وقصر العام على ماله الشرط لم يكن لنقلهم أخبار الآحاد والمراسيل والزيادات في الأخبار وتعلق الحكم بالوصف والشرط الخاص وجهاً ولا معنى. فإن مرَّ على ذلك ترك قوله.

وإن قال : له فوائد غير وجوب العمل بذلك.

قيل له : وما هي؟ وأجيب بمثل هذا عن فائدة نقل السؤال والسبب الخاصين. بل ما نقوله في ذلك أبين وأظهر وأعم فائدة. فبطل ما قالوه.

فصل : علة لهم أخرى :

قالوا: لولا وجوب قصر العام على السبب والسؤال الخاصين لم يكن لتأخير الحكم إلى حين حدوث السبب والسؤال الذين خرج عليهما الخطاب معنى. فلما أخر إلى حين حدوثهما وجب قصر الحكم (عليهما)[١٠].

يقال لهم : لم قلتم : إنه لا فائدة لذلك إلا ما قلتم؟ فلا يجدون فيه متعلقاً.

ثم يقال لهم : إن الله سبحانه لا يقدم التعبد بالحكم ولا يؤخره لعلة من العلل على ما بيناه في أصول الديانات فسقط ما قلتم.

ويقال لهم ـ أيضاً ـ : ما أنكرتم أن تكون الفائدة في ذلك سبق العلم بأن التعبد عند حدوث السؤال والسبب الخاص هو اللطف والمصلحة في التكليف. وأنه لو تقدم التعبد عليهما أو أورده بعد ورودهما أو مبتدئاً به لم

---

(٩) لا يقصد الباقلاني بهذه الأقوال أنها أقوال إلى جماعة معينين. لأن هذه الأقوال لم تجتمع لفئة من العلماء. بل هو من المتشددين في قبول المرسل.

(١٠) في المخطوط (عليها) والذي يقتضيه السياق (عليهما) .

يطع أحد من المكلفين، ولكان تنفيراً وفساداً. ومثل هذا لا ينكر أحد اتفاقه في المعلوم. وإذا/ كان ذلك كذلك سقط ما قلتموه(١١). ٤٦٩

ويقال لهم: هل أنتم في هذه الدعوى إلا بمثابة من قال إنه لما أخَّر الحكم في جلد الزاني ورجمه، وقطع السارق، وحكم اللعان والظهار إلى حين حدوث تلك الأشخاص في تلك الأوقات وجب أن يكون الحكم متعلقاً بتلك الأعيان فقط في تلك الأزمان دون ما عداها. فإن مروا على هذا فارقوا الأمة، وإن أبوا أبطلوا شبهتهم.

واعتلوا لذلك ـ أيضاً ـ بأن أهل اللغة قالوا: إن الجواب متضمن للسؤال ومعلق به ومردود إليه، فوجب لذلك قصره عليه، وهذا صحيح في الجواب الناقص مثل نعم ولا، وهو حلال وحرام. ونحو ذلك من الأجوبة.

فأما الجواب التام العام الذي يصح الابتداء به فليس من حقه(١٢) قصره على السؤال.

وقولهم: إنه مردود إلى السؤال ومعلق به، إنما معناه إنه يجب أن يكون فيه بيانه. فأما أن لا يثبت ويبين حكم غيره فباطل على ما قدمناه.

واعتلوا لذلك ـ أيضاً ـ بأن قالوا: قد اتفق على وجوب قصر العام على قصد المتكلم ومراده به، متى علم ذلك من حاله، وأنه قاصد به إلى الخصوص دون العموم. فلذلك يجب قصره على السبب والسؤال الخاصين.

وهذا في نهاية البعد، لأننا إنما قصرنا العام على قصد المتكلم إلى الخصوص للعلم بأن ذلك مراده. وإنما تكلم ليدلنا على قصده. وخروج الخطاب على السبب والسؤال الخاصين لا يعلم به قصد المجيب إلى

---

(١١) من الفوائد في ورود الأحكام على الأسباب سهولة التطبيق وهذه هي الحكمة في نزول الشرع منجماً حسب الحوادث.

(١٢) الضمير راجع إلى الجواب التام.

قصرلفظه على ما خرج عليه السؤال. ولو علمنا قصده إلى ذلك لقصرناه عليه، على ما بيناه من قبل، ولكن إذا لم يعلم ذلك. وكان الخطاب عاماً حملناه على موجبه ومقتضاه.

وليس لهم أن يقولوا خروجه على سبب وسؤال خاص دليل على قصر[١٣] الخطاب عليهما دون ماعداهما، لأن في نفس هذا وقع النزاع، فكيف يجعل دليلاً؟ وهذه جمل في هذا الباب كافية إن شاء الله.

---

(١٣) في المخطوط (قصره).

باب
الكلام في هل يجوز أن يُسمع اللفظ العام الذي قد خُصَّ بدليل من لا يُسمع تخصصه أم لا؟.

اختلف الناس في ذلك :

فقال الجمهور من أهل العلم المثبتون للعموم إنه يجوز أن يسمع اللفظ العام الذي قد ورد خصوصه من لا يسمع الخصوص، وعليه البحث عن ذلك. فإن وجده وإلا اعتقد عمومه.

وقال قوم من المتكلمين، ومتأخرون من أهل العراق إنه لا يجوز أن يسمع الله عزَّ وجل أحداً من المكلفين العام المخصوص ولا يسمعه خصوصه[1] فإنه لا بد أن يسمعه إياهما أو يصرفه عن سماع العموم. إذا لم يسمع الخصوص.

واتفق الكل على أنه إذا كان العموم مخصوصاً بدليل العقل جاز أن يسمعه من لم يتقدم له نظر في الدليل على تخصيصه، وأن دليل العقل المخصص له متقدم عليه، لأن العقل وقضيته متقدم على ورود السمع.

---

(١) هذه المسألة من فروع مسألة تأخير البيان عن وقت الخطاب والجمهور يجيزونه إلى وقت الحاجة، وقد نسب منع جواز تأخير إسماع المخصص أبو الحسين في المعتمد (٣٦٠/١) لأبي الهذيل وأبي علي الجبائي المعتزليين ونقل عنهما أنهما جوَّزا اسماع المكلف العموم المخصوص بدليل العقل.

ونسب جواز تأخير سماع المخصص للفقهاء والنظام وأبي هاشم الجبائي. وتابعه الرازي في المحصول (٣٣٤/٣/١) على هذا النقل. وينظر الأقوال والأدلة لكلا الفريقين في البحر المحيط (٣٥/٣) والإحكام للآمدي (٤٩/٣) ونهاية السول مع مناهج العقول (١٦١/٢) والمستصفى (١٥٢/٢) وفواتح الرحموت (٥١/٢) وشرح تنقيح الفصول (٢٨٦) وجمع الجوامع مع البناني (٧٣/٢) والبرهان (٤٠٤/١) والوصول إلى الأصول (٢٨١/١) وبذل النظر (٣٠٥).

واتفق القائلون بجواز تأخير بيان العام على جواز سماع العام، وإن لم
٤٧٠ يسمع خصوصه، وإن كان التخصيص وارداً، لأن فَقْدَ سماعه/ للتخصيص بمنزلة تأخير بيان التخصيص. فقال: ابن سُرَيْج يجوز سماعه للفظ العام وإن كان مخصوصاً ببعض أدلة السمع، وإن لم يسمع تخصيصه، ولم يتقدم منه نظر فيما يخصه من جهة القياس. وأن عليه إذا سمع ذلك التصفح والبحث عن أدلة التخصيص. وتجويز أن يكون قد وردت معه أو بعد وروده. فإن وجد ما يجوزه من ذلك خصه، وإن فقده قضينا بعموم اللفظ ـ وهذا هو الذي نختاره.

والذي يدل على ذلك اتفاق الكل على أن الله سبحانه قد خاطب بالعمومات المخصوصة بأدلة العقل المكلفين وأسمعهم ذلك، وإن لم يتقدم من كثير منهم النظر فيها والعلم بها.

ولذلك قال الله تعالى :﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾(٢) يريد بذلك أنه إنما يعلمه الطالب لمعناه الراسخ في العلم. فبيَّن بذلك أنه قد يسمعه من ليس براسخ، ولا طالب، ولم يوجب على السامع العموم الذي لم يتقدم نظره فيما يخصه من أدلة العقل الإقدام على اعتقاد عمومه قبل نظره في أدلة العقل، بل أوجب عليه جواز إخراج دليل العقل لبعضه وجواز عدمه فألزمه النظر في ذلك والفحص عنه.

وإذا كان ذلك كذلك صح ـ أيضاً ـ وجاز أن يسمعه العام الوارد في الأحكام الشرعية ولا يسمعه الخاص، ولا يوجب عليه اعتقاد عمومه والقطع على ذلك، بل يلزمه تجويز كونه مخصوصاً، والنظر هل في الشرع ما يخصه أم لا؟.

فإن وجد ذلك خصه، وإن علم فقده قضى بعمومه(٣).

---

(٢) آل عمران: (٧).

(٣) عنوَّن معظم الأصوليين لهذا الأمر بهل يجب اعتقاد عموم العام والعمل به في الحال؟. وبنى بعضهم الخلاف على الخلاف في كون عدم المخصص شرطاً في حمل العام على عمومه أم المخصص مانع من حمل العام على عمومه. فمن قال عدمه شرط لا يرى اعتقاد عمومه في الحال. =

فإن قالوا: الفرق بين الأمرين أنه قد أعلم المكلفين وجوب بناء السمع على أدلة العقل وحمله على موافقتها.

قيل لهم: وكذلك فقد أعلم المكلفين بناء وجوب العام على الأدلة الموجبة لتخصيصه واعلمهم جواز تخصيصه له، فوجب تساوي الأمرين. وهذه الدلالة بعينها هي جوابهم عن اعتلالهم لإحالة ذلك بأنه لو سمع العام ولم يسمع الخاص لوجب عليه اعتقاد العموم. وذلك إيجاب للجهل، وذلك محال.

وعن اعتلالهم لذلك بأن لو جاز أن يسمع العام من لا يسمع تخصصه لجاز أن يسمع المنسوخ من لا يسمع ناسخه، لأننا نجوز الأمرين وعلى السامع لذلك النظر فيما يخصه، فإن وجده وإلا أوجب عمومه، وكذلك يجب عليه التمسك[٤] بحكم المنسوخ الذي سمعه وتجويز كونه منسوخاً. فإن كان قد تعبد بالعمل بالمنسوخ لزمه ذلك حتى يعلم الناسخ له، وإن سمعه يتلى وجوَّز أن يكون منسوخاً قد أزيل حكمه لم يجب عليه العمل به حتى يتصفح الأدلة. فإن وجد ناسخه لم يعمل به. وإن فقد ذلك علم ثبوت حكمه، وعليه البحث والنظر.

وليس ما يدعونه من وجوب اعتقاد السمع لعموم اللفظ وثبوت الحكم المنسوخ بواجب، بل عليه اعتقاد ما وصفناه. فبطل تعلقهم بذلك.

واستدلوا على ذلك ـ أيضاً ـ بأنه لو جاز ما قلناه لجاز أن يسمع الخطاب المستثنى منه من لا يسمع الاستثناء.

= ومن قال هو مانع لم يوجب البحث عنه ـ والأول هو مسلك ابن سريج، والثاني هو مسلك الصيرفي واختار مذهب الصيرفي أبو يعلى في العدة (٥٢٥/٢) ونسبه لأبي بكر بن عبد العزيز وإلى أبي عبدالله الجرجاني وأبي سفيان الحنفيين وابن قدامة في الروضة (٢٤٢) واختاره الرازي في المحصول (٢٩/٣/١) والأرموي في التحصيل (٣٧٢/١) ونسبه الزركشي في البحر المحيط إلى الكيا الهراسي وابن عقيل، وعن الإمام أحمد والشافعي روايتان وينظر هذا القول في المسودة (١٠٩) والرسالة (٢٩٥، ٣٢٢، ٣٤١) والاحكام للآمدي (٥٠/٣) والبرهان (٤٠٨/١) والمستصفى (١٥٧/٢) ونهاية السول مع مناهج العقول (٩١/٢) واللمع (١٥) والتبصرة (١١٩) وإرشاد الفحول (١٢٩) وفواتح الرحموت (٢٦٧/٢).

(٤) في المخطوط (المسك).

٤٧١ فيقال لهم : إن عنيتم بهذا أنه لورد/ الخطاب المستثنى منه شيء في قصد المتكلم به من لا يصل به الاستثناء، فذلك باطل، لأنه إذا فصله من الاستثناء فقد ألزم كونه عاماً إذا لم يكن فيه استثناء، ولا هناك دليل يقوم مقامه.

وإن عنيتم به أنه قد يجوز أن يسمع المستثنى منه من لا يستتم سماع الكلام إلى آخره، ومن يصده عارض من علةٍ وغفلةٍ و(عائق)[٥] عن سماع ما يتصل به من الاستثناء، فذلك صحيح، وعلته إذا كانت الحال هذه أن يبحث عمَّا لم يستتم سماعه وصده عارض عن استغراق سماعه أن يسأل ويبحث هل ورد معه استثناء أم لا؟ فإن عَلِم ما استثنِي منه حكَم به. وإن علم أنه عارٍ منه قطع على أنه لا استثناء ورد فيه، وجوَّز مع ذلك أن يكون في أدلة الألفاظ ووجوه الاجتهاد ما يخصصه، ويكون قائماً مقامه لاستثناءٍ فيه المتصل به. فإن وجد ذلك حكم به، وإن فقده حكم حينئذٍ بعمومه. فسقط ما عولوا عليه.

واستدلوا ـ أيضاً ـ على ذلك بأن[٦] سماع المخاطب العام، وإن لم يسمع الخاص ليس بحكمةٍ، لأنه بمنزلة خطاب العربي بالأعجمية. وهذا باطل، لأن الأعجمية لا يعلم العربي منها شيئاً. والعربي المخاطب بعام لم يسمع قرينته يعرف أنه خطاب عام. ويجوز أن يكون مخصوصاً بما يعرفه عند الطلب، وأن لا يكون كذلك، فافترق الأمران.

فصل : فإن قيل: فلم قلتم إن الذي[٧] على سامع العموم اعتقاد جواز كونه عاماً عارياً مما يخصه، وجواز كونه مقرناً[٨] بما يخصه والنظر في ذلك.

---

(٥) في المخطوط (عاين) والصواب عارض أو عائق.

(٦) في المخطوط أبيان.

(٧) في المخطوط النهي بدل الذي

(٨) في المخطوط (مقرنا) وهو صحيح. قال في المصباح المنير ص٥٠١ «أقرن فهو مُقرن على الأصل. وجاء «مقرون».

قيل: لأنه لا يخلو أن يكون الواجب عليه اعتقاد العموم قطعاً أو اعتقاد الخصوص قطعاً، أو اعتقاد كونه خاصاً عاماً، أو اعتقاد كونه لا خاصاً ولا عاماً، أو اعتقاد كونه عاماً متجرداً. وجواز كونه مخصوصاً مقرناً[٩].

فإذا بطلت الأربعة الأقسام. وقسمان منها متفق على فسادهما، وهو وجوب كونه عاماً خاصاً، أو لا عاماً ولا خاصاً. وقسمان منها قد أفسدناهما[١٠]، وهو اعتقاد العموم مطلقاً، أو الخصوص، لأنه قد وضع في عقولنا جواز تجرده وجواز إقرانه، ولم نقف على ذلك إلا بالبحث والطلب فلم يبق وراء ذلك إلا ما قلناه.

فصل: فإن قال قائل: وكم مدة الاجتهاد في البحث عن تجرده أو اقترانه بما يخصه؟.

قيل: ليس لذلك حد مقدر. وإنما يجب على العالم أن يبحث وينظر حتى يعلم قطعاً أنه متجرد أو مقترن، أو يغلب ذلك على ظنه ويبذل في ذلك وسعه وجهده[١١]. فإذا فعل ذلك وجب عليه القضاء إما بتجرده إن علم ذلك أو ظنه أو مقترنا. ومدة الطلب لذلك وحصول الظن له أو العلم به، يختلف بحسب اختلاف طباع العلماء وقرائحهم وذكائهم واستدراكهم وبطء بعضهم.

---

(٩) في المخطوط مقرفاً.

(١٠) في المخطوط (أفسدناه).

(١١) اختلف الذين قالوا يجب عدم اعتقاد عموم العام إلا بعد البحث في مقدار البحث الذي يبيح اعتقاد عموم العام والعمل به إذا لم يجد ما يخصصه. ذكر الغزالي في المستصفى (١٥٨/٢) ثلاثة مذاهب:

الأول: قال قوم يكفيه أن يحصل غلبة الظن بالانتفاء.

الثاني: يجب أن يبحث حتى يقطع ويجزم بانتفاء الأدلة وبه قال الباقلاني ـ ولكن الباقلاني هنا متردد بين غلبة الظن والقطع.

الثالث: مثل الثاني لا يظهر لي فارق بينهما.

وزاد الزركشي في البحر المحيط.

رابعاً: وهو أنه يكفيه أدنى نظر وبحث.

وينظر في مقدار البحث عند القائلين بوجوبه البحر المحيط (٤٩/٣) وروضة الناظر (٢٤٢).

فطلب مهلة محدودة معينةٍ بعيد متعذر. وإنما الواجب ما قلناه.

فإن قيل: فهل يجوز ورود المحتمل والمجمل من الخطاب الذي لم يتعين
٤٧٢ فرض تقديم العمل/ بالمراد به عارياً مما يدل على المراد به.

قيل: أجل، لأن تأخير بيان المجمل والمراد بالعام صحيح جائز على ما نبينه من بعد، فجاز لذلك ورود خبر يرد عارياً من دليل المراد وتأخره إلى وقت الحاجة إلى تنفيذه.

باب
القول في المطلق والمقيد

قد بينا فيما سلف أن التقييد للعام بالصفات يوجب قصره وحصره وأن كلَّما زيدت الشروط في تقييده كان ذلك أضيق في تخصيص العام.

واعلموا أن التقيد للعام وما قصر عنه يكون بلفظ الاستثناء وبلفظ الشرط وبلفظ الصفة والنعت. وقد اتفق على أن ذلك أجمع مخصص للعام. وقد ذكرنا صورة هذه الألفاظ من قبل بما يغني عن رده[1].

واعلموا أن التقييد بذلك أجمع يوجب تخصيص العام بلفظ الجمع المعرَّف والمنكر وغيره من الألفاظ وتخصيص العام الشائع في الجنس وتخصيص المجمل القاصر له عن استغراق الجنس، لأنه إذا قال: اقتلوا المشركين إذا كانوا وثنيين أو حربيين خص ذلك اللفظ العام. وإذا قال: اقتل مشركاً، وأعط فقيراً كان ذلك عاماً شائعاً في الجنس. فإذا قال إذا كان أو إن كان المشرك حربياً. وكان الفقير شريفاً تقيد بذلك ما كان شائعاً[2].

---

(١) هكذا في المخطوط. والسياق يقتضي (إيراده) بدل (رده).

(٢) الباقلاني يستعمل لفظ التقييد بدل لفظ التخصيص، كما يستعمل لفظ العام بدل المطلق. وذلك لوجود شبه كبير بين كل عبارتين منهما. وجعل الرازي في المحصول (٢١٣/٣/١) المطلق والمقيد جزءاً من العموم والخصوص. وقد استقر الاصطلاح عند الأصوليين بحيث لا تستعمل أحدهما مكان الأخرى.

ولذا يحسن أن نبين الفرق بين العام والمطلق ووجه الشبه بينهما. وبه يتبين الفرق بين الخاص والمقيد ووجه الشبه بينهما:

فالعام: هو المتناول لما يدخل تحته على سبيل الاستغراق وفي آن واحد كلفظ المشركين يدخل تحتها كل مشرك.

والمطلق هو المتناول لما يدخل تحته على سبيل البدل فيدخل تحته أفراد كثيرون لكن إذا قصد واحد لم يقصد معه غيره مثل كلمة رقبة تتناول كل الرقاب لكن ليس في إطلاق واحد. وبه ظهر الفرق ووجه الشبه. ولهذا ميز بينهما الأرموي في التحصيل (٣٤٤/١) فقال: المطلق: هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي. والعام: هو اللفظ الدال على كثرة غير معينة.

وكذلك إن قال : اضرب عشرة من الناس لكان ذلك شائعاً في كل عشرة. ولو قال: إذا كانوا مذنبين أو عجميين تقيدت الجملة بالصفة. ومن هذا قوله ﴿فتحرير رقبةٍ مؤمنة﴾(٣) ولو لم يقيدها بالإيمان لأجزأت كل رقبة. وقوله ﴿فصيام شهرين متتابعين﴾(٤) ولو لم يقيدهما بالتتابع لأجزأ(٥) متتابعاً ومتفرقاً في أمثال هذا مما يطول تتبعه.

فصل : وقد اتفق أهل العلم على أن الحكم الواحد بعينه(٦) إذا أطلق في موضع وقيد في موضع كان الحكم لتقييده، ولم يعتبر بإطلاقه، نحو أن يقول في كفارة القتل : ﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾ ويقول فيها في موضع آخر : {فتحرير رقبة}، لأن مطلق هذا هو مقيده لعينه. وكذلك حكم إطلاق الصيام في كفارة الظهار وتقييده بالتتابع في موضع آخر، وأمثال ذلك(٧).

واتفق الكل أيضاً على أن الحكم المقيد إذا كان غير المطلق ومتعلقاً بغير

(٣) النساء : (٩٢).
(٤) النساء : (٩٢).
(٥) في المخطوط (لأجزيا) وما أثبته لكي يتناسب مع ما بعده والضمير فيها راجع للصيام.
(٦) في المخطوط (لعينه).
(٧) المثال الذي ذكره المصنف هنا فرضي، والمثال الواقع فعلاً هو قوله تعالى : {حرمت عليكم الميتة والدم} بدون قيد، ثم قيَّد الدم في قوله تعالى : ﴿أو دماً مسفوحاً﴾ فحمل المطلق على المقيد إجماعاً. ونقل الإجماع في هذا القسم ابن برهان في الوصول إلى الأصول (٢٨٦/١) وقال الزركشي في البحر المحيط (٤١٧/٣) ونقل الاتفاق في هذا الباقلاني وعبد الوهاب وابن فورك وإلكيا الطبري وغيرهم وتابعه على هذا النقل الشوكاني في إرشاد الفحول (١٦٥) ونفى الزركشي المخالفة عن أبي حنيفة اعتماداً على تفسير أبي منصور الماتوريدي والأسرار لأبي زيد. ولكن يوجد تفصيل في هذا القسم لأبي الحسين البصري في المعتمد (٣١٣/١) يفرق فيه بين الأوامر والنواهي. والذي يبدو أن مخالفة الأحناف في هذا القسم إذا كان المقيد أحاداً والمطلق متواتراً فإنه لا يقيد به بناء على قاعدتهم الزيادة على النص نسخ.
وانظر في هذا القسم فواتح الرحموت (٣٦٢/١) وكشف الأسرار (٢٨٧/٢) والمحصول (٢١٥/٢/١) والإحكام للآمدي (٤/٣) واللمع (٢٤) والقواعد والفوائد الأصولية (٢٨١) والعدة (٦٢٨/٢) وشرح تنقيح الفصول (٢٦٦) ونهاية السول مع مناهج العقول (١٤٠/٢) والمستصفى (١٨٥/٢) وجمع الجوامع مع البناني (٥٠/٢) وروضة الناظر (٢٦٦) والتبصرة (٢١٢) وميزان الأصول (٤١٠).

سببه ومخالفاً لجنسه، فإن المطلق من ذلك على إطلاقه والمقيد على تقييده.
وذلك نحو تقييد الشهادة بالعدالة في أنه لا يوجب/ تقييد الرقبة بالإيمان، ٤٧٣
وتقييد التتابع في الصيام، ولا خلاف في ذلك(٨).

واتفقوا ـ أيضاً ـ على أن المطلق من الحكم إذا كان من جنسه مطلق ومقيد فواجب حمله على إطلاقه، لأنه ليس بأن يُرَدَّ إلى المقَيَّد من جنسه أولى من رد مقيده إلى مطلقه. لأن في ذلك تركاً لحكم الإطلاق، وإن كان لفظه مقتضياً لذلك، كما لو أطلق المقيَّد لترك ما يوجبه التقييد، ولا سبيل إلى ذلك، وهذا نحو إطلاق الصيام في كفارة اليمين، لأن من جنسه مقيد بالتتابع، وهو صيام الظهار، ومنه ما قد شرط فيه التفرق، وهو صيام المتمتع.

وهذا النوع واقع بين مطلق ومقيد(٩).

واختلف الناس في الحكم المنفصل من التقييد إذا كان غير حكم آخر مقيد. وكان مع ذلك من جنسه إلا أنه متعلق بغير سببه هل يجب حمله على الإطلاق أو تقييده بتقييد ما هو من جنسه المتعلق بغير سببه(١٠).

---

(٨) أي لا خلاف في عدم حمل المطلق على المقيد إذا اختلف الحكم والسبب. ونقل الاتفاق في هذه الصورة الزركشي في البحر المحيط (٤١٦/٣) عن الباقلاني وإمام الحرمين وإلكيا والآمدي وغيرهم وتابعه الشوكاني في الإرشاد (١٦٤) ونقل السمرقندي في الميزان (٤١٠) عن الشافعي حمل المطلق على المقيد مطلقاً. ونقله ليس صحيحاً . وينظر الكلام حول هذا القسم في مراجع الحاشية السابقة.

(٩) المثال الذي ذكره الباقلاني فيما إذا أطلق الحكم في موقع وقيد مثله في موضعين بقيدين مختلفين. وليس كما قال كان من جنسه مطلق ومقيد. وهذه الصورة ليست محل اتفاق كما ذكر المصنف هنا. بل من يرى أن حمل المطلق على المقيد لقياس يحمل المطلق على المقيد الذي كان القياس عليه أولى. ومن يقول إن حمل المطلق على المقيد من جهة اللفظ، أو يقول لا يحمل المطلق على المقيد أصلاً يبقيه على إطلاقه. وينظر في ذلك المحصول (٢٢٢/٣/١) وإرشاد الفحول (١٦٦)، والمعتمد (٣١٣) والبحر المحيط (٤٢٧/٣) والاحكام للآمدي (٥/٣).

(١٠) هذه الصورة هي التي اشتد فيها النزاع، وهي المعبَّر عنها باتحاد الحكم واختلاف السبب، وهي ـ كما مثل المصنف ـ فقد وردت الرقبة في كفارة الظهار مطلقة وفي كفارة القتل مقيدة بالإيمان فالحكم واحد والسبب مختلف.

فقال أهل العراق وكثير من أصحاب مالك والشافعي : إن المطلق من ذلك على إطلاقه والمقيد على تقييده، إلا أن يدل القياس على تقييده فيلحق بالمقيد قياساً، لا من ناحية وجوب حمل المطلق على المقيد لموضع التقييد.

وقال بعض متقدمي أهل العراق ومتأخريهم إنه لا يجوز تقييد ما أطلقه القرآن والسنة بالقياس والاستدلال، لأن ذلك زعموا زيادة في حكم النص بقياس والنسخ لا يجوز بالقياس. وقد بينا نحن أن التقييد بالقياس وغيره نقصان لا زيادة .

وقال كل من خالفهم يجوز تقييد المطلق بقياس، لأنه ليس بزيادة ولا نسخ.

وقال كثير من أصحاب مالك والشافعي يجب تقييد المطلق بتقييد ما هو من جنسه المتعلق بغير سببه.

واختلفوا فقال بعضهم إن ذلك واجب من جهة وضع اللغة ومعقول اللسان. وهذا خطأ لما نذكر من بعد.

وقال آخرون منهم : بل يجب ذلك من جهة القياس إذا اقتصر حمله على حكم المقيد. وهذا صحيح على ما قالوه إن وجد قياس وشيء يقوم مقامه يوجب تقييده وإلحاقه بما ورد النطق بتقييده.

وهذا نحو اختلافهم في إطلاق الرقبة في كفارة الظهار، وهل يجب تقييدها بالإيمان لأجل تقييدها به في كفارة القتل أم لا.

والذي نقوله إن ذلك غير واجب من جهة اللغة وهما كفارتان متغايرتان ومتعلقتان بسببين مختلفين(١١).

---

(١١) مجمل ماذكره الباقلاني في هذه الصورة ثلاثة مذاهب:
أولها : يحمل المطلق على المقيد إن وجد قياس صحيح.
ثانيها: يحمل المطلق على المقيد من جهة وضع اللغة . =

وكذلك القول في إطلاق اسم اليد في التيمم وتقييدها بذكر المرافق في الغسل، لأن حكم التيمم غير حكم الغسل[١٢] إلا أن/ يدل على ذلك قياس من ٤٧٤
الجمع بينهما بأنهما طهارتان أو مستباح بهما الصلاة، أو كون التيمم بدلاً من الغسل، وأمثال ذلك.

والذي يدل على صحة ما قلناه أن الحكم المطلق غير الحكم المقيد وإطلاق المطلق يقتضي نفي التقييد عنه، كما أن تقييد المقيد ينفي كونه مطلقاً. فلو وجب تقييد المطلق، لأن من جنسه ما هو مقيد لوجب إطلاق المقيد لأن من جنسه ما هو مطلق، ولا فصل بين الدعويين.

فإن قالوا: قد أجمعوا على منع رد المقيد على المطلق وإطلاقه لأجله.

قيل لهم: هذا الإجماع هو الدليل على صحة ما قلناه وفساد ما قلتم، وإلا فكيف وجب رد المطلق على المقيد، ولم يجب رد المقيد إلى حكم المطلق إلا لأن للفظ كل واحد منهما حكم غير حكم الآخر.

وإن قال قائل: حمل المطلق على المقيد يقتضي تخصيصه، وتخصص

= ثالثها : لا يحمل المطلق على المقيد لا من جهة اللغة ولا من جهة القياس. واختار الباقلاني القول الأول ونسبه في شرح الكوكب (٤٠٢/٣). إلى المالكية ومنهم الباقلاني وابن الحاجب وإلى الشافعية ومنهم الآمدي والرازي. وانظر في ذلك : المحصول (٢١٨/٣/١) والقواعد والفوائد الأصولية (٢٨٣) والمسودة (١٤٥) ونهاية السول مع مناهج العقول (١٤١/٢) وجمع الجوامع مع البناني (٥١/٢) والأحكام للآمدي (٥/٣) والعدة (٦٣٨/٢) وروضة الناظر (٢٦١) واللمع (٢٤) والتبصرة (٢١٦) والمعتمد (٣١٣/١) وشرح تنقيح الفصول (٢٦٧) وأصول السرخسي (٢٦٧/١) وفواتح الرحموت (٢٦٥/١) والمستصفى (١٨٥) وميزان الأصول (٤١٠) وشرح اللمع (٤١٨/١) والبرهان (٤٣١/١) وبذل النظر (٢٦٣) وإحكام الفصول (٢٨٠).

(١٢) ما دام أن حكم التيمم غير حكم الغسل فالمثال غير داخل في هذه الصورة، ثم الإلحاق في هذا المثال معارض للنص الصحيح وهو حديث عمار بن ياسر المتفق عليه : أخرجه البخاري في التيمم برقم (٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٢٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧) وأخرجه مسلم في التيمم (٢٨٠/١).

العام جائز صحيح، وحمل المقيد على المطلق يوجب إبطال تقييده وفائدته، فافترق الأمران.

قيل له: وحمل المطلق على المقيد يبطل فائدة إطلاقه ونفي عمومه فيما فيه الصفة. وفيما ليس فيه، ونحن لا ننكر تخصيص العموم بدليل وتقييد غير حكم المطلق المتعلق بغير سببه ليس بدليل على تخصصه أو تقييده، كما أن إطلاق المطلق ليس بدليل على إطلاق غيره المقيد. فبطل ما قلتم.

ويدل على ذلك ـ أيضاً ـ أن المطلق والمقيد الواردين في حكمين متعلقين بسببين مختلفين بمنزلة حكم خاص وحكم عام في وجوب إمضاء كل واحد منهما على موجبه، لأنه لو قال في كفارة الظهار : فتحرير رقبة، أي الرقاب كانت من مؤمنة وكافرة وذكر وأنثى لوجب عموم ذلك في كل الرقاب. ولو قال في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة لتقيدت بالإيمان، ولم يجب حمل مطلق هذا على تقييد باتفاق. وإذا ثبت ذلك وكان إطلاق الرقبة باتفاق تفيد عمومها شائعاً في سائرها. وقوله: أي الرقاب كانت، وأي رقبة شئت وأمثاله. إنما هو تأكيد لقوله فتحرير رقبة، فوجب حمل المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده.

فصل : ذكر ما يتعلق به المخالفون في ذلك[١٣]. وقد تعلقوا في ذلك بأن موجب اللسان يقتضي حمل المطلق على المقيد، لأن أهله يكتفون بالتقييد للشيء عن تكرار تقييده وتقييد مثله اقتصاراً على ما ذكر منه/. ٤٧٥

قالوا: وعلى مثل هذا ورد قوله تعالى:﴿ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات﴾[١٤] يريد بنقص من الأموال، ونقص من الأنفس، ونقص من الثمرات. فيدل على إعادة ذكر النقص إيجازاً واختصاراً.

---

(١٣) يعني بالمخالفين الذين يحملون المطلق على المقيد في هذه الصورة بموجب اللغة.
(١٤) البقرة : (١٥٥).

ومنه قوله:﴿عن اليمين وعن الشمال قعيد﴾(١٥) يعني قعيد عن اليمين، وقعيد عن الشمال. وقوله:﴿والذاكرين الله كثيراً والذاكرات﴾(١٦) يعني والذاكرات الله . فحذف اختصاراً.

ومنه قول الشاعر:

وما أدري إذا يممت أرضاً أريد الخير أيهما يليني(١٧)

أالخير الذي أنا ابتغيه أم الشر الذي هو يبتغيني

يعني أريد الخير أم الشر. فحذف ذكر إرادة الشر اجتزاءً بذكرها في الخير.

وقال آخر:

يامن يرى عارضاً يُسرُّ به بين ذراعي وجبهة الأسد(١٨)

يريد بين ذراعي الأسد وبين جبهته

وقال آخر:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راضٍ والأمر مختلف(١٩)

يعني نحن راضون بما عندنا.

---

(١٥) ق: (١٧).

(١٦) الأحزاب: (٣٥).

(١٧) البيت للشاعر المثقب العبدي. وهو في ديوانه ص٢١٢ وقد نسبه الشيرازي في شرح اللمع للكميت وهو خطأ ونسبه للمثقب البغدادي في خزانة الأدب (٤٩/٤) وابن قتيبة في الشعر والشعراء (٣٩٦/١).

(١٨) البيت للفرزدق. وهو في ديوانه (٢١٥/١) وهو من شواهد المغنى (٧٩٩) والكتاب (٩٢/١). وهو موجود في الخصائص (٤٠٧/٢) وسر الصناعة (٢٩٧/١). وفي ديوانه «أرقت له» بدل «يُسُّر به». والمراد (بذراعي الأسد وجبهته) منزلة من منازل القمر. والمراد بالعارض : السحاب.

(١٩) البيت لقيس بن الحطيم وهو في ديوانه ص٨١ طبعة بغداد. ونسبه له سيبويه في الكتاب (٣٧/١) ورجع أنه له محيي الدين عبد الحميد على شرح ابن عقيل (٢٤٤/١).
ونسبه أبو الفرج في الأغاني (١٩/٣) والبغدادي في خزانة الأدب (١٨٩/٢) لعمرو بن امرئ القيس الخزرجي ـ جد عبدالله بن رواحة من قصيدة يخاطب بها مالك بن العجلان.
وينظر في تحقيق هذه النسبة المقتضب للمبرد، وتعليق محمد عبد الخالق عظيمة عليه.

قالوا: وعلى مثل هذا جاءت الآيات المُضمَّنة الأحكام. فقال في موضع: ﴿واشهدوا ذوي عدل منكم﴾[20] وأطلق الشهادة في موضع آخر[21]، فتقييد المطلق منها بالمقيد وعقل ذلك المسلمون.

وكذلك فقد عقلت الأمة تقييد آخر جميع المواريث بأن تكون بعد قضاء الدين، لأجل تقييد بعضها بذلك في موضع مخصوص، وذلك قوله: ﴿من بعد وصية يوصى بها أو دين﴾[22] ولم يقيد بذلك في قوله: ﴿وورثه أبواه فلأمه الثلث﴾[23] وقوله: ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾[24] وقوله: ﴿فلها نصف ما ترك﴾[25] ﴿فلهن الثمن﴾[26] وأمثال ذلك، فوجب لأجل هذا أجمع حمل المطلق على المقيد الذي هو من جنسه.

يقال لهم: ما قلتموه من هذا أجمع غير واجب.

فأما تعلقهم بذكر الحذف والاختصار في كلامهم. فالفرق بينه وبين المطلق والمقيد أنه لو لم يحمل الثاني مما ذكر فيما وصفتم على معنى الأول ويُرَد إليه ويُقدر الحذف فيه بطل الكلام وخرج عن أن يكون مفيداً، وإن قدر فيه الابتداء به صار منقطعاً منبتراً وابتداءً لا خبر له، وإن قدر فيه معنى آخر غير الذي[27] بدئ بذكره كان تعسفاً وتركاً لعادة الاستعمال لأننا متى لم نقدر الحذف في قوله: ﴿والأنفس والثمرات﴾ وأنه أراد نقص من الأنفس والثمرات لم يكن الكلام مفيداً، لأنه يتم عند قوله:

---

(٢٠) الطلاق: (٢).

(٢١) وذلك في مواضع منها قوله تعالى: ﴿وأشهدوا إذا تبايعتم﴾ البقرة: (٢٨٢) وقوله تعالى: ﴿فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم﴾ النساء: (٦).

(٢٢) النساء: (١٢).

(٢٣) النساء: (١١).

(٢٤) النساء: (١١).

(٢٥) النساء: (١٧٦).

(٢٦) النساء: (١٢).

(٢٧) في المخطوط (النهي).

﴿ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال﴾/(٢٨).

فإذا قال بعد ذلك. والأنفس والثمرات ولم يرد الابتلاء بالنقص منهما صار لذلك كلاماً مبتدءاً لا خبر له. وذلك باطل في الاستعمال.

وكذلك متى لم يقدر في قوله : والذاكرات الله صار ذكرهن لغواً لا فائدة فيه. وكذلك القول في جميع ما ذكروه من الآي والشعر. وذلك واضح عند التأويل، فصار ما ذكرناه ضرورة ملجئة إلى حمل ثواني ما ذكر من هذا ونحوه على أوائله ورده إليه وتقدير المحذوف فيه، وإن حذف اختصاراً وإيجازاً.

وليست هذه حال المطلق والمقيد، لأن تقييد المقيد لا يلجئ إلى حمل المطلق عليه ولا يخرجه عن كونه مقيداً إذا حمل على إطلاقه والمقيد على تقييده، وكل واحد منهما كلام تام منفصل عن صاحبه ومستقل بنفسه لا تعلق لأحدهما بالآخر، فبطل ما قالوه.

فأما قوله:إن الأمة عقلت تقييد الشهادات بالعدالة بتقييدها في الأموال. وعقلت تقييد دفع جميع المواريث إلى أهلها بعد الوصية والدين بتقييد ذلك في بعضها. فإنه قول باطل.

لأننا إنما نوجب تقييد ذلك في كل موضع بدليل قاطع من توقيف وإجماع وخبر واحد وقياس، وبعض ضروب أدلة الشرع. ولولا ذلك لما أجمعوا على رد المطلق إلى المقيد، وفي الأمة من لا يرى تقييد الشهادة في النكاح بالعدالة وإن كانت عنده واجبة، وإن كان من جنسها ما هو مقيد(٢٩). وليس يجوز أن نظن بالأمة أنها قيدت المطلق من ذلك برده إلى المقيد، لأن ذلك إجماع منها على خطأ عظيم، وإن كنا لا ننكر أن يكون فيها مخطئ قد

---

(٢٨) البقرة : (١٥٥).

(٢٩) ذهب الحنفية لعدم اشتراط العدالة في شاهدي النكاح وانظر في ذلك فتح القدير (٣/١٩٩) والمغني (٦/٤٥٢) والمهذب للشيرازي (٢/٤٠).

توهم وجوَّز تقييد المطلق لكون ما هو من جنسه مقيداً، لأن البعض منهم يجوز الخطأ عليه. وهو ممتنع في جميعهم، ولا يقطع أيضاً على ما لأجله قيدوا المطلق المتفق على تقييده. وقد يتفقون على تقييده بطرق مختلفة. فدعواهم الإجماع في هذا بعيد جداً.

فصل: واستدلوا ـ أيضاً ـ على صحة قولهم بأن القرآن بأسره بمنزلة كلمة واحدة. فإذا قيد الحكم في موضع تقيد أمثاله في غيره، وإن تعلق بغير سببه، وهذا أبعد من الأول.

فيقال لهم: لم قلتم هذا؟ والله سبحانه يقول: إنه كلمات وقصص وسير وأحكام وآداب وأمثال، وفيه نفل وفرض، وحلال وحرام وإباحة وحظر، وخاص وعام، ومطلق ومقيد، ومجمل ومفسر[٣٠]، وظاهر ومكني، ونطق وفحوى، ولحن ودليل خطاب عند مثبتيه إلى غير ذلك من الأقسام التي بدأنا
بذكرها. وكيف يكون هذا أجمع/ بمثابة كلمة واحدة. ٤٧٧

ثم يقال لهم: فلو قال لهم لأجل نتبيَّن ما قلتم فيجب جعل المقيد مطلقاً، لأنه بمثابة المطلق، وجعل جميع العمومات مخصوصة لأن منه مخصوص، وجميع الأوامر على الندب، لأن منها ندب، وجميعها على الفور أو التراخي، لأن فيها كذلك، وجميعها ناسخ غير منسوخ، أو منسوخ غير ناسخ، لأن من آي القرآن كذلك هل كان في هذا إلا بمثابتكم، وإذا لم يجب هذا أجمع سقط ما قلتم.

فإن زعموا أنهم أرادوا بذلك أن الحكم الواحد المتعلق بسبب واحد إذا أطلق تارة وقيد أخرى وجب القضاء بإطلاقه.

قيل: هذا مسلم، فلم يجب ذلك إذا كانا حكمين متعلقين بسببين مختلفين، ولا شبهة لهم في ذلك.

---

(٣٠) في المخطوط بعد كلمة (ومفسر) (وخاص وعام) وهو تكرار لما تقدم.

فصل: فأما قول من قال من أصحاب أبي حنيفة إنه لا يجوز تقييد الرقبة في كفارة الظهار، وتقييد الصيام بالتتابع في موضع إطلاقه بالاستدلال والقياس، لأجل أن ذلك زيادة في حكم النص، وهذا نسخ، والنسخ لا يجوز بقياس واجتهاد، فإنه خطأ على ما نبينه في فصول القول في النسخ. وقد بيَّنا أن تقييد المطلق نقصان. والزيادة على النص[٣١] منها نسخ، ومنها ما ليس بنسخ، على ما سنشرحه من بعد إن شاء الله.

---

(٣١) في المخطوط (النسخ) بدل (النص) وهو سبق قلم.

باب
الكلام على القائلين بالخصوص

اعلموا ـ رحمكم الله ـ أن هذا الفريق زعموا أن مطلق أسماء الجموع المعرفة والمنكرة إنما وضع لإفادة أقل الجمع، وهو الثلاثة على قول أكثرهم.

قالوا : فإن أريد به ما زاد عليه ذلك فبدليل يقرن باللفظ(١).

وكل دليل استدللنا به(٢) على إبطال القول بالعموم من أن ذلك يحتاج إلى رواية تقطع العذر وتوجب العلم. وذلك متعذر من أن مطلق اللفظ يَرِد تارة يراد به والمراد به أقل الجمع، ويرد تارة لاستغراقه، وتارة يراد به ما بين استغراقه وأقله. فدعوى وضعه لبعض ذلك بمثابة دعوى وضعه لغيره.

ومن أن الاستفهام(٣) عن الجمع وكم قدر المراد به ثلاثة أم الاستغراق، أم قدراً بين العددين أوضح دليل على أنه غير موضوع لبعض ذلك دون بعض.

---

(١) نسب العلائي في تلقيح الفهوم (١٠٧) القول بأن هذه الصيغ تحمل على أقل الجمع، على خلاف بينهم هل هو اثنان أو ثلاثة ـ ولا تقتضي العموم إلا بقرينة إلى ابن المنتاب المالكي وإلى محمد بن شجاع الثلجي الحنفي، ونسبه للثلجي أيضاً السمرقندي في الميزان (٢٧٩) ونسبه الباجي في إحكام الفصول (٢٤٠) إلى أبي الحسن بن المنتاب المالكي ولأبي العباس بن سريج الشافعي.

وينظر الكلام على أصحاب الخصوص الإحكام للآمدي (٢/٢٠٠) وروضة الناظر (٢٢٣) وجمع الجوامع مع البناني (١/٤١٠) ونهاية السول مع مناهج العقول (٢/٨٢) والمستصفى (٢/٤٥) والبرهان (١/٢٢١) وفواتح الرحموت (١/٢٦٠) والقواعد والفوائد الأصولية (١٩٤) والعدة (٢/٤٨٩) والمعتمد (١/٢٠٩) والمحصول (١/٢/٥٢٣) والتبصرة (١٠٥) وإرشاد الفحول (١١٥) والبحر المحيط (٣/١٧) وشرح اللمع (١/٣٠٩) وفيه نسب القول بالخصوص لأبي هاشم الجبائي.

(٢) (به) إضافة من المحقق.

(٣) في المخطوط (لاستفهام).

ومن أنه لو كان مجرده موضوعاً لإفادة الثلاثة فقط لكان ما دلَّ على أن المراد به ما زاد عليها مصيراً له مجازاً في الاستغراق، وكل عدد زائد على الثلاثة، لأنه يصرفه إلى غير ما وضع له مجرده، وذلك باطل باتفاق منا ومنهم ومن سائرأهل اللغة والمعاني. وقد أوضحنا في الدلالة وفساد القول بالعموم وجه الاستدلال بجميع هذه الأدلة، فأغنى ذلك عن الإطالة بإعادته.

فصل: وقد اعتمدوا في أن المعقول من مطلق اسم الجمع أقله بأن ذلك متيقن كونه مراداً باللفظ، وما زاد عليه فيجوز أن يراد به وأن لا يراد، وهو مشكوك فيه.

فيقال لهم: لسنا نخالفكم في أن اسم الجمع إذا كان مستعملاً في حقيقته دون مجازه كان أقل الجمع منه متيقن/ القصد إليه. وهذا لا يوجب ٤٧٨
أن يكون مطلق اللفظ موضوعاً له فقط. وأن ما زاد عليه لا يصلح أن يكون مراداً بمطلق اللفظ. وفي هذا الفصل بيننا وبينكم الخلاف، لأنكم تقولون إنه موضوع لإفادة الثلاثة فقط دون ما زاد عليها، ونحن نقول يصلح أن تراد وما زاد عليها، ويكون اللفظ مستعملاً فيها وفي الزايد عليها، وأنه إذا أريد ما زاد عليها كان حقيقة فيه وأنتم تزعمون أنه لا يعقل من مطلقه إلا أقل الجمع، ولا طريق لكم إلى ذلك. ولو وجب إذا كان يتيقن من(٤) إطلاق اسم الجمع الثلاثة التي هي أقله أن يكون اللفظ موضوعاً لهذا المتيقن دون ما عداه، فوجب أن يكون القول عشرة ومائة وكل عدد بين أقل الجمع وبين استغراقه موضوعاً للثلاثة التي هي أقل الجمع، لأن القائل إذا قال رأيت عشرة ومائة، فالثلاثة منهم متيقن القصد إليهم بالاسم، وإن لم يجب كون الاسم موضوعاً له، وكذلك اسم الجمع المطلق بغير تقدير يتيقن منه الثلاثة، ولا يجب كون الاسم موضوعاً له دون ما عداه.

---

(٤) (من) إضافة من المحقق.

وكذلك فإن هذه العلة توجب عليهم أن يكون القول ناس، والناس اسم للواحد دون الثلاثة، لأن دخول الواحد فيه والقصد إليه متيقن، كما أن القصد إلى الثلاثة متيقن، فكيف صار الاسم موضوعاً لبعض ما تيقن منه دون بعض؟ فبطل بذلك ما قالوه.

ويقال للمعتل بهذا ممن لا يقول[٥] إن الأمر قد دخل فيه معنى الإباحة، وإن الإيجاب قد دخل فيه معنى الندب، وإن مطلق الأمر لا يعقل منه فعل دفعة واحدة، وأن التراخي قد دخل فيه معنى الفور.

فيجب لأجل اعتلالك هذا أن تقول مطلق لفظ الأمر موضوع لإباحة الفعل وإطلاقه، لأن ذلك متيقن منه، والاقتضاء له أمر زائد على إباحته. وكذلك ما حمل الإيجاب على الندب إلى الفعل، لأن الندب إلى الواجب والدعاء إليه متيقن وكونه فرضاً زائداً على الندب إليه.

وكذلك إذا قال: اضرب وصل، فإن المرة الواحدة منه متيقن القصد إليه، وما زاد عليه مشكوك فيه، وإذا قال افعل ففعله عقيب الأمر متيقن إجزاؤه وتأخيره غير متيقن ومختلف فيه. فإن مرَّ على هذا أجمع خلط وترك قوله. فإن أباه نقض اعتلاله.

فيقال لهم : في استدلالكم هذا تخليط ظاهر، لأنكم تزعمون أن المعقول من مطلق اللفظ الثلاثة فقط. ثم تقولون ما زاد عليها مشكوك فيه، وهذا نقض لما أصلتم، لأنه إذا كان اللفظ مفيداً للثلاثة فقط. فما عداها متيقن كونه غير مراد ولا داخل في الإطلاق. فكيف يجوز أن يكون مشكوكاً فيه،
٤٧٩ وأن تقولوا يجوز أن يراد ويجوز أن لا/ يراد؟ وما يجوز أن يراد باللفظ هو الذي يستعمل حقيقة أو مجازاً فيه. وقد اتفق على أنه إن أريد به فوق[٦] الثلاثة لم يكن مجازاً، وما وضع لقدر من العدد لا يجوز ولا يصلح أن يراد

---

(٥) هكذا في المخطوط والذي يظهر لي أن (لا) زائدة.
(٦) في المخطوط (فرق).

بمطلقه ما وضع له. ولهذا لم يجز أن يراد بذكر العشرة المائة والألف والأحد عشر، لأنه موضوع للعشرة[٧] فقط، دون ما عداه، فما زاد عليها متيقن كونه غير داخل في اللفظ.

وكذلك القول مشركون والمشركون لو كان مفهومه ومعقوله الثلاثة فقط لتيقن خروج ما زاد عليه منه. ولو كان ذلك متيقناً لما حسن أن يقول لمن قال رأيت الناس، كم رأيت منهم؟.

فقولكم يجوز أن يراد به ما زاد على الثلاثة نقض لقولكم إنه موضوع للثلاثة. وكل هذا يدل على كونه مشتركاً بين الثلاثة وما زاد عليها من الأقدار إلى استغراق الجنس.

فإن قالوا: إنما يحسن الاستفهام في قوله رأيت الناس لجواز أن يكون أراد به فوق الثلاث ويكون مجازاً فيهم.

قيل لهم : هذا باطل باتفاق، لأنه حقيقة فيها، وفيما زاد عليها، على أن بإزاء هذه الدعوى قول أصحاب العموم إنه[٨] حقيقة لاستغراق الجنس، وإنما يجوز الاستفهام، لأنه قد يريد به المتكلم ما قصر عن الاستغراق من الثلاثة وما فوقها، ويكون مجازاً إذا استعمل فيما قصر عن الاستغراق، كما يكون مجازاً في الواحد إذا استعمل فيه[٩]. وهذا مع كونه خطأ أقرب من دعوى أصحاب الخصوص أنه مجاز في استغراق الجنس، وما زاد على الثلاثة من الأعداد، وليس تركب هذا منهم محصل لعلم هذا الباب. فبطل ما قالوه، وصح ما قلناه.

---

(٧) في المخطوط (العشرة).

(٨) في المخطوط (إن) بدل (إنه).

(٩) استعمال ألفاظ الجموع في الواحد مجاز باتفاق، وقد ورد في القرآن في قوله تعالى ﴿الذين قال لهم الناس﴾ وأراد به نعيم بن مسعود.

باب
الكلام في أقل الجمع والخلاف في ذلك

قد بيَّنا فيما سلف أن العموم هو الشمول. وذلك أصله، ويجب على ذلك أن يكون العموم المجموع تحت اللفظ وباللفظ هو الاثنان اللذان يشتمل اللفظ عليهما ويجمعهما، وليس معنى المجموع باللفظ، وفيه أنه موافٍ به ومنضم ومتقارب باللفظ الشامل له، لأنه قد يجمع باللفظ المجتمع في نفسه مع غيره والمنضم بعضه إلى بعض ويجمع به - أيضاً - في الذكر والخبر والأمر ما لا يجوز عليه الاجتماع والانضمام، نحو القديم سبحانه وصفاته والحوادث إذا ذكرت معه بلفظ يعمه وإياها. ونحو الأعراض التي لا يمكن فيها التقارب والانضمام. ونحو الجسم والعرض إذا جمعا في الذكر واجتماعهما محال. فبان بذلك أن الجمع من جهة القول ليس من معنى اجتماع المنضمين المتجاورين في شيء. وإنما المراد به أنهما مجتمعان في الذكر.

وقد اختلف الناس في أقل الجمع الداخل تحت اللفظ من الصحابة رضوان الله عليهم.

فقال عثمان بن عفان وزيد بن ثابت[1]: «إن أقل الجمع اثنان»[2]، وبه قال

---

(١) هو زيد بن ثابت بن الضحاك بن لوذان الأنصاري الخزرجي النَّجاري، أبو سعيد، كاتب الوحي، شارك في جمع القرآن، وشهد له الرسول ﷺ بالعلم بالفرائض. اختلف في وفاته. قيل ٤٥ وقيل ٥٤ وقيل ٥٥.
له ترجمة في الإصابة (٢/٥٩٩) وأسد الغابة (٢/٢٢١) وتذكرة الحفاظ (١/٣٠).

(٢) أخرج الحاكم في المستدرك في كتاب الفرائض (٤/٣٣٥) قول زيد بن ثابت وهو: «الأخوة في كلام العرب أخوان فصاعداً» وقال صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبي. وقال الزركشي في المعتبر ص١٤٩: «وروي نحوه عن عمر بن الخطاب أيضاً».
أما ما روي عن عثمان عندما قال له ابن عباس: كيف تحجب الأم بالأخوين وقد قال تعالى: ﴿فإن كان له إخوة﴾ والأخوان ليسا بإخوة. فقال عثمان: «لا أستطيع أن أنقض أمراً كان قبلي وتوارثه الناس ومضى في الامصار».

=

جلة من الفقهاء منهم مالك بن أنس[٣] ومن قال بقوله[٤]/ وعليه كثير من أهل اللغة. ٤٨٠

وقال عبدالله بن عباس وأبو حنيفة والشافعي وكثير من أهل اللغة إن أقل الجمع ثلاثة، وأول ما يجب أن يقال في هذا إن غرض الخلاف في ذلك ليس هو أن الاثنين ليسا بمجموعين يجب لفظ يعمهما، لأن هذا ليس بقولٍ لأحد، وإنما الغرض منه أنه إذا قيل ناس ورجال، وتصدق على مساكين، وثلث مالي للمساكين أو الفقراء ومساكين هل يقع هذا الجمع على الاثنين حقيقة، وما زاد عليهما أم لا يقع إلا على ما زاد على الاثنين. وإن استعمل فيهما فعلى وجه المجاز.

= أخرجه ابن حزم في المحلى (٣٢٢/١٠) في المواريث.
والحاكم في المستدرك في الفرائض (٣٣٥/٤) وقال صحيح الاسناد ولم يخرجاه والبيهقي في الفرائض (٢٢٧/٦) وابن جرير في التفسير (١٨٨/٤) وليس في الأثر ما يفيد ما نسبه المصنف لعثمان رضي الله عنه. فهو وافق ابن عباس فيما قاله من أقل الجمع ثلاثة. ولكن استدل على ما ذهب إليه بالإجماع الفقهي. وانظر تخريج الأثر تحفة الطالب (٤١٠) والمعتبر (١٤٨).

(٣) هو الإمام مالك بن أنس بن مالك الأصبحي المدني، أبو عبدالله، إمام دار الهجرة. صاحب المذهب، وصاحب كتاب الموطأ. مات سنة ١٧٩ هـ له ترجمة في تذكرة الحفاظ (٢٠٧/١) وسير أعلام النبلاء (٤٤/٨).

(٤) قال الباجي في إحكام الفصول (٢٤٩) «إن المشهور عن مالك رحمه الله أن أقل الجمع ثلاثة. وإنما نسب له القول بأن أقل الجمع اثنان ابن خويزمنداد ومحمد بن الطيب» والموجود في الموطأ على ما في تنوير الحوالك (٤٨/٢) أن الأم تحجب من الثلث إلى السدس بأخوين فأكثر. ولكن لم يصرح بأن أقل الجمع اثنان.
وممن قال بأن أقل الجمع اثنان جمهور أهل الظاهر عدا ابن حزم على ما في الإحكام(٣/٤) وأبو الحسن الأشعري ومحمد بن داود الظاهري والخليل بن أحمد ونفطويه والغزالي في المستصفى. ومن المالكية ابن الماجشون والباقلاني والسمناني والباجي كما في إحكام الفصول. ونسبه العلائي في تلقيح الفهوم (٣٥٢) إلى الأستاذ أبي إسحاق وينظر ما يتعلق بالمسألة: إرشاد الفحول (١٢٤) والقواعد والفوائد الأصولية (٢٣٨) والعدة (٦٤٩/٢) وروضة الناظر (٢٣١/٢) واللمع (١٥) والمنخول (١٤٨) والتبصرة (١٢٧) وجمع الجوامع مع البناني (٤١٩/١) والاحكام للآمدي (٢٢٢/٢) ونهاية السول مع مناهج العقول (٩٧/٢) والمحصول (٦٠٦/٢/١) والمعتمد (٢٤٨/١) والمستصفى (٩١/٢) وكتاب سيبويه (٤٨/٢) والبحر المحيط (١٤١/٣) والاحكام لابن حزم (٣٩١/١) وشرح تنقيح الفصول (٢٣٣) والبرهان (٣٤٨/١) وأصول السرخسي (١٥١/١) وفواتح الرحموت (٢٦٩/١) والوصول إلى الأصول (٣٠٠/١) وشرح اللمع (٣٣٠/١) وبذل النظر (١٨٤).

والذي نختاره في ذلك أن مطلق اسم الجمع يقع على الاثنين، وما زاد عليهما حقيقة وإن أقل الجمع إثنان.

والذي يدل على ذلك أشياء أحدها[٥] إجماع أهل اللغة وغيرهم على صحة إجراء اسم الجمع وكناياته على الاثنين كإطلاقه على الثلاثة وما فوقها، وقولهم فعلتم ويفعلون. ولا خلاف في ذلك. وقد ورد به القرآن ومنثور كلام العرب ومنظومه.

قال الله سبحانه في قصة موسى وهارون عليهما السلام: ﴿إنا معكم مستمعون﴾[٦] وإنما هما اثنان.

وقال تعالى في قصة يعقوب عليه السلام: {عسى الله أن يأتيني بهم جميعاً}[٧] وإنما هما يوسف وأخوه: وقوله بهم كناية عن الجمع.

وقال تعالى: ﴿إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما﴾[٨] وإنما هما قلبان، وقوله: قلوبكما اسم الجمع.

وقال تعالى: ﴿وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين﴾[٩]، وإنما هما إثنان. وقوله لحكمهم كناية عن الجمع. ولو قال لحكمهما لجاز.

وقال تعالى: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما﴾[١٠] وقوله: اقتتلوا اسم الجمع. ثم قال تعالى: ﴿فأصلحوا بينهما﴾، وذلك لفظ التثنية. ثم قال: ﴿فأصلحوا بين أخويكم﴾، ثم قال: ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾[١١] بلفظ الجمع.

---

(٥) في المخطوط (أحدهما).
(٦) الشعراء: (١٥).
(٧) يوسف: (٨٣).
(٨) التحريم: (٤).
(٩) الأنبياء: (٧٨).
(١٠) الحجرات: (٩).
(١١) الحجرات: (١٠).

وقال تعالى :﴿وهل أتاك نبأ الخصم، إذ تسوروا المحراب، إذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض فاحكم بيننا بالحق﴾(١٢). وإنما كانا داود وسليمان عليهما السلام وملكين من الملائكة، وقوله : تسوروا لفظ جمع.

وروي عن الرسول ﷺ «أنه أمر بستر ظهور القدمين»(١٣)، وإنما هما ظهران.

وإذا كان ذلك كذلك وكان الاستعمال له قد جرى في الاثنين، كما جرى على ما زاد عليهما وجب كونه حقيقة فيهما، فمن ادعى (كونه مجازاً فيما استعمل فيه)(١٤) عليه إقامة الحجة برواية قاطعة عنهم أو حجة عقل/ تحيل ٤٨١
إجراء اسم الجمع على الاثنين وأنى لهم بذلك، فثبت ما قلناه.

وقد تطلبوا لكل شيء مما تلوناه تأويلاً يوجب حمل ذلك على ما زاد على الإثنين.

فقالوا: أراد بقوله: ﴿إنا معكم مستمعون﴾ موسى وهارون وفرعون وقومه وهم جماعة.

قالوا: وقوله :﴿فقد صغت قلوبكما﴾ فلا حجة فيه، لأنه باب ذكر فيه أهل اللغة أن ما في الإنسان من الجوارح زوج وما فيه منها فرد.

---

(١٢) ص: (٢٢).

(١٣) الذي عثرت عليه عن أم سلمة قالت: «قلت يا رسول الله : أتصلي المرأة في درع وخمار ليس عليها إزار؟ قال : نعم، إذا كان سابغاً يغطي ظهور قدميها».
أخرجه أبو داود في الصلاة رقم (٦٤٠).
ومالك في الموطأ موقوفاً على أم سلمة في صلاة الجماعة (١/١٤٢).
والحاكم في المستدرك مرفوعاً (١/٢٥٠) وقال صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه ووافقه الذهبي. وقال الألباني في الإرواء (١/٣٠٤) وهذا وهم فاحش منهما لأن فيه أم محمد بن زيد قال الذهبي نفسه في الميزان : لا تعرف. وقال الألباني : لا يصح مرفوعاً ولا موقوفاً.ورد على النووي قوله رواه أبو داود بإسناد جيد. وأخرجه البيهقي (٢/٢٣٣).

(١٤) ما بين القوسين أخذته من تلخيص التقريب لإمام الحرمين لوحة (٩١) لأنه مطموس في المخطوط.

وقوله :﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾(١٥) يراد به اقطعوا يد كل أحد منهما.

قالوا: وقوله :﴿عسى الله أن يأتيني بهم جميعاً﴾ إنما أراد به يوسف وأخاه والأخ الأكبر المتخلف عن العود إليه.

وقوله :﴿وكنا لحكمهم شاهدين﴾ فإنما المراد به حكمهما وحكم من حكما عليه ممن حضرهما.

وقوله:﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا﴾ فإنما قال ذلك، لأن الطائفتين جماعتين، وهم جمع على الحقيقة. فإذا ذكروا بذكر الطائفتين عُبِّر عنهما بلفظ الاثنين.

فيقال لهم : جميع ما قلتموه في هذه الآيات من التخريج تعسف وترك لموجب الظاهر، لأن ظاهر الكلام أن لا ثالث مع كل اثنين ذكرا في هذه الآيات، فإدخالكم في الظاهر مالم يذكر فيه مطرح، لأنه لا توقيف عن أهل اللغة على أن الاثنين لا يجري عليهما اسم الجمع حقيقة، وإنما يجري مجازاً فيلجئ توقيفهم على ذلك إلى بطلان التأويلات التي تعسفتموها، ولا حجة للعقل تحيل إجراء اسم الجمع في أصل الوضع على الاثنين لجريانه على ما زاد عليهما، وإذا كان ذلك كذلك سقط ما قلتموه.

وما قلتموه في قوله:

﴿وإن طائفتان من المؤمنين﴾، وأن الطائفتين جماعتان باطل من وجهين:

أحدهما دعواكم أن الطائفة لا تكون إلا جماعة، وليس الأمر كذلك، لأن الواحد من كل شيء طائفة منه. ولهذا استدل كثير من الناس على وجوب العمل بخبر الواحد بقوله تعالى :﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة﴾(١٦) قال : والواحد من الفرقة طائفة(١٧).

---

(١٥) المائدة: (٣٨) ولم يسبق ورودها مع الآيات التي استدل بها

(١٦) التوبة: ١٢٢.

(١٧) قال في القاموس المحيط (١٠٧٧) الطائفة الواحد فصاعداً أو إلى الألف. أو أقلها رجلان أو رجل. وفي الكليات للكفوي (٥٨٥) موافق لما في القاموس. وفي (٦٨٥) من الكليات نقل عن محمد بن كعب أن الطائفة هي الواحد، ونقل عن عكرمة أنها للواحد فما فوقه من دون المتواتر. وقال الفيومي في المصباح المنير (٣٨١) وربما تطلق على الواحد والاثنين .
ونقل الرازي في مختار الصحاح (٤٠٠) عن ابن عباس في قوله تعالى، ﴿وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين﴾ الواحد فما فوقه.

والوجه الآخر أن في الآية ما يوجب أنه أراد بذكر الطائفة الواحد، لأنه قال ﴿فأصلحوا بين أخويكم﴾ والجماعة من الناس لا يقال: إنها أخوان. ولا يقال في الفرقة من الناس التي هي جماعة أنها أخ لجماعة أخرى أو لواحد.

فإن قيل : فقد قلتم إن الاثنين جمع فقط، فلم لا يجري على كل جمع اسم الاثنين، لأنه اسم جمع.

قيل لهم : إنما يجري على الاثنين اسم الجمع المشترك بين الاثنين وما
٤٨٢ زاد عليهما ولا يجري على الثلاثة، وكل جمع زائد/ على الاثنين اسم الجمع المفيد للاثنين فقط. كما لا يجري على كل جمع اسم الثلاثة والعشرة، وإن كانا اسم جمع، لأنه جمع مخصوص، فكذلك القول رجلان وطائفتان اسم جمع، غير أنه ليس بمشترك في كل جمع، فبطل ما قلتم.

فأما رومكم الانفصال في قوله :﴿فقد صغت قلوبكما﴾، فإن أهل اللغة ذكروا ما في الإنسان من الجوارح زوج وما فيه فرد فلا تعلق فيه، لأنهم متفقون على أن القلب فرد في الإنسان وليس بزوج، كما أن ا لرأس فرد فيه. فسا غ أن يقال أيديهما لأنها أربعة أيدي في الاثنين، ولم يسغ أن يقول فاقطعوا رؤوسهما، لأنه ليس لهما إلا رأسان. فكذلك إذا لم يكن لهما إلا قلبان وكان الإثنان لا يجري عليهما عندهم اسم الجمع لم يسغ أن يقال فقد صغت قلوبكما، بل يجب أن يقال فقد صغت قلباكما . وهذا لا مخرج منه.

ومما يدل ـ أيضاً ـ على أن الإثنين جمع على الحقيقة إجماع أهل اللغة على أن القول قمنا وفعلنا وفعلوا وقالوا من كنايات الجمع وأسمائه، وأن الثلاثة وما فوقها مستعمل ذلك فيه. وإذا كان ذلك كذلك. وكان الإثنان يخبران عن أنفسهما بما يخبر به الجماعة عن أنفسها فيه، ولأن فعلنا وقلنا وقمنا حسب ما تقوله الثلاثة وما فوقها وجب لذلك كون الإثنين جمعاً على الحقيقة.

فإن قالوا : فيجب على هذا كون الواحد جمعاً، لأن الواحد قد يقول فعلنا وقلنا. وقد قال الله سبحانه :﴿والسماء بنيناها﴾[١٨] و﴿إنا أرسلنا نوحاً﴾[١٩] وقوله :﴿فخسفنا به وبداره الأرض﴾[٢٠]، ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾[٢١] وقال :﴿فلنعم المجيبون﴾[٢٢] إلى أمثال ذلك.

يقال لهم : نحن لم ننكر أن تستعمل بعض الألفاظ على طريق النقل والمجاز. وقد علمنا ضرورة من توقيف أهل اللغة أن الواحد ليس بجمع، وأنه إنما يجري عليه اسم الجمع مجازاً، وليس مثل هذه الضرورة التوقيف في نفي كون الاثنين جمعا، فسقط ما قالوه.

فليس يمكن أحد أن يقول استعمال قلنا وفعلنا في الاثنين مجاز، وفيما زاد عليهما حقيقة، لأنه من ألفاظ الجمع للاتفاق على أنه لفظ جارٍ على الإثنين حقيقة، كما يجري على ما زاد عليهما، وبمثابة قولنا «الناس» الجاري على كل جمع من الجموع زاد أو نقص، وليس بموضوع لقدر منه مخصوص.

فصل : وقد استدلوا على أن الاثنين ليستا بجمع بأن أهل اللغة قالوا : إن الأسماء على ثلاثة أضرب توحيد وتثنية وجمع. فالتوحيد قولك رجل وزيد والتثنية قولك زيدان ورجلان. والجمع قولك زيدون ورجال، فيجب أن تكون التثنية ليست بجمع، كما أن الموحد ليس بجمع[٢٣].

---

(١٨) الذاريات: (٤٧).
(١٩) نوح: (١).
(٢٠) القصص: (٨١).
(٢١) الاسراء: (١٥).
(٢٢) الصافات: (٧٥).
(٢٣) الترجيح بين الأقوال لا يكون بكثرة الأدلة، بل بقوتها. وكون أهل اللغة قسموا الأسماء والضمائر إلى ثلاثة أقسام : مفرد ومثنى وجمع. والتقسيم يقتضى المغايرة، فلا شك أن المثنى غير الجمع. وهذا الدليل لا يقاومه أي دليل من أدلة من قال أقل الجمع اثنان لما تقدم من تأويلها وصرفها عن ظاهرها. ولو لم يكن لمن قال أقل الجمع ثلاثة إلا هذا الدليل لكفاه. وإجابة الباقلاني بأن رجلان جمع مخصوص، ورجال جمع مشترك في غاية الضعف لأنه لم ينقل عن العرب أن قالوا الاثنان جمع مخصوص.

فيقال لهم: إنهم لم يقولوا إن الاثنين ليستا بجمع على الإطلاق، وإنما أرادوا أن القول رجلان ليس باسم جمع يشترك فيه الاثنان وما فوقهما، بل هو جمع بمنزلة الاثنين/ مما زاد عليهما، وهو جمع مخصوص ومفيد لقدر ٤٨٣
من الجموع مخصوص. وهذا كما قالوا إن القول رجال وناس اسم جمع، والقول مائة وعشرة مفيد لقدر من العدد وإن كان مع ذلك اسم جمع. وجملة ذلك أنهم قصدوا بقولهم هذا أن القول رجال جمع مشترك بين الإثنين وما فوقهما، ورجلان جمع مخصوص.

فصل: واستدلوا ـ أيضاً ـ على ذلك بأن صورة القول رجلان مخالف لصورة القول رجال، والأسماء إذا اختلفت[٢٤] صورها اختلفت معانيها. فإذا كان القول رجال مفيداً لجمع لم يفده قولنا رجلان.

وهذا باطل، لأننا قد قلنا إن القول رجلان يفيد جمعاً مقدراً مخصوصاً، ورجال[٢٥] جمع مشترك فقد اختلفت الفائدتان، ولأن هذا اعتلال يوجب أن يكون القول عشرة ومائة ليس بجمع، لأنه مخالف لصورة القول رجال، فإن لم يجب هذا لم يجب ما قالوه. على أننا قد بينا في صدر الكتاب أن الأسماء قد تختلف صورها وتفيد معنى واحداً وإن اختلفت (صورها)[٢٦] فسقط ما قالوه.

قالوا: ويدل على ذلك أن السابق إلى فهم كل واحد من قول القائل ناس ورجال وفقراء الثلاثة وما زاد عليهما دون الاثنين.

فصار الاسم مختصاً بما زاد عليهما. وهذا باطل، لأن فيه الخلاف. وليس السابق ذلك إلى فهم السامع[٢٧]، بل هو مشترك، كما بين الاثنين وما فوقهما.

---

(٢٤) في المخطوط (اختلف).

(٢٥) في المخطوط (رجل).

(٢٦) في المخطوط (معانيها) بدل (صورها) ولا تستقيم العبارة بها.

(٢٧) قول الباقلاني ليس السابق إلى الفهم من كلمة رجال وفقراء ثلاثة لم ينصف فيه من نفسه.

فصل: واستدلوا ـ أيضاً ـ على ذلك بأنه لا يحسن أن يقال رأيت اثنين رجالاً، كما يقال: رأيت ثلاثة رجال، وليس ذلك إلا لأن القول رجال اسم الجمع والاثنين ليسا بجمع، وهذا باطل من وجهين:

أحدهما: إن الاثنين وإن كانا جمعاً فإنهم لم يستعملوا رأيت اثنين رجالاً، ولا يجب أن يتعد استعمالهم. ولو قالوا ذلك لقلناه.

والوجه الآخر: إن القول اثنين يفيد جمعاً مخصوصاً مقدَّراً. والقول رجال جمع مشترك بين الاثنين وما زاد عليهما، فلم يستحسنوا[٢٨] تعقيب اسم الجمع المقدر المفسر باسم جمع مبهم ومحتمل، وحَسُنَ أن يقولوا رأيت اثنين رجلين وفرسين، لأنه يفيد التقدير، كما يفيده الاثنين، وهذا مسلم على ما استعملوه، فسقط ما قالوه[٢٩].

(٢٨) في المخطوط (يستحسنون).

(٢٩) استدلال من قال أقل الجمع ثلاثة في غاية القوة، وجواب الباقلاني عنه لا يقوى على إسقاطه.

باب
الكلام في دليل الخطاب

أما مفهوم الخطاب ولحنه وفحواه فمتفق على صحته ووجوب القول به[١] وقد ذكرنا منه طرفاً في صدر الكتاب، وهو نحو قوله : ﴿فلا تقل لهما أف﴾[٢] ﴿أن اضرب بعصاك البحر فانفلق﴾[٣] ﴿ولا يظلمون فتيلا﴾[٤]، وأمثال ذلك.

فأما دليل الخطاب عند مثبتيه فهو تعلق الحكم بأحد وصفي الشيء، فيصير إثبات الحكم فيما له الصفة دليلاً ينبه عما خالفه فيها، وذلك نحو قوله : ﴿ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾[٥] ﴿ولا تقتلوا أولادكم/ خشية إملاق﴾[٦] و﴿إنما أنت منذر من يخشاها﴾[٧] وقوله عليه السلام ٤٨٤
:«في[٨] سائمة الغنم زكاة»[٩] وأمثاله مما يكثر تتبعه. فهذا يوجب ثبوت الحكم فيما فيه الصفة ونفيه عما خالفه عندهم.

---

(١) يقصد المصنف بفحوى الخطاب مفهوم الموافقة الأولى وقد ذكر له مثالين. ويقصد بلحن الخطاب مفهوم الموافقة المساوي ولكنه لم يمثل له. ويبدو من التمثيل بقوله تعالى : ﴿وأن اضرب بعصاك البحر فانفلق﴾ أنه يريد بمفهوم الخطاب دلالة الاقتضاء. وهو تقدير كلمة (فضرب)، وجميع هذه الدلالات الثلاث متفق عليها كما قال المصنف إلا ما نقل عن ابن حزم وداود الظاهريين أنهما لا يقولان بلحن الخطاب ولا فحواه، ووصف ابن تيمية مخالفة ابن حزم في هذا أنها مكابرة. على ما في إرشاد الفحول (١٧٩) والبحر المحيط (١٢/٤).

(٢) الاسراء: (٢٣).

(٣) الشعراء: (٦٣).

(٤) النساء: (٤٩) والاسراء : (٧١).

(٥) المائدة: (٩٥).

(٦) الإسراء: (٣١).

(٧) النازعات: (٤٥).

(٨) في المخطوط (من) بدل (في).

(٩) تقدم تخريجه في ص ٨٧ من هذا المجلد.

وقد اختلف الناس في ذلك:

فقال الجمهور من الفقهاء بثبوت القول به وأشهرهم به الشافعي رحمه الله وأصحابه، وعليه الأكثرون من أصحاب مالك وأهل الظاهر.

وقال شيخنا أبو الحسن ـ رحمة الله عليه ـ في الاحتجاج للعمل بخبر الواحد بقوله تعالى: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾(١٠) قال: فدل ذلك على أن العدل بخلافه.

واحتج ـ أيضاً ـ بوجوب رؤية المؤمنين الله عزَّ وجل في المعاد بقوله تعالى: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذٍ لمحجوبون﴾(١١) قال: فدلَّ تخصيص الكفار بالحجاب على رؤية المؤمنين له.

وقال أهل العراق وكثير من أصحاب مالك وغيرهم من المتكلمين والفقهاء بإبطال دليل الخطاب، وبه قال أبو العباس بن سريج وحذاق أصحاب الشافعي من أتباعه. وهذا هو الصحيح وبه نقول(١٢).

---

(١٠) الحجرات: (٦).

(١١) المطففين: (١٥).

(١٢) انقسم العلماء في حجية مفهوم المخالفة إجمالاً على قولين والأكثرون على الاحتجاج به، ونظراً لأن أنواعه كثيرة جداً ومتفاوتة في قوة الحجية احتج بعضهم ببعض أنواعه دون بعض. والقائلون بحجيته اشترطوا شروطاً لكونه حجة يجمعها شرطان وهما: إن لا يكون لذكر الوصف فائدة غير نفي الحكم عما عداه. وأن لا يصادمه ما هو أقوى منه. وعلى سبيل التفصيل اشترطوا لحجيته تسعة شروط.

والأقوال المنسوبة هنا تتنزل على مفهوم الصفة. فقد نسب ابن النجار القول بمنع حجيته إلى أبي حنيفة وأصحابه وابن سريج والقفال من الشافعية وجماعة من المالكية وكثير من المعتزلة وإلى أبي الحسن التميمي من الحنابلة.

ونصره ابن برهان في الوصول إلى الأصول (٣٤٢/١) ونسبه للشافعي نقلاً عن القفال الشاشي وهو مخالف لما في الأم (٢٠/٢): «قال أخبرنا الشافعي قال روي عن النبي ﷺ أنه قال: «في سائمة الغنم زكاة» فإذا كان هذا يثبت فلا زكاة في غير السائمة من الماشية. وقال الشافعي ولا يبين لي أن في شيء من الماشية صدقة حتى تكون سائمة» انتهى.

ونسب الشوكاني هذا القول أيضاً للأخفش وابن فارس وابن جني والغزالي والآمدي والرازي. =

وتجاوز بعض أصحاب الشافعي ذلك بأن تعليق الحكم بالأعيان وأسماء الأعلام المحضة تدل على نفيه عمن عدا العين[١٣]، وقالوا بذلك في تعليق الحكم بالعدد والغاية وفي تعلقه بالشرط.

وقد قال بدليله إذا علق بغاية وشرط بعض منكري دليل الخطاب إذا علق بالصفة[١٤]. ونحن نفصل القول في ذلك إن شاء الله.

والذي يدل على فساد القول بذلك أشياء:

أحدها: إنه لو كان ذلك كذلك لم يثبت القول به إلا لغة وتوقيفاً، وما يقوم

= ونسبة الرازي لإمام الحرمين وما في البرهان (٤٦٦/١) إنه حجة إذا كان الوصف مناسباً.
وينظر ما يتعلق بالمسألة: المنخول (٢١٣) والمسودة(٣٢٢) ونهاية السول مع مناهج العقول (٣١٩/١) واللمع (٢٦) وشرح تنقيح الفصول (٢٧٠) وإرشاد الفحول (١٨٠) والمحصول (٢٢٨/٢/١) والمستصفى (١٩٢/٢) وجمع الجوامع مع حاشية البناني (٢٥٥/١) والتبصرة (٢١٨) والإحكام للآمدي (٧٢/٣) وفواتح الرحموت (٤١٤/١) والمعتمد (١٦٢/١) وروضة الناظر (٢٧٣) والميزان للسمرقندي (٤٠٧) ونقل عن الكرخي من الحنفية القول بحجيته. والبحر المحيط (٣٠/٤) وبذل النظر (١٣٠) وإحكام الفصول (٥١٤) واختار منع الحجية.
وشرح اللمع (٤٢٨/١) ونسب المنع أيضاً لأبي حامد المروزي. والمحصول (٢٢٨/٢/١).

(١٣) وصف الباقلاني من قال بمفهوم اللقب بالتجاوز، وفعلاً له الحق في ذلك. لأن مفهوم اللقب هو أضعف المفاهيم ولم يقل به إلا قلة. اشتهرت نسبته إلى أبي بكر الدقاق. وقد الزمه بعض العلماء الكفر لذلك لأنه يلزمه إذا قال محمد رسول الله ان غيره ليس رسولاً. وينسب القول به الكيا الطبري وسليم إلى أبي بكر بن فورك على ما في البحر المحيط (٢٥/٤). ونقله أبو الخطاب في التمهيد (٢٠٢/٢) عن الإمام أحمد وبعض الشافعية ومالك وداود. ونسبه الباجي في إحكام الفصول (٥١٥) إلى ابن خويز منداد وابن القصار المالكيين ونسب لمالك عدم حجيته.
وقال بحجيته أبو يعلى في العدة (٤٧٥/٢) وابن قدامة في الروضة (٢٧٥).
وينظر ما يتعلق بهذا النوع من المفهوم شرح اللمع (٤٤١/١) والمعتمد (١٥٩/١) واللمع (٢٦) والبرهان (٤٥٢/١) والمستصفى (٢٠٤/٢) ونهاية السول مع مناهج العقول (٣١٤/١) وفواتح الرحموت (٤٣٢/١) وإرشاد الفحول (١٨٢) وشرح تنقيح الفصول (٢٧١) والإحكام للآمدي (٩٥/٣) وجمع الجوامع مع البناني (٣٥٢/١) والتحصيل من المحصول (٢٩٦/١) والمحصول (٢٢٥/٢/١).

(١٤) وذلك لأن مفهوم الغاية والشرط والعدد أقوى من مفهوم الصفة. وانظر التنبيه على ترتيبها في القوة شرح الكوكب المنير (٥٠٥/٣) وما بعدها.

مقامه من استقراءٍ لكلامهم يعلم به قصدهم اضطراراً، ولو كان عنهم في ذلك توقيف لكان لا يخلو أن يكون متواتراً معلوماً صحته ضرورة أو بدليل، أو من أخبار الآحاد التي لا يعلم صحتها، ومحال أن يكون فيه تواتر من الأخبار مع جحد أكثر الناس لذلك.

وكذلك فلا خبر فيه دلَّ دليل من الأدلة التي قدمنا ذكرها في غير بابٍ على صحتها صحة الأخبار وإن كان المخبر عنهم بذلك مخبراً عن الآحاد. وقد بيَّنا بغير وجه سلف فساد إثبات لغة يقطع بها على الله عزَّ وجل، ويحمل عليها كتابه تعالى وسنة رسوله ﷺ وأحكام دينه المعلومة بأخبار الآحاد، على ما بيناه قبل هذا بما يغني عن إعادته. وإذا لم يثبت في ذلك رواية وتوقيف على معاني الكلام في لغتهم سقط ما قالوه(١٥).

فإن قيل: ما معنى قولكم أو ما يقوم مقام التواتر بتوقيفهم مما يعلم قصدهم به عند استقراء كلامهم.

قيل : هو مثل علمنا بأن مرادهم بقوله ضَروب وقَتول وأمثاله مراد به تكثير المضاف إلى المذكور من القتل والضرب. وقيل : تكثير الفعل. وما
٤٨٥ قلناه/ أولى. ومثل قولهم أعلم وعليم، وأقدر وقدير، وأجسم وجسيم، لأننا بالضرورة نعلم أن قصدهم بقوله أجسم وجسيم، وأقدر وقدير المبالغة والتفضيل في الصفة.

وقد قالوا لنا: إن معنى المبالغة في الإسم مأخوذة من معنى الإسم فعلم أن القول قاتل وضارب وجسيم مفيد للضرب والقتل والتأليف.

---

(١٥) طلب الباقلاني نقلاً متواتراً عن أهل اللغة بأن مفهوم المخالفة حجة يتعذر تحقيقه ليس في هذه المسألة اللغوية فقط، بل في معظم مسائل اللغة، ثم إذا كان معظم مسائل الشرع ثبتت بأخبار الآحاد لقلة التواتر وصعوبة تحققه فمسائل اللغة لا تزيد في أهميتها عن مسائل الشرع فيلزم قبول أخبار الآحاد فيها. ثم لا يوجد ما يسقط المطالبة بالحجية من النافي لحجية مفهوم المخالفة.

فإن قيل: فأنتم إذا قلتم أن تعلق الحكم بالصفة لا يدل على المخالفة احتجتم في ذلك إلى رواية عنهم.

قيل له : لا نحتاج إلى رواية فيما لم يضعوه، لأن ذلك فيما لا نهاية له، وإنما نحتاج إلى نقل ما وضعوه له. وقد مرَّ بيان هذا من قبل بما يغني عن إعادته.

ومما يدل على ذلك ـ أيضاً ـ حسن الاستفهام لمن قال إذا ضربك زيد عامداً فاضربه، وأن يقال له : فإن ضربني خاطئاً أضربه أم لا؟ وكذلك إذا قال لا تقتل ولدك خشية إملاق، وزَكِ السائمة من ماشيتك وأن يقال له : أفأقتله إن لم أخش إملاق وأزكي المعلوفة ـ أيضاً ـ أم لا؟ وكذلك لو قال : إذا قتلت الصيد عامداً فعليك الجزاء حَسُن أن يقول فما الحكم إن قتلته خطأ؟ وقد بينا فيما سلف أن حسن الاستفهام عن الشيء دليل على صلاح تناول الخطاب له في حقيقةٍ أو مجاز، وأن دعوى كون المستفهم عنه متجوز به يحتاج إلى برهان وتوقيف متعذر، فثبت أن ما عدا ماله الصفة موقوف لجواز الاستفهام عن حاله(١٦).

ويدل على ذلك ـ أيضاً ـ أننا نجدهم يعلقون الحكم بالصفة تارة، ويكون حكمهم فيما خالف تلك الصفة كحكمهم فيما يعلقونه تارة بالصفة، ويكون حكم ذلك مخالفاً لنفي الحكم عنه. فثبت بذلك أن ذلك مفيد لثبوت الحكم فيما له الصفة بنصه وخلافه فيها بوقوف حكمه يجوز مساواته له فيه ويجوز انتفاؤه عنه(١٧).

---

(١٦) حسن الاستفهام كما يصح أن يكون دليلاً لمانعي الحجية فهو أيضاً صالح لأن يكون دليلاً لمن يقول بالحجية. فلو كان اللفظ لا يحتمل أن يدل على نفي الحكم عما عداه لما حسن الاستفهام. بل قد يكون أقوى في الدلالة إلى جانب من يقول بحجية المفهوم. لأن القائلين بحجية المفهوم يشترطون لحجيته شروطاً منها التأكد أنه لا توجد فائدة للقيد غير نفي الحكم عما عداه. ولهذا حسن الاستفهام.

(١٧) هذا الاستنباط لا يسلم به القائل بحجية مفهوم المخالفة لأنه يقول نعم قد يثبت نفس الحكم لما عدا الصفة. ولكن لأنه لم تتوفر الشروط التي نشترطها للحجية وبالتالي يكون القيد لا مفهوم له مثل قوله تعالى: ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم﴾ والحكم واحد لمن هي في الحجر ومن ليست في الحجر.

فإن قالوا: إذا كان ما خالف ذا الصفة مساوياً لحكمٍ كان الخطاب مستعملاً على جهة التجوز والاتساع.

قيل لهم : انفصلوا ممن قال وإذا انتفى الحكم عمن خالف ذا الصفة، فذلك مجاز واتساع. وإلا فموضوعه مساواة المختلفين في الصفة في الحكم، ولا فرق في ذلك.

ومما يدل على أن تعليق الحكم بالصفة لا يدل على المخالفة أن تعليقه بها بمثابة الخبر عن ذي الصفة ببعض الأفعال. وقد اتفق على أنه إذا قيل قام أو انطلق أو خرج الأسود لم يدل على نفي ذلك عن الأبيض. وكذلك قوله اضرب الأسود أو السودان لا يدل على نفي الضرب عن البيضان(١٨).

فإن قالوا: نحن نسوي بين الأمرين، فنقول ذلك في الخبر والأمر.

قيل لهم: فانفصلوا من قول من قال إن تعليق الحكم والخبر بالإسم العَلَم يدل على نفيه عمن ليس الاسم له حتى إذا قيل ركب زيد أو قام أو
صلى لوجب نفي ذلك عن كل أحد غير زيد، وهذا بُعْد/ وخطأ ظاهر ممن ٤٨٦
بلغه. ونحن نتكلم على قائله من بعد.

ومما يدل على ذلك ـ أيضاً ـ اتفاق الكل من أهل اللغة والمعاني على أن الغرض بوضع أسماء الأعلام والأسماء التي هي النعوت والصفات تمييز من له الإسم ممن ليس له سواء كان مفيداً صفة فيه، كالقول قائم وضارب، أو علم كالقول زيد وعمرو، وأنهم إذا علقوا الحكم بالإسم فقصدهم إثبات الحكم له، فلو دلَّ تعليقه بالإسم الصفة على المخالفة لدلَّ تعليقه بالعلم واللقب المحض على ذلك(١٩). وفي العِلم بفساد ذلك دليل على ما قلناه.

---

(١٨) في مثل ما مثل به الباقلاني لا يكون مفهوم المخالفة حجة، لأنه يشترط بعضهم أن يكون الوصف مناسباً حتى يكون مفهوم المخالفة حجة، فلو قال شخص : الميت اليهودي لا يبصر. لم يقل أحد ممن قال بحجية مفهوم المخالفة أن الميت غير اليهودي بخلافه.

(١٩) هذا الزام من الباقلاني للقائلين بحجية مفهوم المخالفة بما لا يقولون به. وهو قياس مع الفارق. بل صرحوا بالقول بعدم حجية مفهوم اللقب وخاصة إذا كان الاسم جامداً أو علم شخص.

فإن قالوا: هذا قياس منكم لبعض الأسماء على بعض، واللغة عندكم لا تقاس.

يقال لهم ليس الأمر كذلك، لأننا روينا عن أهل اللغة أن الغرض بوضع الأسماء تميز المسميات. وأن تعليق الحكم بالإسم يفيد إثباته لمن هو له كالإسم العلم يفيد نفيه عمن ليس له، فكما يحتاج مدعي ذلك إلى توقيف منهم، فكذلك دعواكم، وأنى لكم به.

وأما من يرى القياس في الأسماء فليس يمتنع عنده قياس النعوت والصفات في هذا الباب على الألقاب. فزال ما قلتم.

فإن قال قائل فقد ركب قوم منهم وجوب دلالة تعليق الحكم باللقب على المخالفة، فما المبطل لذلك من قولهم.

قيل لهم : إن الواجب عندنا أن لا نناظر قائل ذلك[٢٠]، لأننا نعلم بضرورة من مقاصد أهل اللغة إنهم لم يضعوا قولهم رأيت زيداً إنهم لم يروا ثوبه ولا شيئاً غيره يواريه، وإنما رأوه مجرداً، وقولهم زيد عالم للدلالة على أن الله سبحانه وملائكته وأنبياءه وجميع من عداه من الإنس وغيرهم ليس بعالم، وقولهم محمد نبي، وأن كل غير له من إبراهيم وموسى وغيرهم من الرسل ليس بنبي[٢١]، وقولهم عمر[٢٢] عدل رضي للدلالة على أنه كذلك، وإن كل من عداه غير عدل ولا رضي[٢٣] مما يعلم أنه غير موضوع في

---

(٢٠) هذا الدليل خاص بإبطال قول من يقول بحجية مفهوم اللقب - وكون الواجب عدم مناظرة القائل بمفهوم اللقب لأنه ينكر أمراً معلوماً بالضرورة، ومنكر الضروريات لا يستحق المناظرة. ومن الضروريات ما مثل به من قولهم رأيت زيداً فإنه لا تنتفي الرؤية عن ثوبه مما يدل بداهة على عدم حجية مفهوم اللقب.

(٢١) بهذا المثال ألزموا الدقاق الكفر. لأنه يلزمه على قوله بحجية مفهوم اللقب نفي الرسالة عمن عدا محمد ﷺ. والإيمان بسائر الرسل ركن من أركان الإيمان ومن لم يقر برسالتهم يكفر. ولكن عبارة الزركشي في البحر المحيط (٢٧/٤) تدل على أن الأستاذ أبا اسحق نقل رجوعه عنه. ونقل عنه أنه قال : «أقول بذلك مالم يقم دليل النطق بخلافه» وأقول : لقد أثلج صدري عثوري على هذه العبارة، لأن فيها مخرجاً للدقاق من الإلزام بالكفر. فهو لا يقول بأن مفهوم اللقب حجة مطلقاً على ما اشتهر في النقل عنه.

(٢٢) في المخطوط (عمرو). (٢٣) في المخطوط (رضا).

لغتهم ضرورة، فلا يحسن مناظرة من ركب لنصرة دليل الخطاب.

ومما يزيد ذلك كشفاً ووضوحاً اتفاق أهل اللغة على أن في لغتهم خبر عن مخبر واحد متعلق بمن له الاسم، هذا مالا يختلفون فيه، كما لا يختلفون في أن في لغتهم خبراً عن مخبرين وأكثر. وإذا كان ذلك كذلك لم يجز قولهم رأيت زيداً أو قام زيد خبراً عن قيامه، وعن انتقاء القيام عن غيره، لأن ذلك يوجب كونه أبداً خبر عن مخبرين. أحدهما إثبات أمر والآخر انتفاء غيره.

وكذلك قولهم رأيت الطريق، وقام الطويل إن كان خبراً عن إثبات
٤٨٧ الحكم/ عمن قضى عليه وعن نفيه عن غيره، فليس في اللغة خبر عن مخبر واحد مثبت ولا منتفي. وإذا كانوا مطبقين على بطلان ذلك ثبت أن الخبر عن قيام زيد وانطلاقه ورؤيته ليس بخبر عن نفي ذلك عن غيره.

وقد قيل : لو كان الخبر عن قيام زيد خبراً عن نفيه عن غيره لكان القول بأن زيداً قد قام وعمرو، أو زيد وغيره مناقضة لا محالة، لأن الخبر عن قيامه ينفي القيام عن غيره، فإذا ضم إليه ما يثبت ذلك كان نقضاً ظاهراً. ولما لم يَعُد ذلك أحد نقضاً بطل ما قالوه.

وهذه الدلالة إذا صحت فهي - أيضاً - دلالة على فساد دعوى دلالة تعليق الحكم بالصفة على نفيه عمن ليست له، لأنه كان يجب أن يكون قوله في سائمة الغنم زكاة، وفي المعلوفة نقضاً، وكذلك قوله في الغنم زكاة وفي الخيل والإبل، وإذا لم يكن ذلك نقضاً بطل ما قالوه.

فصل : ذكر ما تعلقوا به في أن تعليق الحكم بالصفة دال على المخالفة.

وقد استدلوا على ذلك بأمور نحن ذاكرون لها ومعترضون عليها:

فمنها: أن قالوا: إن ذلك موضوع لغة العرب، وأن الشافعي إذا قاله عن العرب ثبتت لغةً لهم. وأن أبا عبيد[٢٤]» قال بذلك في قوله عليه السلام: «لَيْ[٢٥] الواجد يحل عرضه وعقوبته[٢٦]، وأن دليله أن من ليس بواجد لا يحل ذلك منه[٢٧]».

وفي قوله عليه السلام: «لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً خير له من أن يمتلئ شعراً[٢٨] لأنه قيل له إنما إريد بذلك الهجاء من الشعر وسبّ الناس

---

(٢٤) هو أبو عبيد القاسم بن سلام. إمام في الحديث والفقه واللغة أخذ عن الكسائي والفراء وابن الأعرابي والأصمعي. كان حسن التأليف، تولى قضاء طرسوس، له كتب كثيرة منها: الأموال وغريب الحديث وغريب القرآن. ولد بهراة سنة ١٥٠ هـ، وتوفي سنة ٢٢٤ على الأرجح بمكة أو بالمدينة.
له ترجمة في إنباء الرواة (٣/٦٢) وتاريخ بغداد (١٢/٤٠٣) وتذكرة الحفاظ (٢/٤١٧). وقد ورد في المخطوط (أبو عبيدة).

(٢٥) في المخطوط (في أن) بدل (لي).

(٢٦) الحديث علقه البخاري في صحيحه في كتاب الاستقراض (٣/٨٥) وأخرجه أبو داود في الأقضية (٤/٤٥) رقم (٣٦٢٨) والنسائي في البيوع (٧/٣١٦)، والحاكم (٤/١٠٣) وصححه ووافقه الذهبي وابن ماجة في الصدقات (٢/٨١١) رقم (٢٤٢٧).
ومسند أحمد (٤/٢٢٢، ٣٣٨، ٣٨٩).
وابن حبان في البيوع ص٢٨٣ رقم (١١٦٤) في الموارد قال ابن كثير في تحفة الطالب ص٣٦٣: إسناده جيد.
وأما حديث «مطل الغني ظلم» فمتفق عليه من حديث أبي هريرة أخرجه البخاري في الحوالات رقم (٢٢٨٧، ٢٢٨٨) والاستقراض(٢٤٠٠).
ومسلم رقم (٣٣/١٥٦٤) في المساقاة وأبو داود في البيوع (٣/٦٤٠) رقم (٣٣٤٥)
والترمذي في البيوع (٣/٦٠٠) رقم (١٣٠٨).
والنسائي في البيوع (٧/٣١٦)، والبيهقي (٦/٧٠).
وابن ماجة في الصدقات (٢/٨٠٣) رقم (٢٤٠٣).

(٢٧) ينظر كلام أبي عبيد في غريب الحديث (٢/١٧٥).

(٢٨) متفق عليه عن أبي هريرة وابن عمر. ولفظ المصنف مطابق للفظ ابن عمر عند البخاري في كتاب الأدب رقم (٦١٥٤) ويوجد زيادة في حديث أبي هريرة وهي (حتى يريه) رقم (٦١٥٥) ومسلم في كتاب الأدب (٤/١٧٦٩) رقم (٢٢٥٧)
وأبود داود في كتاب الأدب (٥/٢٧٦) رقم (٢٧٦).
والترمذي في أبواب الأدب (٥/١٤٠) رقم (٢٨٥١)
وأحمد (٢/٢٨٨، ٣٣١، ٣٩١، ٤٧٨).
وفي الباب عن سعد وجابر وأبي الدرداء ومالك بن عمير وغيرهم.
ينظر تخريجه المعتبر ص١٩٥ وتحفة الطالب (٣٦٥).

أو ما هجي به الرسول عليه السلام. فقال: لو كان ذلك هو المراد لكان لا معنى لتعليق ذلك، وتعليق التحذير منه والنهي عنه بامتلاء الجوف، لأن قليل الهجاء ككثيرة، يعني بذلك إن ما دون ملأ الجوف لا يلحق الذم به. ففهم أبو عبيد من تعليق الذم عليه بامتلاء الجوف عليه أن ما دون ذلك بخلافه[٢٩] وأن قليل الهجاء وكثيره هو مراد به، وقول أبي عبيد حجة في هذا الباب.

فصل: واستدلوا على ذلك بآي من القرآن وأخبار عن الرسول والصحابة فمنها: قوله: «لأزيدن على السبعين»[٣٠] لما قيل له ﴿إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾[٣١]، فعقل أن ما زاد على السبعين بخلافها.

ومنها: قول ابن عباس في امتناعه من حجب الأم عن الثلث إلى السدس، وأن ما دون الثلاث وأقل الجمع لا يحجب الأم. فعقل أن ما دون أقل الجمع بخلافه حكمه في الحجب به[٣٢].

---

(٢٩) نقل الزركشي في المعتبر ص١٩٧ عن ابن الأنباري في الوقف والابتداء (١٠٣/١) عن أبي عبيد قال: «التأويل عندي فيه غير هذا لأن الذي هُجي به النبي ﷺ لو كان شطر بيت لكان كفراً. ولكن وجهه عندي أن يمتلئ قلبه من أي شعر كان» وأخرجه هذا عن أبي عبيد أيضاً البيهقي في سننه (٢٤٤/١٠) والحافظ ابن حجر في الفتح (٥٤٩/١٠).

(٣٠) الحديث ورد في قصة طلب عبدالله بن عبدالله بن أبي من الرسول ﷺ الصلاة على أبيه. واعتراض عمر رضي الله عنه وقوله ﷺ في حديث عمر: «إني خيرتُ فاخترت، ولو أعلم إني إن زدت على السبعين يغفر له لزدت» وفي رواية ابن عمر سأزيده على السبعين.
فرواية ابن عمر متفق عليها أخرجها البخاري في تفسير سورة التوبة رقم (٤٦٧٠، ٤٦٧٢)، ومسلم في كتاب صفات المنافقين (٢١٤١/٤) رقم (٢٤٠٠/٣).
أما رواية عمر رضي الله عنه فأخرجها البخاري في الجنائز برقم (١٣٦٦) وفي التفسير برقم (٤٦٧١).
وخصوص لفظ الباقلاني أخرجه الطبري مرسلاً من طرق عن قتادة ومجاهد بلفظ: «قد خيرني فوالله لأزيدن على السبعين» انظره من رقم (١٧٢٣-١٧٣٢).
وتكملة الحديث فأنزل الله عزَّ وجل: ﴿ولا تصل على أحد منهم مات أبداً﴾ وينظر تخريجه في المعتبر ص١٩٨ وتحفة الطالب ص٣٦٦.

(٣١) التوبة: (٨٠).

(٣٢) تقدم تخريجه في ص٣٢٢ من هذا المجلد ضمن أثر عثمان وزيد بن ثابت.

وبقول الصحابة إن قوله : «الماء من الماء»[٣٣] منسوخ بقوله «إذا التقى الختانان وجب الغسل»[٣٤] ونصه باتفاق غير منسوخ، وإنما نسخ دليله، وهو أن لا ماء من غير ماء.

وبقول يعلى بن أمية[٣٥] لعمر : كيف نقصر الصلاة وقد أمنا وقوله عجبتُ مما عجبت/ منه، سألت رسول الله ﷺ فقال : «صدقة تصدق الله بها عليكم ٤٨٨
فاقبلوا صدقته»[٣٦] فعقلا من إطلاق قصر الصلاة عند الخوف وجوب الاتمام عند الأمن وكونه بخلاف حكم الخوف.

---

(٣٣) تقدم تخريجه في ص٧٤ من هذا المجلد.

(٣٤) روى الشافعي في الأم ٣٩/١ عن عائشة «قالت إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل، فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا» وقصة اختلاف الصحابة في ما يوجب الغسل وسؤال أبي موسى لعائشة وقولها «إذا جلس بين شعبها الأربع ومس الختان الختان فقد وجب الغسل» أخرجه مسلم في كتاب الحيض (٢٧١/١) رقم (٣٤٩/٨٨)
وأحمد (٦٧/٦) وعبد الرزاق في كتاب الطهارة (٢٤٥/١، ٢٤٨) رقم (٩٣٩، ٩٥٤).
وأخرجه الترمذي في أبواب الطهارة (١٨٢/١) رقم (١٠٨) عن عائشة بلفظ : «إذا جاوز الختان الختان..» وقال : حسن صحيح وابن ماجة في الطهارة (١٩٩/١) رقم (٦٠٨)، والإمام مالك في الطهارة رقم (٧٢) وأحمد (١٦١/٦) وعبد الرزاق في الطهارة (٢٤٦/١) رقم (٩٤١).
وانظر تخريجه في تحفة الطالب ص١٤٠ والابتهاج ص١٥٢ وتحفة المحتاج (٢٠٣/١).

(٣٥) هو يعلى بن أمية بن أبي عبيدة الحنظلي التميمي، أبو صفوان أو أبو خالد، الصحابي : أسلم يوم الفتح وشهد حنيناً والطائف وتبوك. استعمله أبو بكر على بلاد حلوان في الردة، ثم استعمله عمر وعثمان على اليمن : قتل بصفين سنة ٣٨ هـ.
له ترجمة في الاستيعاب (١٥٨٥/٤) وسير أعلام النبلاء (١٠٠/٣).

(٣٦) رواه مسلم في صلاة المسافرين (٤٧٨/١) رقم (٦٨٦).
وأبو داود في أبواب صلاة المسافر ٢٧٤/١ رقم (١١٨٧، ١١٩٩).
والترمذي في تفسير سورة النساء (٢٤٢/٥) رقم (٥٠٢٥).
والنسائي في تقصير الصلاة في السفر (١١٦/٣).
وابن ماجة في كتاب الصلاة (٣٣٩/١) رقم (١٠٦٥).
وأحمد في المسند (٢٥/١/٢٦).
والدارمي في كتاب الصلاة (٢٩٢/١).
وينظر تخريجه في تحفة الطالب ص٣٦٨ وتحفة المحتاج ٤٧٩/١، والمعتبر ص١٩٩.

وقالوا ـ أيضاً ـ قد قال ابن عباس : إن الربا لا يكون إلا في النسيئة لقوله ﷺ: «إنما الربا في النسيئة(٣٧)» فعقل أن البيع نقداً لا ربا فيه، وأنه بخلاف حكم النسيئة.

فصل : فاستدلوا ـ أيضاً ـ على أن تعليق الحكم بالشرط دال على أن ما عداهما بخلافهما(٣٨). ويجب تجنب العمل(٣٩) بما يكون قد جاء في سائر ما ذكروه.

فأما تعلقهم بأن الشافعي قال ذلك، وأنه موجب لغة العرب وأبو عبيد، فإنه لا تعلق فيه من وجوه :

أحدها: إنه لم يثبت عنهما أنهما روياه عن العرب، وإنما قالا إن ذلك موجب اللغة، وقد يظنان أن ذلك موجب اللغة، وإن لم يكن الأمر كذلك يكون اجتهادهما المؤدي لهما إلى القول بذلك ليس بصحيح، وهما غير معصومين من أن يظنا بالنبي ﷺ وبالعرب ما ليس كما ظناه. وقد قال الشافعي وأبو عبيد لو لم يكن الواجد بخلاف حكم من ليس بواجد، وحكم السائمة بخلاف حكم العاملة. ولو لم يكن لقوله ﷺ: «في سائمة الغنم زكاة»(٤٠) «ولي(٤١) الواجد يحل عرضه وعقوبته(٤٢)»، فائدة لبطل معنى التخصيص،

(٣٧) تقدم تخريجه في ص٢٦٦ من هذا المجلد.
وأما قول ابن عباس رضي الله عنهما «الربا لا يكون إلا في النسيئة» فقد رجع عنه ابن عباس رضي الله عنه. فقد أخرج الحاكم في المستدرك (١٩/٢) أن أبا أسيد الصاعدي أنكر على ابن عباس قوله فرجع عنه. وصححه الحاكم. ونقل ابن حجر في فتح الباري (٣٨١/٤) إنكار أبي سعيد الخدري على ابن عباس ورجوع ابن عباس.
وقد أخرج إنكار أبي سعيد مسلم في صحيحه انظره، مع النووي (٢٣/١١).

(٣٨) في المخطوط بضمير المثنى. ويرجع الضمير للشرط والتقييد بالصفة لأن المصنف يقصد الاستدلال بالشرط ليثبتوا حجية مفهوم الصفة .

(٣٩) مكان كلمة (العمل) فراغ في المخطوط وتقديرها من المحقق.

(٤٠) تقدم تخريجه في ص٨٧ من هذا المجلد.

(٤١) في المخطوط (وفي).

(٤٢) تقدم تخريجه في ص٣٣٩ من هذا المجلد.

فهذا اجتهاد منهما واستدلال ليس بصحيح لما نذكره من بعد.

والوجه الآخر: إنهما لو رويا ذلك عن العرب لم يحصل العلم بروايتهما له عنها، لأنها رواية الواحد، ومن جرى مجراه، ولا دليل يدل على ثبوتها. وقد بيَّنا من قبل أن اللغة لا يثبت العلم بها بمثل هذه الرواية وإن استعمل مثلها فيما[٤٣] يتعلق بالآداب ومعاني الشعر والحكايات، وبينا هذا بما يغني عن إعادته[٤٤].

والوجه الآخر: إنهما إذا أرويا ذلك وقال خلقٌ من أهل اللغة، وكل من لم يقل بدليل الخطاب إن ذلك ليس بلغة للعرب تكافأت الدعاوي وسقطت، وكانت مسألة خلاف عن العرب، فيحتاج كل مدع ما ليس[٤٥] منها إلى دليل على دعواه. وقد قيل إنه لا يجوز أن يقبل في إثبات لغة قول ذوي الآراء والروايات، لأنهم ربما قصدوا بذلك نصرة المذهب والقول. وكل ذلك يوجب أنه لا حجة في مثل هذه الرواية في إثبات لغة يحمل عليها الكتاب والسنة. ويمكن أن يكون أبو عبيد قد اعتقد سقوط عقوبة من ليس بواجد ولزومها للواجد من جهة العقل، لكون الواجد قادراً على دفع الحق مع إلطاطه[٤٦] وعجز المعدم عن ذلك.

فأما المحكي عنه في قوله: «لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً خير له من أن يمتلئ شعراً، فيمكن أيضاً أن يكون أبو عبيد إنما قال ذلك لاعتقاده أن قليل
الشعر الذي هو هجو للنبي ﷺ وسبه لأعراض/ الناس شر كلمة ومستحق ٤٨٩

(٤٣) في المخطوط (ومما).

(٤٤) يمكن أن يقال للباقلاني ما دليلك على هذا التفريق.

(٤٥) في المخطوط (ليس) بدون (ما).

(٤٦) الإلطاط: مصدر ألطَّ. قال في القاموس المحيط (١٨٨٥): «ألطَّ عنه الخبر لواه وكتمه، وألطَّ الباب أغلقه، ولططت حقه جحدته».

وقال ابن فارس في مجمل اللغة (٧٩٣/٣) نقلاً عن ابن دريد: كل شيء سترته فقد لططته. وذكر أن الفعل منه (لطَّ وألطَّ).

عليه الذم والعقاب فلا يكون لقوله : «لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً خيرٌ له من أن يمتلئ شعراً». معنى. وإذا قاله من هذه الجهة كان مستدلاً وغير حاك عن العرب، ولا قائل به من ناحية دليل الخطاب(٤٧).

وأما تعلقهم بما روي عنه من قوله ﷺ : «والله لأزيدن على السبعين» فلا تعلق فيه من وجوه :

أحدهما: إن هذا الخبر من أخبار الآحاد التي لا يُعلم ثبوتها، فلا حجة فيه.

ولا يبعد أن يقول الرسول ذلك. وهو(٤٨) أفصح العرب وأعلمهم بمعاني الكلام فقد علم أن قوله تعالى: ﴿استغفر لهم أولا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾(٤٩) إنما خرج مخرج الإياس وقطع الطمع في الغفران لهم، وأنه بمنزلة قول القائل منهم اشفع لزيد أولا تشفع له، فلو شفعت له سبعين مرة لم تُشفَّع فيه. ومثل هذا لا يجوز أن يخفى على الرسول ﷺ، فبطل التعلق بهذه الرواية.

وقد يجوز أن يشفع النبي عليه السلام شفاعات تزيد على السبعين مع العلم بأن الله سبحانه قد آيسه من قبول شفاعته لضرب من الاستصلاح والسياسة وتألف قلوب المنافقين والمنحرفين عنه، لأنه معلوم ميل القلوب وحبها لمن يشفع ويلح في السؤال في الصفح عن المسيء إليه فيوقع الشفاعة في المنافقين لهذا الضرب من التآلف والاستصلاح للحي منهم، لا لأنه يعتقد أن ما زاد على السبعين مخالفاً لها، وأن الغفران واقع به لا محالة أو مجوَّز وقوعه به، فبطل ما قالوه.

---

(٤٧) لقد تابع الباقلاني في هذا التعسف في إبطال الاستدلال بما روي عن أبي عبيد والشافعي ابن برهان في الوصول إلى الأصول (١/٣٤٧) حتى قال : «وأما كلام الشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهما فلا يحتج به، لأن الحجة إنما تثبت بأقوال الأعراب الفصحاء الأقحاح».

(٤٨) في المخطوط (وهذا) بدل (وهو).

(٤٩) التوبة (٨٠).

وليس ما نتبع به القدرية في هذا الخبر تصحيح من أنه لو حلف المزيد
على السبعين لوجب أن يزيد عليها وإلاّ صار عندهم كاذباً ونفروا عن طاعته
ولو زاد عليها فأجيب بطل دينه وتوقيفه على أن جميع الكفار خالدين في
النار، وإن لم يجب إلى ذلك لانحطت عند الأمة منزلته، وأدى ذلك إلى النفور
عن طاعته[٥٠]. وذلك غير صفته، لأنه لا يمنع عندنا أن يقدم الرسول ﷺ على
مسألة الله سبحانه فيما يجوز إجابته إليه. ويجوز أن لا يجاب إليه، لأن ترك
إجابته ليس بقادح في اعلام نبوته. وقد تكون المصلحة له ولمن سأل حاجةً له
أن لا يُجاب إلى ذلك. وقد تكون المصلحة في إيقاع ما سأل فعله به أو بأنه لا
يفعل إلا عند المسألة. ولو ابتدئ به من غير مسألة لصار مفسدة له أو لهم.
فلو كان ترك إجابته تنفيراً عن طاعته لكان وقوع المعاصي الصغائر منه
٤٩٠ جائز[٥١] عندهم، وجواز/ السهو والغفلة عليه فيما عدا البلاغ عن الله
مقتضياً لانحطاط قدره والنفور عن طاعته، لأن ذلك أعظم في النفوس من
ترك إجابته في بعض ما سأل فيه، فبطل ما قالوه.

وقد يجوز أن يكون قال ذلك قبل توقيفه[٥٢] وتوقيف أمته على أنه لا يغفر لأحد من الكفار، لأن العقل يُجوِّز الغفران لهم، وإنما يمنع سمعاً: ثم نزل

---

(٥٠) كلام الباقلاني فيه إشارة إلى أحد أصول المعتزلة الخمسة وهو الوعد والوعيد. يقول القاضي عبد الجبار بن أحمد في شرح الأصول الخمسة (١٣٥) : «وأما علوم الوعد والوعيد، فهو أن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب» وعلى أصلهم في الوعد والوعيد لا بد من حصول ما توعد به الله سبحانه الكافر من العذاب وبالتالي فالاستغفار لا تأثير له.

كما أن فيما ذكره الباقلاني إشارة لمذهب المعتزلة في الشفاعة والمعتزلة يرون أن الشفاعة ثابتة فقط للتائبين من المؤمنين دون الفساق. يقول عبد الحبار بن أحمد في شرح الأصول الخمسة (٦٨٨): «عندنا أن الشفاعة للتائبين من المؤمنين» وقال في ص٦٩٠: «الشفاعة ثابتة للمؤمنين دون الفساق من أهل الصلاة»، وقال في متشابه القرآن (٤٩٩/٢) في قوله تعالى: ﴿ولا يشفعون إلا لمن ارتضى﴾ «الكافر والفاسق ليسا من أهلها».

(٥١) (جائز) إضافة من المحقق لفساد العبارة بدونها.

(٥٢) في المخطوط (توقيف).

قوله :﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾[٥٣]. ولا تعلق فيما قالوه، بل القدح في التعلق بالرواية من حيث قلنا بدئا أولى.

وشيء آخر: وهو إنه إذا كانت العقول تجوِّز الغفران لهم بما زاد على السبعين عقل عليه السلام جواز ذلك بقضية العقل لا بدليل الخطاب، وأن تعليق منع الغفران لهم بالسبعين يوجب وقوعه بما زاد عليها، فبطل ما قالوه. وعلى أنه لو كان إنما زاد على السبعين من ناحية دليل الخطاب لوجب أن يوجب الزيادة على السبعين وقوع الغفران لا محالة، لأنه منع وقوعها بالسبعين، فدليله أن ثبت القول بدليل الخطاب وجوب وقوعها بما زاد عليها لا جواز ذلك، وليس في الأمة قائل بأن النبي ﷺ كان قاطعاً بوقوع الغفران لهم بما زاد على السبعين، وهو موجب دليل الخطاب، فبطل ما قالوه.

فإن قالوا: إذا جوَّز عليه السلام وقوع الغفران لهم بما زاد على السبعين وفَّى دليل الخطاب حقه، وإن لم يقطع على ذلك.

قيل: هذا خطأ، لأنه إنما علق بالسبعين عدم الغفران لا نفي جوازه، فدليل ذلك وقوعه بما زاد عليها، وليس ذلك بدين النبي ﷺ، ولا لأحد من الأمة. فسقط ما قالوه.

فأما تعلقهم بقول من روى عنه من الصحابة : «إن الماء من الماء»[٥٤] منسوخ، فإنه لا تعلق فيه من وجوه :

أولها: إنه من أخبار الآحاد التي لا يعلم صحتها بضرورة أو دليل ولا حجة في مثل هذا فيما يوجب العلم، وإنما يقبل فيما يوجب العمل.

ووجه آخر : وهو أنه لم يرو ذلك عن كافة المهاجرين والأنصار، وإنما روي أن قائلاً قال : إن فلاناً أو قوماً من الأنصار قالوا حين روت عائشة

---

(٥٣) النساء (٤٨، ١١٦).

(٥٤) سبق تخريجه في ص٧٤ في هذا المجلد.

رضوان الله عليها ما روت في وجوب الغسل من إلتقاء الختانين، وأنها فعلته ورسول ﷺ واغتسلا.

وقال قائل أو قائلون عند ذلك الماء من الماء منسوخ، ولا سبيل أبداً إلى العلم بأن جماعة المهاجرين والأنصار، قالوا ذلك ورضوا به واتفقوا عليه، وقول البعض لا حجة فيه[٥٥]. هذا إن كان قائل قاله من ناحية دليل الخطاب. وهذا ـ أيضاً ـ مالا سبيل إليه، وإنما قال من قال ذلك ليبين بذكره غير دليل الخطاب. فبطل ما قالوه.

والوجه الآخر : إنه يمكن أن يكون/ قول من قال منهم «الماء من الماء» ٤٩١
منسوخ لاعتقاده العموم وأنه قد نسخ بعضه بعد استقراره، لأن القائل بالعموم منهم يقول إن قوله ﷺ : «الماء من الماء» عام مستغرق. وبمثابة قول كل الاغتسال وجميعه وسائره إنما يجب بإنزال الماء، فلمّا استقر هذا الحكم. ثم روى لهم قوله ﷺ : «إذا التقى الختانان وجب الغسل»[٥٦] اعتقد القائل أنه منسوخ إنه قد نُسخ الحكم بأن جميع الاغتسال واجب بالماء، لأنه قد أوجب بعد ذلك بعض الماء من غير إنزال الماء فصار عنده نسخاً لبعض العام. وليس القول بهذا من دليل الخطاب في شيء.

وشيء آخر: وهو أنه قد روي عن النبي ﷺ أنه قال : «لا ماء إلا من الماء»[٥٧] وفي هذا نفي وإثبات. فإثباته وجوب الاغتسال من الماء، ونفيه قوله : لا ماء إلا من الماء، فهو بمثابة قوله : «لا نكاح إلا بولي» وأمثاله. وهو نص على نفي النكاح بغير ولي.

---

(٥٥) ويمكن أن يجاب عن كلام الباقلاني أن قول البعض إذا لم يعرف له مخالف يكون حجة لأنه إجماع سكوتي.

(٥٦) تقدم تخريجه في ص ٣٤١ من هذا المجلد.

(٥٧) لم أعثر عليه بهذا اللفظ، ولكن لفظ مسلم من حديث أبي سعيد رقم (٣٤٣/٨٠) في كتاب الحيض «إنما الماء من الماء» وعند بعض أهل اللغة أن كلا اللفظين يتضمن النفي والاستثناء. لرواية الصحابة مجموعة من الأحاديث باللفظين مثل قوله ﷺ : «لا عمل إلا بنية» «وإنما الأعمال بالنيات» .

وروي - أيضاً - رواية ظاهرة أن رسول الله ﷺ أتى باب رجل من الأنصار فصرخ به، فاحتبس ساعة ثم خرج ورأسه يقطر، فقال ﷺ: «عجلت عجلت، ولم تنزل فلا تغتسل والماء من الماء». وهذا نص منه على أنه لا ماء من غير الماء. وليس هذا من دليل الخطاب في شيء. فبهذا الخبر والذي قبله وأمثاله. وقوله: إنما الماء من الماء وجب سقوط الاغتسال بالماء من غير إنزال لا من ناحية قوله الماء من الماء.

وقد قال قوم قوله: «إنما الماء من الماء» دخل لتحقيق وجوب الماء من الماء ونفيه عن غيره. لأن هذا عنده حكم قوله «إنما» لأنها محققة وقد تقدم القول في ذلك.

وبعد فقد بينا فيما سلف أن تعليق الحكم بالاسم العلم لا يدل على أن ما عداه بخلافه. وقوله الماء من الماء تعليق وجوب الغسل بالاسم العلم، لأن الإسم ماء اسم علم محض فلا يفيد ذلك سقوط الغسل من غير الماء وصفة الماء أن يقول الماء من غليظ الماء أو كثيره أو أبيضه ونحو ذلك من صفاته فأما[٥٨] القول ماء فليس لصفة لها خلاف.

فإن قالوا: فيه حذف يقوم مقام الصفة، لأنه أراد الماء من إنزال، وقد يكون الماء منزلاً وغير منزل.

قيل: والقول إنزال اسم علم أيضاً، فتعلق الحكم به لا يدل على نفي الحكم عن غيره[٥٩]. ولو قال نصاً الماء من ماء منزل لكان يجب على
٤٩٢ قولهم أن لا يجب الغسل من ماء غير منزل/ فأما أن لا يجب بشيء غير ماء وغير منزل فباطل، وإنزال الماء صفة للماء، وليس بصفة لنزوله، وإنما صفة نزوله أن يقال نزول قوي أو ضعيف وكثير أو قليل، وما جرى مجرى ذلك، فبطل التعلق بهذا الخبر من كل وجه.

(٥٨) (فأما) مكررة في المخطوط.

(٥٩) نقل المصنف - بصيغة التضعيف - أن كلمة إنزال اسم علم فقوله إنها اسم علم في غاية البعد.

فإن قالوا: ما روي عن أحد منهم أنه قال نسخ قوله: «إذا التقى الختانان وجب الغسل» قوله: لا ماء إلا من الماء، وقوله إذا لم ينزل فلا يغتسل، والماء من الماء، وإنما قالوا الماء من الماء منسوخ.

قيل: أرادوا هذا المعنى ونسخ بعضه إذا كان عموماً. ويقال لهم: فما روي عن أحد منهم حرفاً يقول فيه نسخ دليل قوله الماء من الماء، فوجب أن يكونوا قالوا إنه منسوخ من حيث قلنا[٦٠]. وقد أجمعوا على أن وجوب الغسل بالماء من إنزال الماء غير منسوخ، بل ثابت ولا دليل له عندنا، فيجب أن يكون نُسخ بعضه أو نسخت الأدلة التي هي غير دليل الخطاب.

فأما تعلقهم بقول يعلى بن أمية[٦١] لعمر رضي الله عنه: «ما بالنا نقصر من الصلاة وقد أمنا. وقول عمر: عَجبتُ مما عجبتَ منه، فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك. فقال: «صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته» وقوله فعقلا جميعاً من قوله: ﴿إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا﴾[٦٢] أن حال الأمن يجب أن يكون بخلاف حال الخوف.

فيقال لهم: ليس الأمر في هذا على ما ظننتم، بل إنما تعجَّبا، لأن الأصل في الصلاة كان الإتمام وحظر القصر ثم شرط إباحته بحصول الخوف. وذلك يوجب أنه إذا زال الخوف بقيَ الفرض على أصل الإتمام

---

(٦٠) قال ابن حجر في تلخيص الحبير (١/١٣٥) رقم (١٨٠) أخرج أصحاب السنن بسند رجاله ثقات عن أبي بن كعب قال: «إنما كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام»، وزاد ابن خزيمة في صحيحه (١/١١٢) رقم (٢٢٥) «ثم أمر النبي ﷺ بالاغتسال بعد» كما أخرج ابن أبي شيبة في مصنفه (١/٨٩) عن سهل بن سعد قال: «إنما كان قول الأنصار الماء من الماء إنها كانت رخصة في أول الاسلام ثم كان الغسل بعد».

(٦١) في المخطوط (منية) والذي تقدم «أمية» وهو الصحيح.

(٦٢) في النساء (١٠١).

ورجعا إليه فلما وجدا[٦٣] القصر مباحاً مع عدم الشرط تعجبا وقالا ما الذي قام مقام الخوف، وقد عدم والأصل الإتمام إلا أن يوجد الخوف. فقال الرسول ﷺ لم يبح القصر مع زوال الخوف لشيء قام مقامه لكنه صدقة تصدق الله بها عليكم، فلهذا تعجبا لا لأجل اعتقادهما أن تعلق إباحة القصر بحصول الخوف، دال على أن ما عداه بخلافه.

فإن قالوا: لم يكن لهما أن يتعجبا من نسخ وجوب الإتمام بالقصر، لأن العقول تجوِّز ذلك.

قيل لهم : لم يتعجبا لاعتقادهما إحالة نسخ وجوب الإتمام بإباحة القصر، وإنما تعجبا لظنهما إنه لم ينسخ، وأن هناك شرط يقوم مقام الخوف، فسقط ما قلتم.

فيقال لهم : وليس لهم أن يتعجبا من التسوية بين حال الخوف والأمن لأنهما يجوِّزان ورود الشرع بالتسوية بين ذي الصفتين المختلفين
٤٩٣ في الحكم، فإن وجبت المخالفة عند عدم الدليل على/ وجوب التسوية، فيجب أن لا يكون لهما التعجب من ذلك، ولو اعتقدا دليل الخطاب. فبطل ما قالوه.

فأما تعلقهم في ذلك بأن ابن عباس رضي الله عنه عقل من قوله عليه السلام : «إنما الربا في النسيئة» جواز البيع متفاضلاً نقداً لأن النقد خلاف النسيئة، فعقل من تعليق الحكم بالنسيئة إن التبايع نقداً بخلافه. وكذلك فقد عقل من قوله :﴿**فإن كان له إخوة فلأمه السدس**﴾[٦٤] أن ما نقص عما يقع عليه اسم إخوة، وهو عنده ثلاثة لا تحجب بهما الأم من الثلث إلى السدس، وعَلم أن حكم الاخوين خلاف الأخوة في ذلك.

وكذلك فقد قال إن الأخوات لا يرثن مع الأولاد.

---

(٦٣) في المخطوط (وجد).
(٦٤) النساء : (١١).

واحتج بقوله: ﴿إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك﴾[٦٥] وإنه لما جعل ميراثها النصف بشرط عدم الولد دلَّ ذلك عنده على أنه لا شيء لها مع وجود الولد. وكل هذا قول منه بدليل الخطاب.

فإنه يقال لهم : لا تعلق لكم فيما ذكروه من وجوه :

أولها: إنه لو ثبت أن ذلك مذهب ابن عباس وصرح به، وقال : إنما قلت ذلك بالمخالفة في هذه الأحكام من ناحية دليل الخطاب لم يثبت به حجة، لأنه قول له واجتهاد منه، فظن أن ذلك موجب وضع اللغة وقد ثبت أنه ليس الأمر كذلك، وتقليده فيما هو دون القول بدليل الخطاب غير سائغ فكيف به فيه.

والوجه الآخر: إن جميع الصحابة خالفته في ذلك ولم تعقل المخالفة في الحكم. فإن كان قوله حجة فقولهم[٦٦] هم حجة ـ أيضاً ـ لنا، ولا فصل في ذلك.

والوجه الآخر : إنه ليس عنه حرف مروي في أنه أوجب المخالفة في هذه الأحكام من ناحية دليل الخطاب، وإذا لم يرو ذلك عنه، فمن أين لنا أنه يوجب المخالفة، لأجل ذلك، وقد يجب بأدلة صحيحة غير دليل الخطاب.

والوجه الآخر: إنه إنما حرم البيع رباً متفاضلاً نسيئة ولم يحظره نقداً لأجل اعتقاده أن التبايع كله غير محرم من جهة العقل متساوياً ومتفاضلاً في الجنس الواحد وفي المختلف، وأنه لا يجب أن يحرم منه إلا قدر ما حرمه الشرع، فورد بتحريم الربا، ثم قال : إنما الربا في النسيئة، فكأنه قال حرمت الربا إذا كان نسيئة فحرم هذا القدر، وعقل جوازه نقداً، وأنه غير
محرم بحكم العقل وبظاهر قوله: ﴿وأحل الله البيع﴾[٦٧] وعقل/ أن الربا المحرم ٤٩٤
في النسيئة بقوله : «إنما الربا في النسيئة» وإباحته نقداً بالأصل الذي كان

---

(٦٥) النساء: (١٧٦).

(٦٦) في المخطوط (بقولهم).

(٦٧) البقرة : (٢٧٥).

عليه في حكم العقل، وإذا كان ذلك كذلك وجب أن يكون الأولى والأليق به أن يكون خالف بين الحكمين من هذه الناحية دون دليل الخطاب.

وشيء آخر: وهو أنه قد روي عنه عليه السلام أنه قال: «لا ربا إلا في النسيئة»[٦٨] وهذا نص على أن التفاضل نقداً ليس بربا، وليس القول بموجب هذا النص من القول بدليل الخطاب في شيء، فسقط ما قالوه.

ويمكن أن يكون قال ذلك لأجل قوله: «إنما الربا في النسيئة». وأن قوله «إنما» دخلت في الكلام محققة، وأنها بمعنى قوله لا ربا إلا في النسيئة، لأن من الناس من اعتقد ذلك فيها على ما بيناه من قبل. وليس هذا من القول بدليل الخطاب في شيء[٦٩].

فأما منعه حجب الأم بدون ما هو عنده أقل الجمع وهما الاثنان، فلم يقل ذلك من ناحية دليل الخطاب، وإنما قاله لأجل أن للأخت ولكل وارث أصل وميراث مقدر في الشريعة. فإذا نقل عن ذلك القدر الذي هو الأصل في ميراثه بشرط، ثم عدم الشرط عاد استكمال ميراثه إلى أصل ما جعل له، لأنه إنما نقل عنه بوجود أمر. فإذا لم يوجد بقي على ما كان عليه. فإذا كان ميراث الأم مقدراً بالثلث، ونقلت عنه إلى ما دونه بشريطة وجود إخوة، فإذا لم يوجدوا عاد الميراث إلى أصله، وليس هذا من القول بدليل الخطاب في شيء.

---

(٦٨) تقدم تخريجه في (٢٦٦) من هذا المجلد.

(٦٩) ذهب جمع من أهل اللغة إلى أن النفي والاستثناء يدل على النفي والإثبات بالمنطوق. فلا يدل على أحدهما بالمفهوم.

كما ذهبوا أيضاً في «إنما» إلى أنها مركبة من حرف نفي وهو (ما) وحرف إثبات وهو (إنّ) ولهذا يحسن استعمالها في كل موضع استعمل فيه النفي والاستثناء.

وخالف أصحاب أبي حنيفة وبعض منكري المفهوم فقالوا: إنما تدل على الإثبات فقط ولا تدل على الحصر وأن (ما) في (إنما) زائدة كافة لا تدل على نفي. وينظر في ذلك روضة الناظر (٢٧١) ورصف المباني (٢٠٣، ٣٨٤) والكليات للكفوي (١٨٩) وفيه بحث جيد انتصر فيه للحنفية بعد نقله أقوال الفريقين. والبحر المحيط (٤/٥٠) وشرح الكوكب المنير(٣/٥١٥).

وكذلك سبيل منعه توريث الأخت النصف مع وجود الولد ليس من ناحية دليل الخطاب، لكن لأن الشرع جعل ميراثها النصف مع عدم الولد. فإذا عدم وجب لها. وإذا وجد الولد ولها ميراث في الأصل مع عدمه ردت إليه.

وكذلك لو لم يجعل لها شيء مع وجود الولد وجب أن لا تأخذ شيئاً أصلاً مع وجوده. وإنما عمل في هذا أجمع بالرجوع عند عدم الشروط إلى الأصل، لا إلى دليل الخطاب.

هذا على أن في الناس من يرى أن تعلق الحكم بالعدد والغاية والشروط يدل على المخالفة ويوجبه وإن لم يقل بذلك في تعليق الحكم بأحد الوصفين، فيمكن أن يكون ابن عباس من القائلين بذلك في العدد والغاية والشرط وإن لم يقله في الوصف الخاص(٧٠) فبطل ما تعلقوا به عنه من كل وجه/. ٤٩٥

علة لهم أخرى : واستدلوا ـ أيضاً ـ على ذلك بأن القائل إذا قال لعبده اشتر لي عبداً أسود عقل منه منع شراء الأبيض. وإذا قال له : إذا قام زيد فاضربه، عقل منه سقوط وجوب ضربه إذا لم يقم. وهذا هو القول بدليل الخطاب، وهو لغة العرب. وهذا باطل . وفيه ـ أيضاً ـ وقع الخلاف.

فإن قالوا : فمن أين عقل المخاطب إنه لا يجوز له شراء الأبيض، ولا ضرب زيد إذا لم يقم.

قيل لهم : من حيث عُلم أن الأصل إنه لا يجب ضربه ولا شراء عبد ولا غيره إلا أن يؤمر بذلك. فإذا قال اشتر لي عبداً وليكن أسود لزمه شراء من له هذه الصفة، ولم يجز له شراء غيره، لأن الأصل أن لا يجب ذلك أو حظر شراء عبد لسيده أسود وغير أسود دون أن يأمر بذلك. فإذا أمره بشراء شيء مطلق أو مقيد بصفة وجب عليه ذلك وبقي حظر شيء غيره، وما خالفه في صفته على سقوط وجوبه أو على حظر شرائه، وهذا واضح لا إشكال

---

(٧٠) وذلك لأن مفهوم الغاية والشرط والعدد أقوى من مفهوم الصفة. فقال بحجيته طائفة لم تقل بحجية مفهوم الصفة.

فيه، وكذلك الأصل سقوط ضرب زيدٍ أو حظره في كل حال. فإذا قال فإذا قام فاضربه لزمه الضرب عند قيامه، وسقط ذلك عنه أو حظر عليه عند عدم القيام بالأصل لا بدليل الخطاب، فبطل ما قالوه.

فصل: وقد اعتمدوا في الاستدلال على ذلك باتفاق الكل من أهل اللغة والمعاني على أنه لابدَّ للتقييد بالصفة الخاصة من فائدة. نحو قوله :﴿ومن قتله منكم متعمداً﴾[٧١] و«في سائمة الغنم زكاة»[٧٢]. ولا فائدة[٧٣] لذلك إلا وجوب الحكم فيما له الصفة وسقوطه عما ليس له.

فيقال لهم : هذا بعيد وباطل من وجوه :

أقربها: إنه غلط عظيم في الاستدلال، وذلك إنكم تتوصلون إلى العلم بمعنى الكلام في أصل الوضع الخاص من فائدته. وهذا عكس الواجب وقلبه، لأن العلم بفائدة الكلام تبع للعلم بما وضع له الخطاب. فإذا علم أنه موضوع لشيء وأمر من الأمور على أن ذلك الشيء هو فائدته وصار العلم بفائدته تبعاً للعلم بما وضع له. وأنتم تجعلون العلم بفائدته طريقاً للعلم بما وضع له. وهذا قلب الواجب وتخليط ظاهر فيه[٧٤].

والوجه الآخر: إنكم مخطئون في قولكم لا فائدة لتعليق الحكم بالصفة الخاصة إلا وجوب المخالفة في الحكم. فلم قلتم ذلك؟ وما الحجة عليه ؟.

٤٩٦ فإن/ قالوا: لإننا لا نعلم لذلك فائدة سواه.

قيل لهم : ولم إذا لم تعلموا ذلك وجب القطع على أنه غير ثابت ولا معلوم لأجل أنكم يجب أن تعلموا كل معلوم وتعثروا بكل فائدة، فلا تجدون في ذلك متعلقاً.

---

(٧١) المائدة : (٩٥).

(٧٢) تقدم تخريجه في (٨٧) من هذا المجلد.

(٧٣) في المخطوط (فائدة ولا فائدة).

(٧٤) الفائدة هي أثر للكلمة وثمرة، وقد يعرف الشيء بأثره وثمرته، وإن كان وجودها بعد وجوده. وأما حصرهم الفائدة في نفي الحكم عما عدا المذكور يمكن منازعتهم فيها.

ويقال لهم : ما أنتم في هذه الدعوى عندنا إلا بمثابة من قال إنه لا فائدة لقوله : في الغنم زكاة، وفي أربعين شاة شاة. وتخصيص الغنم بتعليق الحكم عليها إلا الدلالة على الوجوب باسقاط الزكاة عما عدا الغنم(٧٥)، لأنه لو لم يرد ذلك لقال في الماشية زكاة، لأنه اسم يعم الغنم وغيرها.

فإن مروا على ذلك أبطلوا قولهم، وإن أبوه وقالوا له فائدة غير ذلك.

قيل لهم : مثله في تعليق الحكم بالصفة الخاصة. وإنما يلزم هذا من أبى دلالة تعليق الحكم بالاسم العلم على المخالفة، ومن ركِبَ ذلك فقد أبعد لما قدمناه من قبل.

ثم يقال لهم : لتعليق الحكم بالصفة الخاصة فوائد غير ما ظننتم، وهو أنه إذا قال في الغنم زكاة وجب بحق العموم عندكم وجوبها في المعلوفة والسائمة، وأغنى ذلك عن قياس أحد الصنفين على الآخر والاجتهاد في طلب الحكم في شيء مما يقع عليه الاسم. وإذا قال في سائمة الغنم زكاة. أوجب النظر على أهل الاجتهاد في حكم المعلوفة، وهل يجب إلحاقها في الحكم بالسائمة لوجه يوجب ذلك. وفي هذا غرض صحيح وتعريض لثواب جزيل، ورفع للذين أُتوا العلم درجات. وهو ساقط عند النص على وجوب الزكاة في جميعها.

وفائدة أخرى عظيمة، وهو أنه إذا كان مراده تعالى وجوب الزكاة في سائمة الغنم. فقال في السائمة زكاة فقطع النص على وجوبها فيها وجرى على كل مجتهد منع الزكاة فيها بضرب من القياس ووجوه الاجتهاد(٧٦) لأنه

---

(٧٥) في المخطوط (العشر) بدل (الغنم).

(٧٦) مراد الباقلاني أن من فوائد تعليق الحكم على وصف هي ثبوت الحكم للوصف ثم على المجتهدين البحث عن حكم ما عداه لكي يثابوا على اجتهادهم. ولو نص على الحكم في كلا الحالتين لما وجد تكليف للمجتهدين وإثابتهم على اجتهادهم.
والفائدة الأخرى هي القطع بحكم ما ورد معلقاً على الوصف وعدم فتح باب الاجتهاد فيه. فلو قال في الغنم السائمة زكاة لم يكن فرصة للاجتهاد في حكم السائمة لورود النص.

في منافاة حكم النص، وذلك دليل على بطلانه وفساده. ولو قال مكان ذلك في الغنم زكاة، وهو يريد إيجابها في السائمة لا محالة لجاز للمجتهد إخراج جميع ما فيه السوم عن وجوب الزكاة بضرب(٧٧) من القياس، مع أنه مراد بالحكم لا محالة. فهذه فائدة ـ أيضاً ـ واضحة لا إشكال فيها. فبطل ما ظنوه.

ولو لم يُجمع لتعليق الحكم بالصفة الخاصة هاتين الفائدتين لم يخرج ـ
٤٩٧ أيضاً ـ/ عن أن يكون له فائدة ثالثة، وهو أنه إذا قال في الغنم زكاة أوجبها في جميعها عندهم مع القول بالعموم ـ وجاز عندنا ذلك(٧٨) وجاز أن يريد السائمة دون المعلوفة أو المعلوفة دون السائمة، ووجب الوقف والنظر عند أهل الوقف. وإذا قال في سائمة الغنم زكاة قطع الوقف فيما له هذه الصفة وعدل عن إيجابها في عموم الغنم، وكانت الفائدة في ذلك إيجابها في ذلك الصنف وتبقية الباقي على حكم العقل في سقوط وجوب الزكاة فيه. وإذا كان ذلك كذلك بطل التعلق بذكر التخصيص من كل وجه.

فصل: واستدلوا ـ أيضاً ـ على وجوب القول بذلك بأن دليل الخطاب يجري مجرى لحنه ومفهومه. فإذا وجب القول بأحدهما وجب القول بالآخر. وهذا باطل، لأننا قد اتفقنا من قبل أن مفهوم الخطاب جارٍ مجرى نصفه، بل العلم به أسبق إلى القلوب من العلم بكثير من النصوص، وأن ذلك معلوم ضرورة من حكم المخاطب، فأغنى ذلك عن رده، وبيَّنا أن تعليق الحكم بالوصف الخاص لا يدل على المخالفة بحال فبطل الجمع بين الأمرين.

فصل: واستدلوا ـ أيضاً ـ على ذلك بأن تعليق الحكم بالصفة الخاصة بمنزلة تعليق الحكم بالعلة، وكما يجب إثبات حكم ما فيه العلة وسقوطه عما ليس فيه. فكذلك حكم الصفة. وهذا باطل من وجوه:

---

(٧٧) في المخطوط (وضرب).

(٧٨) أي على فرض قول الباقلاني بالعموم، مع أنه في الواقع لا يقر بوجود ألفاظ خاصة للعموم.

أحدهما: إن الأمر في ذلك على حد سواء، غير أنه ليس فائدة علة الحكم ثبوت الحكم بثبوتها وسقوطه لفقدها أو إثبات ضد حكمها بما يخالفها من العلل، وإنما من حقها ثبوت الحكم بثبوتها متى وجدت. وكذلك تعليق الحكم بالصفة يوجب ثبوته بثبوتها. وقد يثبت(٧٩) حكمها بعلة تخالفها، لأن إثبات الحكم الواحد الشرعي بعلتين مختلفتين واجب صحيح على ما نبينه في أحكام العلل إن شاء الله(٨٠). ولأجل هذا جاز إثبات وجوب القتل بالردة والقتل بالزنى مع الإحصان، ونجاسة العصير بكونه(٨١) خمراً شديداً، وبوقوع النجاسة فيه، وإن كان حلواً إلى غير ذلك. فهذا بأن يدل على صحة تساوي ماله الصفة الخاصة في الحكم وما خالفه فيها أولى.

٤٩٨ وشيء آخر: وهو أنه ليس فائدة تعليق الحكم بالعلة سقوطه/ عما يخالفها أو إثبات ضد حكمها بخلافها، وإنما فائدتها إذا قال حرمت السكر لحلاوته والخمر لشدته تعريفنا علة تحريم تلك العين، ولو لم نعرف علة تحريمها لم ندر لماذا حرمت. فأما أن تكون فائدتها زوال الحكم بزوالها عما عداها، فذلك باطل.

وكذلك فليس فائدتها وجوب القياس عليها، وإنما يجب ذلك ويستفاد بالتعبد بالقياس لا بنصب علة للحكم. فبطل ما قالوه.

على أنه لو سُلم أن فائدة العلة في حكم التعبد لحوق الحكم وسقوطه بانتقائها لكان إنما يجب ذلك من حكمها بتوقيف المتعبد تعالى على وجوب

---

(٧٩) في المخطوط (ثبت).

(٨٠) نقل إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (١٨٨) عن الباقلاني قوله بجواز التعليل بعلتين في أحكام الشرع دون الأحكام العقلية ولكن الآمدي في الإحكام (٢٣٦/٣) نقل عن الباقلاني وإمام الحرمين المنع مطلقاً. وفي البرهان (٨٢٠/٢) يمتنع أن تفرض علتان يتوصل إليهما بالاستنباط وللقاضي إلى هذا صغو ظاهر في كتاب التقريب».
واختار إمام الحرمين في البرهان (٨٣٢/٢) امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين شرعاً مع جوازه عقلاً. واختار الجواز الغزالي في المستصفى (٣٤٢/٢).

(٨١) في المخطوط (وكونه).

العمل بالقياس، وإنما يجوز أن يقال يجب زوال الحكم عن هذه العين إذا زالت العلة إن لم يكن لتحريمها علة أخرى تقوم مقامها أو بدليل أوجب ذلك من حكم العلة، وليس مثل هذا التوقيف والدليل في إيجاب دلالة تعليق الحكم بالوصف الخاص على المخالفة، فبطل ما قالوه من كل وجه.

واستدلوا على ذلك بذكر آيات وسنن من الكتاب علقت الأحكام فيها بصفة خاصة وسقطت عند انتقائها وتتبعها يطول، ولا تعلق لهم في ذلك، لأن المخالفة في تلك الأحكام لم تجب بدليل الخطاب، وإنما وجب ذلك بأدلة قد نبهنا على كثير منها. فبطل ما قالوه. ولو كان ما قالوه دليلاً لكان وجودنا لأحكام كثيرة في الكتاب والسنة معلقة بصفات خاصة ومتناولة ما خالفها في الحكم دليل على ما قلناه.

فصل: القول في تعليق الحكم بالغاية هل يدل على المخالفة أم لا؟.

اختلف الناس في ذلك.

فقال بعض منكري دليل الخطاب: إنه لا تدل عليه، كما لا يدل تعليقه بالصفة.

وقال بعضهم: بل هو دال على ذلك، وهو الأولى وبه نقول(٨٢).

واحتج من قال بأنه لا يدل بأن ذلك غير مروي عن أهل اللغة، ولا ثابت بطريق نقطع به عنهم، فلا يجب القول به. وهذا لا تعلق فيه لما نذكره. وهو الدليل على ما أخبرنا. وهو أن أهل اللغة قد وقفونا على ما يقوم مقام نصهم

---

(٨٢) قال بمفهوم الغاية طائفة ممن أنكر مفهوم الصفة منهم الباقلاني. ونسب الآمدي في الإحكام (٩٢/٣) القول بحجيته إلى عبد الجبار وأبي الحسين البصري أيضاً ـ ونسب القول به ابن النجار في شرح الكوكب (٥٠٧/٣) إلى الجمهور ومعظم نفاة المفهوم. وينظر ما يتعلق بمفهوم الغاية: روضة الناظر (٢٧٣) والمستصفى (٢٠٨/٢) وفواتح الرحموت (٤٣٢/١) والمعتمد (١٥٦/١) واللمع (٢٦) والمسودة (٣٥٨) وإرشاد الفحول (١٨٢) وجمع الجوامع مع البناني (٢٥١/١) وإحكام الفصول (٥٢٣) واختار الباجي عدم الحجية. وبذل النظر (١٢٥) والميزان (٤٠٥) والبحر المحيط (٤٦/٤) وشرح اللمع (٤٢٨/١).

على أن ذكر الغاية بحتى وإلى وما يجري مجراهما يدل على أن ما بعدها بخلاف ما قبلها.

وذلك أنهم متفقون على أن القول حتى يعطوا الجزية/، وحتى تنكح زوجاً ٤٩٩
غيره، وحتى يطهرن كلام غير تام ولا مستقل بنفسه.

وأنه لا بدَّ فيه من إضمار، وأن المضمر في الكلام الثاني هو المظهر في الأول المتقدم، وهو قوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن﴾[٨٣] وقوله ﴿فلا تحل له﴾[٨٤] فتقديره والمتضمن فيه حتى تنكح زوجاً غيره فتحل له وحتى يطهرن فاقربوهن. ولو لم يقدر هذا الكلام الإضمار في الكلام لصار قوله فلا تقربوهن لغواً، لا فائدة فيه اللهم إلا أن يقول: فلا تقربوهن حتى يطهرن، وحتى يتطهرن أو يقمن أو يصلين، ونحو ذلك، فيجعل حتى الأول إحدى الغايتين، والثاني غاية أخرى. ومتى لم يأت بغاية أخرى، ولم يضمر فتحل له. وحتى يطهرن فاقربوهن بطلت فائدة الكلام وخرج عن حد الاستعمال.

ولأجل هذا قبح استفهام قول من قال لا تعط زيداً شيئاً حتى يقوم وإلى أن يقوم. وأن يقال له فأعطه إذا قام، لأن هذا مفهوم في الإضمار وتقدير الكلام، وبمنزلة قوله فإذا قام فاعطه، وإنما يضمر ويقدر ويحذف النطق لسبقه إلى فهم كل متكلم باللسان.

ويدل على ذلك ـ أيضاً ـ أن الغاية نهاية الحكم، وكذلك غاية كل شيء نهايته والسبب الذي ينتهي إليه وينقطع عنده. فلو كان ما بعد الغاية مثل ما قبلها لخرجت بذلك عن أن تكون غاية لتساوي الحال قبلها وبعدها. فلهذا لم يحسن أن يقول القائل: اضرب المذنب حتى يتوب وهو يريد اضربه وإن تاب، لأنه إذا أراد ذلك ـ أيضاً ـ مع توبته لغا في كلامه وضربه لأنه لا فائدة لها، فثبت ما قلناه.

---

(٨٣) البقرة: (٢٢٢).

(٨٤) البقرة: (٢٣٠).

ولأجل هذا بعينه قبح أن يقول القائل: لا أعطينك شيئاً حتى تقوم. فإذا قمت لم أعطك، لأنه يصير قوله لا أعطيك حتى تقوم كلاماً لغواً لا معنى له، إذا كان لا يُعطه إذا لم يقم وإذا قام، وهذا من توقيفهم معلوم، فوجب أن يكون ذلك بمنزلة قولهم أن تعليق الحكم بالغاية موضوع للدلالة على أن ما بعدها بخلاف ما قبلها. وقد كنا ربما نصرنا أنه لا يدل، وإن كان هذا هو الأولى الأصح عندنا[٨٥] .

فصل : فإن قال قائل : قد قلتم في غير موضع أن قوماً قالوا : إن تعليق
الحكم بأنما يدل على نفي الحكم/ عن غير المذكور. ٥٠٠

وإنما تدخل في الكلام محققة. فما الذي عندكم في ذلك؟.

قيل : هي عندنا محتملة لأن يقصد تحقيق تعلق الحكم بالمذكور وتأكيده فيه ويحتمل أن ترد لنفي الحكم عما عدا المذكور، لأنها قد تستعمل في الأمرين، وإن كان لا يبعد أن يقال ذلك، وإن جاز فإن ظاهر الكلام يقتضي تعلق الحكم بالمذكور ونفيه عما عداه. ومنه قوله عليه السلام: «إنما الأعمال بالنيات[٨٦]، «وإنما الولاء لمن أعتق»[٨٧] ويمكن أن يكون إنما دخلت لتأكيد

---

(٨٥) هذه العبارة نقلها عنه الزركشي بمعناها ونسبها له في التقريب.

(٨٦) تقدم تخريجه في ص٨٩ من هذا المجلد.

(٨٧) متفق عليه عن عائشة .

أخرجه البخاري في كتاب الطلاق رقم (٥٢٧٩، ٥٣٨٤) وكتاب الأطعمة رقم (٥٤٣٠) وكتاب النكاح رقم (٥٠٩٧) بعضها بلفظ الولاء لمن اعتق وبعضها بلفظ المصنف. وأخرجه البخاري عن ابن عمر في عشرة مواضع ومسلم في العتق (١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤-١٥٠٤) مسلم مع النووي (١٠/١٤٦) والترمذي في الولاء والهبة (٤/٤٣٧).

وابن ماجه في الطلاق (١/٦٧١).

وأبو داود في العتق (٢/٣٤٦).

والنسائي في البيع (٧/٢٦٩).

والدارمي في الطلاق (٢/٩٠)

والدارقطني في النكاح (٣/٢٩٤).

والطيالسي في العتق (١/٢٤٤). والشافعي في العتق (١/١٤٠).

وفي لفظ لمسلم (٢/١١٤٣) وأبو داود (٢/٢٧٠) والنسائي (٦/١٦٥) «الولاء لمن ولي النعمة».

وينظر تخريجه نصب الراية (٤/١٤٩) والتلخيص الحبير (٤/٢١٣).

والمعتبر (٢٠٠) وتحفة المحتاج (٢/٣٧٦).

إثبات الحكم لمن علق عليه فقط دون نفيه عن غيره، ولذلك يحسن أن يقال : إنما الأعمال بالنيات، وبالألم وبالمشقة، وأن يقول: إنما الولاء لمن أعتق ولمن وهب ومن صام وتصدق، ونحو ذلك، ولا يبعد أن يقال إن ظاهر تعليقه بإنما يدل على أن ما عدا المذكور بخلافه، وأنه قد عقل من قوله إنما الولاء لمن أعتق نفيه عمن لم يعتق، ومن قوله : إنما الأعمال بالنيات إن لم ينو فليس بعمل نافع، وعلى هذا ورد قوله تعالى: ﴿إنما الله إله واحد﴾(٨٨) يعني أنه وحده يستحق العبادة والوصف بالإلهية دون كل شيء سواه. ومنه قوله تعالى :﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾(٨٩) وظاهره أن غير العلماء لا يخشونه. وهذا ظاهر الإطلاق.

وقولهم ليس هذا ظاهره، لأنه يجوز أن يقوله ومن وهب وتصدق، فلو كان ظاهره نفي الحكم عمن عدا المذكور لم يجز إثباته لغيره ومساواته له فيه، فإنه غير قادح فيما قالوه، لأنه إنما يدل على نفي الحكم عن غيره إذا لم ينص على دخول بعض أغيارها وكلهم معه في الحكم المعلق عليه بإنما ـ فإذا جعل غيره كهو بطلت دلالة الكلام بما ضم إليه، ولو كان ما قالوه واجباً لبطل أن يكون قوله اقتلوا المشركين عاماً مستغرقاً لأنه يحسن أن يقول إلا زيد وفلان. فلو كان اللفظ موضوعاً للعموم لكان الاستثناء نقضاً له. فإذا لم يجب هذا لم يجب ما قالوه، لأنه إنما يدل بالتجريد له بالحكم من غير نص على مساواة العين له، فزال القدح بهذا وثبت ما قلناه.

٥٠١ وقد يقول القائل/ لغيره إنما النبي محمد ﷺ تأكيداً لثبوت نبوته لا يقصد نفي كون ما عداه في سائر الناس نبياً. وإنما زيد عالم ولا نفي كون كل غير له عالماً فزال ما قالوه.

---

(٨٨) النساء : (١٧١).

(٨٩) فاطر : (٢٨).

فإن قال قائل: فألا أجريتم لام التوكيد مجرى إنما حتى يدل قول القائل: إن العرب لتقري الضيف، وتحافظ على الجار، وتحمي الذمار، على أن ما عداهم لا يفعل ذلك.

قيل : لا يجب هذا باتفاق، لأنه إنما يُفيد هذا القول إضافة هذه الأفعال إلى العرب، وليس في إضافة الفعل إلى فاعله وجوب نفي مثله عن غيره. ولذلك لم يعقل من قولهم إن زيداً لقائم، أن غيره ليس بقائم. وإنما معناه في ظاهر الاستعمال إثبات الفعل والصفة والحكم المذكور ونفيه(٩٠) عمن عداه. ولو قصد بقوله تعالى : ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾ إلى أن الجهال ـ أيضاً ـ يخشونه لأحال معنى الكلام، ولم يفد بذكر العلماء شيئاً، والله أعلم.

---

(٩٠) سياق الكلام يقتضي أن تكون العبارة (وليس نفيه) بدل (ونفيه) والله أعلم.

باب
القول في أن تعليق الحكم بالشرط يدل على نفيه عمن ليس له أم لا؟

فقد اختلف ـ أيضاً ـ في ذلك.

فقال جمهور المنكرين لدليل الخطاب: إنه لا يدل على نفي الحكم عمن ليس فيه الشرط.

وقال بعض أهل العراق وابن سريج من أصحاب الشافعي إنه يدل انتفاء الحكم عمن انتفى عنه الشرط.

والذي نختار في ذلك إنه ليس بدليل على ذلك(١).

والذي يدل على هذا علمنا بأنه لا يمتنع ثبوت الحكم بشرطين مختلفين. ولذلك ما جاز أن يقول القائل إذا قام زيد فأكرمه وإذا تكلم، وإذا أكرمك. فإنما ساغ ذلك لأن نهاية ما في تعليق الحكم بالشرط جعله علامة على وجوب الحكم، وكونه علامة عليه لا يمنع من كون غيره علامة عليه، وأقصى

---

(١) نسب الآمدي في الإحكام(٨٨/٣) القول بحجية مفهوم الشرط لابن سريج والكياالهراسي والكرخي وأبي الحسين البصري. ونسب عوم الحجية إلى أبي عبدالله البصري وتلميذه عبد الجبار بن أحمد واختاره. ونسب الزركشي في البحر المحيط (٣٧/٤) عدم حجيته ـ أيضاً ـ لأكثر المعتزلة والمحققين من الحنفية والامام مالك وأبي حنيفة. وقد دافع إمام الحرمين في البرهان (٤٥٢/١) عن القول بحجيته والرد على المنكرين حتى قال: «وغلا غالون بطرد مذهبهم في رد اقتضاء الشرط تخصيص الجزاء به. وهذا سرف عظيم» وقال في (٤٦٥/١) من البرهان: «وإن استقر على النزاع اكتفينا معه بنسبته إلى الجهل باللسان أو إلى المراغمة والعناد».
وينظر ما يتعلق بمفهوم الشرط: المستصفى(٢٠٥/٢) وقال فيه بعدم الحجية، وروضة الناظر (٢٧٣) والمسودة (٣٥٧) والمعتمد (١٥٢/١) وجمع الجوامع مع البناني (٢٥١/١) ونهاية السول مع مناهج العقول (٣٢١/١) وفواتح الرحموت (٤٢١/١) وإرشاد الفحول (١٨١) وشرح تنقيح الفصول (٢٧٠) وبذل النظر (١٢٠) وإحكام الفصول (٥٢٢).

حالاته ـ أيضاً ـ أن يكون بمثابة العلة الشرعية، وكون الشيء علة لا يمنع من كون غيره أيضاً علة، ولذلك جاز إثبات الحكم الواحد بعلتين مختلفتين. وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قالوه.

وقد زعم بعض من قال بذلك أن من حق الحكم المعلق بالشرط إذا ورد على وجه البيان أن يدل على نفي الحكم عما ليس هو فيه. وذلك نحو أن يقول: اقتلوا المشركين الحربيين والقتلة المغتالين، وفي خمس من الإبل السائمة زكاة، وأمثال هذا[٢]، ولا يدل إذا لم يرد كذلك وكان خطاباً مفيداً.

وهذا ـ أيضاً ـ باطل لأنه لا فصل بين الأمرين، ولو ساغت هذه الدعوى لساغ قلبها وأن يقال : إذا ورد الحكم مبتدئاً ومعلقاً بالشرط دل على المخالفة، وإن كان بياناً لمجمل لم يجب ذلك فيه وإلا فما الفرق بين أن يبتدئ فيقول في سائمة الغنم زكاة غير مبين به مجملاً تقدم، وبين أن يقول في
الإبل إذا كانت سائمة زكاة/. وذلك مالا يمكن الفصل فيه. ٥٠٢

فإن قيل: فإذا جعلتم قوله في الغنم إذا كانت سائمة قدرها كذا زكاة هل تجعلون ذكر السوم بياناً؟.

قيل: أجل، هو بيان لما تعبدنا به، وذلك لا يوجب نفي الحكم عما ليس سائمة، ولا يمنع أن يكون قوله السائمة بيان لما يجب الحكم فيه، وهو ما فيه السوم، وليس هو بيان لما لا يجب الحكم فيه. وقد يكون الشيء بياناً لشيء وحكماً في شيء وإن لم يجب أن يكون بياناً لغيره، فيكون بياناً لحكم بعض ما اشتمل عليه الاسم.

فلا نجيز إذا كان ذلك كذلك أن يكون بيان ما فيه الحكم بياناً لغيره وهذا واضح في إبطال هذا القول.

وليس الشرط كالغاية في هذا الباب لما بيناه من قبل، فلا يجب إذا كان

---

(٢) ما ذكره المصنف من أمثلة لا يوجد فيها لفظ الشرط، وإن كان يمكن تقديره فنقول : اقتلوا المشركين إن كانوا حربيين.

ذلك كـذلك أن يكون قـوله احكم بالمال للمـدعي إذا كـانت له بينة. واحكم بالشـهادة إذا كانت عادلة. واحكم بالمال إذا شـهد به شـاهدان، فإن شـهد به شاهدان دالاً على أنه لا يجوز الحكم بالشـاهد واليمين والإقرار، ولا أن يقال إن ذلك زيادة على حكم النص موجبة لنسـخه، لأن الحكم بالشـاهد واليمين والإقـرار ليس بمزيل لوجـوب الحكم بالشـاهدين، والرجل والمرأتين. وسنقـول في تقصي ذلك فـي فصـول القول في النسـخ قولاً بيناً إن شـاء الله[٣]، وبالله التوفيق، وبه نستعين.

(٣) كتـاب النسخ هو من الجزء المفقود من الكتاب. والذي سيـبينه في كـتاب النسخ هو الكلام على الزيادة على النص هل هي نسخ أو لا؟ وإذا كانت نسخاً متى يحتج بها ومتى لا يحتج بها؟.

باب
الكلام فيما ثبت وجوبه في الشريعة من أحكام، وهناك لفظ يقتضي وجوبه، هل يجب القضاء بثبوته بذلك اللفظ وكونه مراداً به أم لا؟

اعلموا ـ وفقكم الله ـ أن الآي والسنن التي قصد بها بيان إثبات الأحكام الشرعية على ثلاثة أضرب:[1].

إما أن تكون مجملة محتملة، أو جارية على ما أريد بها على جهة المجاز. أو نصوص ظاهرة وما يجري مجراها من العموم عند مثبتيه، ومن لحن القول ومفهومه وفحواه. وقد بينا شرح هذه الجملة فيما سلف.

فإن كانت محتملة مجملة يجوز أن يراد بها إثبات ذلك الحكم، وأن لا يراد، لم يجب القضاء على أنه بها ثبت ذلك الحكم وأريد، لجواز أن يكون غير مراد به وثابتاً بغيره. وذلك نحو قوله : ﴿حتى يعطوا الجزية﴾[2] وقوله : ﴿إلا بحقها﴾[3] ونحوه، لأنه يجوز أن لا يكون ما ثبت من الجزية بإثباتها، بل

---

(١) هذا البحث لم أعثر عليه في كتب أصول الفقه التي اطلعت عليها. حتى إمام الحرمين في تلخيص التقريب لم يذكره. والذي تضافرت كتب الأصول على بحثه في باب الأخبار وباب الاجماع هو أنه إذا وقع الاجماع على وفق خبر فهل يدل على صحة ذلك الخبر، وهل إذا أجمعوا على وفقه يكونوا قد أجمعوا لأجله. والمسألة الثانية أقرب لمسألة المصنف، ونقل الأسنوي في نهاية السول (٣١٤/٢) والزركشي في البحر المحيط (٤٥٦/٤) تفريقاً بين كون الخبر متواتراً فقطع على أن الاجماع لأجله. وذكر في خبر الآحاد اختلافاً ونسبه للقاضي عبد الوهاب وينظر ما يتعلق بالمسألة المناظرة لمسألتنا شرح العمد (٢٧٧/١). والمحصول (٢٧٤/١/٢) والوصول إلى الأصول (١٢٨/٢).

(٢) التوبة : (٢٩).

(٣) تقدم تخريجه ضمن حديث في ص٣٩ من هذا المجلد.

يكون واجباً بغيرها ويجوز ثبوته بها، فالقطع على أنه مراد بها متعذر ، وكذلك قوله : إلا بحقها/. ٥٠٣

فإذا قيل في شيء معين إنه من حقها لم يجب القطع على ثبوته بتلك السنة لجواز أن يكون ثابتاً بغيرها.

فإن قيل : إذا لم يكن في الشرع جزية سوى الثابت عليهم عُلم بالإجماع إنه هو المراد بتلك الجزية.

يقال : فإنما علم أنه مراد بها بدلالة الاجماع، ونحن لا نمنع ذلك، وإنما منعنا أن يعلم أنه مراد بها بنفسها مع كونها[٤] محتملة، فثبت ما قلناه. وكذلك القول في كل حكم يصح أن يراد بمجمل من القول، ويصح أن لا يراد به في إنه لا يجب القطع على أنه مراد به بنفس المجمل، من نحو قوله تعالى: ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾[٥] وقوله تعالى : ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم﴾[٦] وقوله تعالى:﴿أحل لكم صيد البحر﴾[٧] و﴿أحلت لكم بهيمة الأنعام﴾[٨] عند من رأى ذلك مجملاً، وإن كنا لا نقول به.

وكذلك ما ثبت من الأحكام في تحليل أو تحريم، وهناك لفظ يجري عليه مجازاً واتساعاً، فإنه أبعد عن وجوب القطع بثبوته باللفظ الجاري عليه على طريق المجاز، لأنه إنما يعلم بدليل أنه مراد به وإلا بإطلاق اللفظ، فوجب حمله على ما وضع له حقيقة. وذلك نحو قوله تعالى:﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم﴾[٩] لأنه قد زعم قوم أن اسم النكاح حقيقة للعقد دون الوطء.

---

(٤) في المخطوط (كونه).
(٥) الأنعام : (١٤١).
(٦) النساء : (٢٣).
(٧) المائدة : (٩٦).
(٨) المائدة : (١).
(٩) النساء : (٢٢).

وقال آخرون : بل هو للوطء دون العقد، وإنما سمي العقد نكاحاً، لأنه وصلة وذريعة إليه. وأي الأمرين ثبت وجب أن لا يثبت الحكم من تحريم وطء من وطأه الأب، أو عقد من عقد عليه باللفظ الجاري على أحدهما مجازاً، لأنه إنما يستعمل فيه بدليل غير مطلقه، فإن أجمع على أنه مقصود مراد باللفظ الجاري عليه مجازاً أصير إلى ذلك بدليل الإجماع وما يقوم مقامه لا بنفس اللفظ الجاري على الفعل مجازاً، لأنه يجوز أن يكون إنما اريد بلفظ غيره، وبما هو حقيقة له. وإن كان هذا اللفظ يجري عليه مجازاً واتساعاً.

وإن كان اللفظ يجري على شيئين أحدهما حقيقة، والآخر مجازاً وجب أن يقال إن الحكم الذي يتناوله اللفظ حقيقة ثابت بنفس اللفظ إلا أن يمنع من ذلك دليل ويتفق على أنه ثبت في الأصل بلفظ آخر وورود هذا مؤكداً له.

فأما إذا لم يمنع منه دليل قضى على أنه ثابت به، لأجل ظاهر الحال،
وما يجري عليه مجازاً لا يجب القضاء على أنه ثابت باللفظ منه/ لجواز أن ٥٠٤
لا يكون ثبت به. فإن قام دليل من غير اللفظ على أنه ثابت به قضى به، لأجل ذلك الدليل لا بنفس اللفظ.

فأما الحكم الثابت وهناك نص وعموم ولحن بقول يقتضيه فواجب القضاء على ما ثبت به إلا أن يمنع من ذلك دليل. وذلك نحو قوله تعالى: ﴿ولا تقربوا الزنا﴾[10] ﴿ولا تقتلوا أنفسكم﴾[11] ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق﴾[12] ﴿فاقتلوا المشركين﴾[13] ﴿والسارق والسارقة﴾[14] و﴿الزانية والزاني﴾[15] وأمثال ذلك من النصوصات والعمومات، ونحو

---

(١٠) الاسراء : (٣٢).
(١١) النساء : (٢٩).
(١٢) الاسراء : (٣١).
(١٣) التوبة : (٥).
(١٤) المائدة : (٣٨).
(١٥) النور : (٢).

قولـه تعالى :﴿فلا تقل لهمـا أف﴾[16] ﴿ولا تظـلمـون فتيـلاً﴾[17] و«أدوا الخيط والمخيط»[18] وأمثال هذا مما يجب إثباته بلحن القول وفحواه. فيجب تنزيل ذلك على ما رتبناه.

---

(١٦) الاسراء: (٢٣).

(١٧) النساء: (٧٧).

(١٨) أخرجه مالك في الموطأ في كتاب الجهاد (١٤/٢) رقم (٢٢) في حديث طويل يتعلق بغزوة حنين، وفيه : «أدوا الخياط والمخيط، فإن الغلول عار ونار وشنار على أهله يوم القيامة».

وأخرجه النسائي في المجتبى (٢٢٢/٦) عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده في كتاب الهبة.

وأخرجه ابن ماجة في كتاب الجهاد ـ باب الغلول (٩٥٠/٢) رقم (٢٨٥٠) والدارمي في كتاب السير (٢٣٠/٢) عن عبادة بن الصامت.

وأحمد (١٢٨/٤) في مسند العرباض وفي (٣١٦/٥، ٣١٨، ٣٢٦، ٣٣٠). في مسند عبادة ابن الصامت.

باب
القول في ماهية البيان، ووجوهه، وتفصيل ما يحتاج إلى بيان من قول وغيره، وما به يقع البيان، وجواز تأخيره إلى وقت الحاجة إليه، وغير ذلك من فصول القول فيه

أما البيان فحقيقته أنه الدليل المتوصل بصحيح النظر فيه إلى فعل العلم بما هو دليل عليه.

والدليل على ذلك أن البيان عند أهل اللغة هو ظهور الأمر وكشفه على وجه ينفصل عما[1] ليس منه، ولذلك يقال: بان لي الأمر إذا انكشف، وأبان الرجل عن ضميره وما في نفسه إذا أظهره، وبان الهلال والفجر وإذا ظهرا واتضحا. وقال ﷺ: «ما بان من حي فهو ميت»[2] يراد ما انفصل. ومنه قوله تعالى: ﴿هذا بيان للناس﴾[3] أي اظهار لما كلفوه. وقوله

(١) في المخطوط (بما) بدل (عما).

(٢) الحديث بهذا اللفظ لم أجده. وأقرب ما يتناسب مع موضع الاستشهاد لفظ صحيح البخاري في الذبائح معلقاً عن الحسن وإبراهيم بلفظ: «إذا ضرب صيداً فبان منه يد أو رجل لا تأكل الذي بان» وأخرجه بلفظ «ما قطع» من حديث ابن عمر ابن ماجة (١٠٧٢/٢) رقم (٣٢١٦) في كتاب الصيد، والحاكم في المستدرك(١٢٤/٤) ورواه من حديث أبي سعيد الحاكم (١٣٩/٤). وأخرجه من حديث أبي واقد الليثي. أبو داود في الصيد (١٠٠/٢) والترمذي في الأطعمة (٧٤/٤) وقال حديث حسن غريب والحاكم في الذبائح (٢٣٩/٤) والدارقطني (٢٩٢/٤) والدارمي في الصيد (٢٠/٢) وأحمد (٢١٨/٥). وقال الزبيدي في إتحاف السادة (٢١٦/٢): أخرجه من حديث تميم الداري بلفظ (ما أخذ) ابن ماجة والطبراني وابن عدي. وينظر تخريجه نصب الراية للزيلعي (٣١٨/٤) وغاية المرام للألباني رقم (٤١) والمعتبر للزركشي (١٦٧) والجامع الصغير للسيوطي (٤٦١/٥).

(٣) آل عمران: (١٣٨).

تعالى : ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾[٤] أي ليصدع به ويظهر. وقوله تعالى: ﴿وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه﴾[٥] أي ليظهرونه للناس.

ومنه قولهم أبِنْ وبيِّن مرادك أي أظهره على وجه ينفصل به عما عداه. وإذا كان ذلك كذلك وجب أن نقول هذا معناه. وأن نحده بأنه «الدليل الذي يتوصل بالنظر فيه إلى فعل العلم الذي هو دليل عليه»، وإن كان البيان قولاً مظهراً لمعناه. فالنظر فيه إنما هو للعلم بالمواضعة على معناه، وأن كل ما سمعه من لا يعلم ما وضع لإفادته إذا لم يعرف المواضعة.

وقد بينا فيما سلف أن ما يعلم ضرورة لا يحتاج إلى بيان ودليل يتوصل به إلى معرفته/ وكل دليل على أمر من الأمور مظهر ومبين له من غيره من ٥٠٥
حيث كان النظر فيه طريق إلى العلم بما هو دليل عليه. وسواء[٦] كان الدليل المظهر المبين للمراد فعلاً أو قولاً أو إشارة وعقداً أو أي شيء كان.

وقد صار المعقول من دليل البيان في عرف الفقهاء والمتكلمين بيان معنى الكلام دون ما سواه من سائر ما يعلم بدليل.

فيجب على هذا الاصل أن يكون المبيِّن هو الدال بما ينصبه من الأدلة على الأمر الذي يظهره الدليل.

وأن يكون البيان قوله وما يقوم مقامه من الأدلة.

وأن يكون المبيَّن له الحكم هو المدلول عليه بالقول وغيره.

وأن يكون المبيَّن هو المدلول عليه من الأحكام العقلية والشرعية.

وأن يكون التبين هو العلم الواقع للمكلف بمدلول الدليل عند متأمله والعلم به[٧].

---

(٤) النحل : (٤٤).

(٥) آل عمران : (١٨٧).

(٦) في المخطوط (هبوا).

(٧) ذكر الباقلاني حدوداً للبيان والمبيَّن له والمبيَّن والتبيين والمبين. =

فصل : وليس من حق البيـان أن لا يكون بيـاناً حـتى يتـبين بـه، أو حـتى يتبين به كل من يصح أن ينظر فيه أو يسمعه إن كان قولاً، وإنما من حقه أن يكون في نفسه على صفة ما إذا سمع وتأمل وعرفت المواضعة على معناه صح أن يعلم به ما هو بيان له. وقد تختلف أحوال الناس في سماعه وتأمله والنظر فيه(٨).

فصل: وليس من حقه ـ أيضـاً ـ أن يكون بيـاناً لمجمل ومشكل من القول ومالا يستقل بنفسه، لأن العمومات والنصوص بيان لما وضعت له وكشف لمعناه. وإن لم تكن محتملة لبيان المراد بالمجمل المحتمل ضرب من البيان، وإن كان منه ما ليس كذلك.

ولأجل هذا لم يصح قول من قال إن حد البيان «إنه إخراج الشيء من حيِّز الاشكال إلى التجلي بأي وجه كان»(٩)، لأنه حد يخرج من البيان أكثره،

=

والبيان لغة على ما في القاموس المحيط (١٥٢٦) الإفصاح مع ذكاء.

وأما في الاصطلاح فأطلق وأريد به الدال على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد. ويطلق ويراد به الدليل على المراد ويطلق ويراد به فعل المبيِّن. وقد عرفه الباقلاني على أنه الدليل وتابعه على ذلك إمام الحرمين والغزالي والآمدي وفخر الدين الرازي وأكثر المعتزلة. وذهب معظم الحنفية وفي مقدمتهم الجصاص في الفصول (٦/٢) بأنه «إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب منفصلاً مما يلتبس به». واختاره السرخسي في أصوله (٢٦/٢).

وينظر ما يتعلق بتعريف البيان العدة (١٠١/١) والمستصفى (٣٦٤/١) وإرشاد الفحول (١٦٨) وجمع الجوامع مع البناني (٦٧/٢) والبحر المحيط (٤٧٧/٣) والمسودة (٥٧٢) والبرهان (١٥٩/١) والاحكام للآمدي(٢٥/٣) وفواتح الرحموت (٤٢/٢) وروضة الناظر (١٨٤).

والمحصول (٢٢٦/٣/١) وشرح تنقيح الفصول (٢٧٤) ونهاية السول مع مناهج العقول(١٤٨/٢) واللمع(٢٩) والمعتمد (٣١٧/١) والاحكام لابن حزم(٣٨/١) والرسالة(٢١) وما بعدها.

(٨) نظراً لأن الناس تتفاوت عقولهم فقد يُبيَّن لأحدهم الأمر فلا يفهمه لقصور في ذهنه ومع هذا يسمى بياناً.

(٩) هذا الحد نسبه للصيرفي إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٩٥) وقال : هذا ما ارتضاه من خاض في الأصول من أصحاب الشافعي رحمه الله. ونقده بعدم الجمع. ونسب هذا الحد للصيرفي ـ أيضاً ـ أبو يعلى في العدة (١٠٥/١) والزركشي في البحر المحيط(٤٧٧/٣) وابن النجار في شرح الكوكب المنير(٤٣٨/٣) وقد أخطأ في نسبة هذا الحد لإمام الحرمين والآمدي. فقد اختار الآمدي في الإحكام(٢٥/٣) أنه الدليل، وهو حد الباقلاني. وكذلك اختار إمام الحرمين في البرهان(١٦٠/١) فقال : «والقول المرضي في البيان ما ذكره القاضي أبو بكر حيث قال البيان هو الدليل».

ويوجب أن لا يكـون البيان إلا بيـان مجمـل محتمـل، وأن لا يكـون العموم عند مثبتيه بياناً لما اشتمل عليه. وهذا باطل، لأن كل قول يكشف عن معنى مـا وضع له، فـهـو بيـان له، ولذلك صـارت النصـوص والعـمـومـات ومـفـهـوم الخطاب ودليله عند مثبتيه بياناً، وإن لم يكن بيان المحتمل من الكلام آخر[١٠] هو بيان له.

فصل : فـأمـا قـول من حـد البـيـان بـأنه العلم بالشيء فإنه باطل[١١]، لأن العلم به تبين له. وبيانه مـا يمكن أن يتوصل به إلى مـعرفته، ولو كـان العلم بالشيء بياناً له لكانت سائر العلوم الضرورية الواقعة عن درك الحاسة بياناً للمعلومات، ولكان المعلوم ضرورة يحتاج إلى بيان. وذلك باطل باتفاق.

ويدل على فساد ذلك إطباق الكل على أن الله سبحانه قد بين أحكام أصول دينه وفروعه للكافر والجاحد/ وإن لم يعلم ما بينه تعالى له. فلو كان ٥٠٦
البيان هو العلم بالمبِّين لكان من لم يعقل العلم بما كلف غير مبين له. وهذا خلاف الاجماع.

ويدل على ذلك قولهم : بينت له الشيء فلم يتبين، ودللته عليه فلم يعلم. وذلك دليل على أن البيان غير التبيين.

ويدل عليه ـ أيضاً ـ قولهم : بيان أبين من بيان، وأن مراتب البيان مختلفة في هذا الباب. وقد علم أن تعلق سائر العلوم للمعلومات تعلق متساوي غير مختلف، فوجب أن يكون البيان غير التبيين.

---

(١٠) هكذا في المخطوط والعبارة ركيكة. ويبدو أن كلمة (آخر) زائدة.

(١١) ونسبه الزركشي في البحر المحيط (٤٧٨/٣) إلى أبي عبدالله البصري وإلى أبي بكر الدقاق الشافعي. ونسبه أبو يعلى في العدة (١٠٧/١) للدقاق. ونسبه في المعتمد (٢١٨/١) لأبي عبدالله البصري. وكذلك فعل ابن النجار في شرح الكوكب (٤٤٠/٣).
ونسبه الآمدي في الإحكام (٢٥/٣) إلى أبي عبدالله البصري وأبطله الآمدي من وجهين :
والأول : إن حصول العلم عن الدليل يسمى حقيقة (تبييناً) والأصل في الاطلاق الحقيقة.
الثاني : الحاصل عن الدليل قد يكون علماً وقد يكون ظناً فتخصيصه بالعلم دون الظن مخالف للواقع.

فإن قالوا: فيجب على ما أصلتم أن تكون الإدراكات المتوصل بها إلى علم حقائق المدركات والفصل بين صفاتها دليلاً للمدركات على العلم بها.

قيل له: لا يجب ما قلته من وجهين:

أحدهما: أبداً قد شرطنا في الحد أنه الدليل الذي يتوصل بمعرفته وصحيح النظر فيه إلى فعل العلم بما هو دليل عليه، والإدراكات لا نظر للمدرك فيها، ولا هي - أيضاً - مما يتوصل بها إلى فعل العلم بالمدرك، لأن العلم به ضرورة مبتدأ من فعل الله عزَّ وجل دون المدرك فزال الاعتراض.

والوجه الآخر: إن الإدراكات عندنا علم ضروري بالمدرك، وليست بطرق للعلوم، فسقط ما قاله المعترض.

ومما يدل على أن البيان معنى غير التبيين الذي هو العلم بالشيء قول أهل اللغة فيمن دلَّ غيره على الشيء وبيَّنه له هذا بيان منك لفلان. وعلى هذا قال الله سبحانه ﴿**هذا بيان للناس**﴾(١٢) فقد علم أن القرآن ليس بعلم لأحد، وأن المبيِّن لغيره بالقول وما يقوم مقامه ليس بعلم لمن بين له. فبطل ما قالوه.

وقد تكلمنا على ما قاله الشافعي رحمه الله من أن البيان اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع. وأقل ما فيه أن يكون بياناً لمن يدل بلسانه في الكتاب الكبير بما يغني النظار فيه(١٣).

---

(١٢) آل عمران: (١٣٨).

(١٣) كلام الشافعي هذا موجود في الرسالة (٢١) ثم قسَّم الشافعي رحمه الله البيان لخمسة أنواع:

أولها: ما أبانه لخلقه نصاً.

ثانيها: ما بينه الله بكتابه.

ثالثها: ما أحكم الله فرضه بكتابه وبين كيفيته على لسان نبيه.

رابعها: ما سن رسول الله ﷺ مما ليس لله فيه نص حكم.

وخامسها: ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه.

وذكر إمام الحرمين في البرهان تقسيمات أخرى واختار تقسيم البيان إلى سمعي وعقلي.

وقد أورد الجصاص في الفصول (١٠/٢) تعريف الشافعي للبيان ونقده بأنه لم يبين في تعريفه =

= ماهية البيان ولا صفته.
وأنه لم يذكر الاجماع في أقسام البيان. وذكر إمام الحرمين في البرهان(١/١٦٢) أن أبا بكر ابن داود الأصفهاني قال : أغفل الشافعي رحمه الله في المراتب الاجماع.
وينظر رد القاضي أبي الطيب على ابن داود في البحر المحيط(٣/٤٧٩).

باب
الكلام في تفصيل ما به يقع البيان

أما بيان العقليات المستنبطات فهو الدليل على كل شيء منها.

وأما بيان الشرعيات فإنه يحصل بالقول وما يقوم مقامه من الواسطة بين المتعبِّد جلَّ ذكره، وبين المكلفين من عباده من العقل[١] والكتابة والإشارة والإيماء والرمز وإقرار صاحب الشرع[٢] على الفعل على وجه يعمل به رضاه به وعدم إنكاره أو على ما قد بيناه من قبل.

ولا فرق بين أن يكون البيان مبتدءاً به، وبين أن يكون بياناً/ بالمجمل
ومحتمل متقدم لأنهما بيانان. ٥٠٧

ومنه ـ أيضاً ـ البيان للأحكام بعللها المنصوص عليها والمستثارة بالنظر مع تعبده لنا بالقياس عليها والرد إليها، لأننا نعلم بالنص عليها والاستخراج لها وجوب ثبوت حكمها متى وجدت وأين وجدت كما يعلم ثبوت الحكم بالقول والفعل القائم مقامه.

ولا وجه لقول من قال: إن الصفات التي جعلت عللاً وعلامات على ثبوت أحكامها ليست ببيان، لأجل أن البيان ما أوصل إلى العلم والقطع على حكم ماهو بيان له. وليس هذه حال علل الأحكام، لأنها أمارات توصل إلى غلبة الظن دون العلم، لأننا وإن سلمنا أن البيان ما يوصل إلى العلم، ويتبيّن الشيء على ماهو به، فإننا نقول إن علة كل مجتهد ينصبها ويقيس عليها توصله إلى العلم بالحكم قطعاً، لأن الدليل قد قام بما نذكره في كتاب

(١) في المخطوط (العقل) والذي يبدو لي أن الصواب (الفعل).

(٢) المراد بصاحب الشرع هو الرسول ﷺ لأنه هو الذي يعلم رضاه ويكون إقراره حجة.

الاجتهاد على أن كل مجتهد مصيب، وأن الحق قطعاً في سائر الأقاويل يوجب أن تكون العلل بياناً.

وقد يجوز أن يقال إن العلل والصفات المستثارة ليست ببيان، لأنه إنما يحصل عندها الظن لثبوت الحكم لما هي فيه لا العلم بذلك. ولكن الظن الحاصل عند استثارتها لكون الحكم متعلقاً بها هو البيان لثبوت الحكم، لأن به يعلم المجتهد وجوب الحكم قطعاً بما يغلب على ظنه أنه حكم الله عز وجل.

فأما من قال إن علل الأحكام توجب العلم والقطع على تعلق الحكم بها وأن الحق في واحد وأنه يقطع على خطأ مخالفه ومخطئ علة الحكم[٣] فقد زال عنه هذا الكلام، ووجب عليه جعل العلل بياناً.

فصل: وبيان أحكام الشرع مقصور على السمع دون أدلة العقل، وإن كان العلم بصحة السمع وما يودعه ويستخرج منه حاصل بالاعتبار العقلي غير أن علل الأحكام موضوعة بالسمع، ولولاه لم يعلم كونها عللاً وليست كالعقليات في هذا الباب. ونحن نشرح ذلك عند بلوغنا إلى القول في القياس وأحكام العلل إن شاء الله.

وجميع السمع الذي هو بيان الأحكام الكتاب والسنة على مراتبها التي قدمنا ذكرها، وأفعال الرسول ﷺ وإقراره الواقعين موقع أقواله، ثم إجماع الأمة[٤]، ثم ما استخرج من النطق من الكتاب والسنة بطرق الاجتهاد.

---

(٣) الباقلاني ممن يقول بتصويب المجتهدين. وهو ممن يقول بأن العلل الشرعية توصل المجتهد إلى العلم بالحكم في الفرع فهي بيان للحكم. وكذلك على قول من يرى أن المصيب واحد فالعلل بيان للحكم لأنها توجب تعلق الحكم بها.

(٤) عطف المصنف إجماع الأمة على الكتاب والسنة بأنواعها الثلاثة بحرف «ثم» يشعر بتأخر الاجماع علماً بأن المجتهد إذا ما أراد أن يحصل على حكم فعل من أفعال المكلفين يبحث عن الاجماع أولاً لكي لا يجتهد في موضع وقع فيه إجماع.

ومنه قياس علة، ومنه استدلال بشواهد الأصول، وما يجري مجرى ذلك، ويحل محل قياس العلة، ويسوغ الحكم للمجتهد به إذا رأى ذلك.

هذا جملة بيان الأحكام الشرعية(٥).

(٥) ينظر ما يحصل به البيان في نهاية السول مع مناهج العقول(٢/١٥٠) والمعتمد(١/٣٣٧) والمحصول(١/٣/٢٦١) وشرح تنقيح الفصول(٢٧٨) وجمع الجوامع مع البناني (٢/٦٧) والعدة(١/٦١٠) وارشاد الفحول (١٧٣) وأصول السرخسي (٢/٢٧) وفواتح الرحموت (٢/٤٥) واللمع (٢٩) والمستصفى (١/٣٦٧) وروضة الناظر (١٨٤) والتبصرة (٢٤٧) وبذل النظر(٢٨٦) وشرح اللمع (١/٤٦٩) والإحكام للآمدي (٣/٢٧).

باب
ذكر وجه حاجة القول إلى بيان والفرق بينه وبين ما لا يحتاج منه إلى ذلك/. ٥٠٨

وقد بينا فيما سلف أن الكلام على ثلاثة اضرب

فمنه النصوص وفحواها ومفهوماتها المستقلة بأنفسها. وهذا الضرب لا يحتاج باتفاق إلى بيان لكونه مظهراً بنفسه لمعناه وما وضع له لإفادته.

ومنه ضرب يستقل من وجوه ولا يستقل من وجه. وهذا الضرب يستغني عن البيان فيما هو مستقل بنفسه في إفادته.

ومنه ضرب يستقل من وجه ولا يستقل من وجه. وهذا الضرب يستغني عن البيان فيما هو مستقل في إفادته ومحتاج إلى بيان فيما لا يستقل بنفسه في إفادته. وذلك نحو قوله تعالى: ﴿**وآتوا حقه يوم حصاده**﴾(١) و﴿**حتى يعطوا الجزية**﴾(٢) و﴿**يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء**﴾(٣) لأنه لا يحتاج إلى بيان في أن فيه حقاً وأن الجزية ضريبة وأتاوة، وأن القرؤ زمن معتاد بالحيض والطهر، ويحتاج إلى بيان فيما هو الحق وقدر الجزية وجنسها. وأي الزمانين من الأقراء وقع به الاعتداد. وهذا بين.

وكذلك القول في جميع الألفاظ والأسماء المشتركة بين أشياء مختلفة يجري على سائرها حقيقة في أنها غير محتاجة إلى بيان في كونها متناولة لجملة ما يقع عليه ومحتاجة إلى بيان في تفصيل ما أريد بها منه معيَّناً وذلك

---

(١) الأنعام: (١٤١).

(٢) التوبة : (٢٩).

(٣) البقرة: (٢٢٨).

نحو القول بيضة ولون وجارية وعين، وأمثال ذلك مما قدمنا ذكره.

والضرب الثالث: هو الذي لا يستقل بنفسه من وجه ما، وهو المجاز المستعمل في غير ما وضع لإفادته. فإذا أريد به مالم يوضع له احتاج إلى دليل وبيان يكشف عن قصد المتكلم به، اللهم إلا أن يكون مجازاً قد غلب وظهر استعماله في الشيء الذي تجوِّز به فيه، وصار عرفاً معهوداً. وذلك نحو قوله:﴿أو جاء أحد منكم من الغائط﴾(٤) وأمثاله مما غلب مجازه على حقيقته. وقد بينا هذا فيما سلف. وكشف ما ذكرناه الآن الفرق بين ما يحتاج إلى بيان أصلاً وبين مالا يحتاج إليه من وجه، وبين ما يحتاج إليه في كشف المراد به من كل وجه.

فصل: ومن الجمل التي تحتاج إلى بيان قوله تعالى:﴿فقد جعلنا لوليه سلطاناً﴾(٥) والسلطان هو الحجة، وحجة ولي المقتول غير معلومة عقلاً، وإنما هي ما يجعله الشرع حجة له وقد يصح جعل حجته فعل قاتل وليه، ويصح جعلها أخذ ديته، أو غير ذلك مما يجوز العقل ورود السمع به. فإذا وصله بقوله تعالى: ﴿فلا يسرف في القتل﴾(٦) بين بذلك أن السلطان الذي جعله
تعالى للولي قتل قاتل وليه بغير سرف/. ٥٠٩

فصل: فأما قوله ﷺ: «لا يقتلن مؤمن بكافر»(٧) فليس بمجمل ولا

---

(٤) النساء: (٤٣).

(٥) الاسراء: (٣٣).

(٦) الاسراء: (٣٣).

(٧) حديث «لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده» عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده.
أخرجه أبو داود في الديات (٤/٦٧٠) رقم (٤٥٣١).
وأخرجه عن عليّ النسائي بلفظ «ألا لا يقتل» (٨/١٩، -٢٤) في القسامة وأبو داود في الديات (٤/٦٦٦) رقم (٤٥٣٠).
وأحمد في المسند(١/٧٩/١١٩، ١١٢) والدراقطني(٣/٩٨) رقم (٦١)
وأخرجه ابن ماجة من حديث ابن عباس في الديات(٢/٨٨٨) رقم (٢٦٦٠).
وأخرجه أبو داود رقم (٤٥٠٧، ٢٠٣٥) والبيهقي (٨/٢٨)

محتاج إلى بيان على قول أهل العموم، لأنه عام في كل كافر من أهل الحرب والصلح وذي عهد ومن لا عهد له، وليس إثباته له بقوله «ولا ذو عهد في عهده» فوجب تخصيص قوله لا يقتلن مؤمن بكافر، حتى يحمل ذلك على أن لا يقتل بكافر حربي دون معاهد، لأنه لو قطع الكلام على قوله لا يقتلن مؤمن بكافر لتَّم وكان صحيحاً عاماً. وصلته به ولا ذو عهد في عهده استئناف حكم آخر، وهو النهي عن القتل للمعاهد في عهده. فإذا نقض العهد زال النهي ورجع إلى حكم الأصل، فهو بمثابة أن يقول لا يقتل مؤمن بكافر ولا يقتل ذو عهد في عهده[8]. وليس النهي عن ذي العهد من تخصص قوله : لا يقتلن مؤمن بكافر في شيء، ويمكن أن يكون - أيضاً - أراد بقوله ولا ذو عهد في عهده النهي عن قتل المؤمن بالكافر وقتل المعاهد بالكافر الحربي، فكأنه قال لا يقتل مؤمن بكافر ولا معاهد كافر بكافر حربي لا عهد له ، ويصير بمنزلة قوله لو قال: لا يقتلن مؤمن بكافر، ولا الرجل من الكفار بالمرأة.

وقوله : ولا يقتل الرجل من الكفار بالمرأة ليس بتخصص لقوله لا يُقتلن مؤمن بكافر - وقد تقصينا في الكتاب الكبير ذكر الآي التي ألحقت بالمجمل، وليست[9] منه. وما أخرج منه وهو منه بما يغني عن الإطالة هاهنا، وبالله نستعين.

وأخرج البخاري شقه الأول عن علي برقم (٦٩١٥، ٣٠٤٧) والترمذي في الديات (٤/٢٤) رقم (١٤١٢) وقال حسن صحيح والدارمي في الديات (٢/١١٠).

والشافعي في الأم في كتاب القتل والجنايات(٢/٢٥٠).

والطيالسي في كتاب القتل والجنايات (١/٢٩٣).

ينظر تخريجه في إرواء الغليل(٧/٢٦٦) والابتهاج(١١٨) وتحفة الطالب ص٢٨٣ والمعتبر ص١٥٦.

(٨) ينظر ما يتعلق بهذا الحديث وما يدل عليه من أحكام فتح القدير لابن الهمام(١٠/٢١٧) والمهذب للشيرازي(٢/١٧٤) والمغني لابن قدامة(٨/٢٧٣) والمحلى(١٠/٣٤٧) وسبل السلام(٣/٤١٦).

(٩) في المخطوط (ليس).

باب
القول في حاجة الفعل إلى بيان

قد بيَّنا فيما سلف أن القول الذي لا يستقل بنفسه في بيان ما قصد به محتاج إلى بيان، فإذا ثبت ذلك وجب حاجة فعل الرسول الذي به تُبيَّن الأحكام إلى بيان، هو قول يتقدمه أو يتعقبه، وما يقوم مقام القول من الأحوال التي يعلم بها أنه قاصد بالفعل إلى بيان.

وذلك نحو قوله ﷺ : «خذوا عني مناسككم»(١) «وصلوا كما رأيتموني أصلي»(٢) ونحوه، لأنه قد يفعل القُرَب الشرعية لا على وجه البيان لأمته، لكونهم مشاركين له فيه، بل لكونه مخصوصاً بالتعبد به. وكذلك فقد يقع الفعل على وجه القربة وغير القربة لا لبيان مجمل تقدم، بل لتعبده بذلك واختصاصه به. كذلك/ فلا يجوز أن يعلم في ٥١٠
الجملة أن قوله قربة قبل النظر في أنه بيان مبتدأ لأمته أو لجملة تقدمت بنفس الفعل الظاهر منه وحقيقته وحال يرجع اليه الى صورته، لأننا قد بيَّنا فيما سلف إنه لا يكون قربة لنفسه وجنسه وصورته وبعض صفاته الراجعة إليه، وإنما يكون قربة إذا قصد به وجه الله سبحانه ويتقيد موجب الأمر به والطلب لثوابه. وذلك غير معلوم بصورة الفعل وجنسه، وما عليه من الصفات في ذاته، وسنزيده إيضاحاً عند انتهائنا إلى القول في أحكام أفعاله ﷺ، فبان بذلك أن الفعل

---

(١) تقدم تخريجه في (٢٤٢) من هذا المجلد.

(٢) تقدم تخريجه في (٢٤٢) من هذا المجلد.

أحوج إلى البيان من القول الذي لا يستقل بنفسه في بيان ما أريد(٣) به.

وليس لأحد أن يقول لا يجوز البيان للمجمل بالفعل(٤)، لأن من حق البيان أن لا يتأخر، والفعل والعلم بالقصد إليه يقع منفصلاً من الخطاب، لأننا نتبين من بعد جواز تأخير البيان. ولو صح أيضاً ما قاله لم يمتنع أن يكون من الأفعال ما يعقبه بتلاوة الخطاب، ويظهر معه ما يعلم به قصده إلى بيان المراد به، فلا يكون لذلك متأخراً.

---

(٣) فعل الرسول ﷺ في حاجة إلى البيان كالقول لعدة أمور :
منها : إحتمال كونه خاصاً به ﷺ . واحتمال كونه فعله لا على سبيل القربة ثم الفعل ليس له صيغة فلا تعرف دلالته على الأحكام هل هو على سبيل الوجوب أو الندب إلاّ ببيان.

(٤) عقد الآمدي في الإحكام (٢٧/٣) مسألة لهذه الفقرة ونقل الخلاف عن طائفة شاذة وأفسد ما تمسكوا به وأثبت أن البيان بالفعل أقوى من البيان بالقول. وخاصة في الأمور التي تطول بحيث يصعب على المستمع متابعة القول. ثم كذلك يكون الفعل أقوى في البيان لما فيه هيئات وهذا الذي سلكه ﷺ في بيان كيفية الصلاة والحج. كما أن للفعل تأثيراً في النفس ولذا قال ﷺ: «ليس الخبر كالمعاينة».
وينظر البيان بالفعل نهاية السول مع مناهج العقول(١٥١/٢) وجمع الجوامع مع البناني (٦٧/٢) والمستصفى(٣٦٦/١) واللمع (٢٩) والمعتمد (٣٣٨/١) والاحكام لابن حزم (٧٢/١) وأصول السرخسي (٢٧/٢) وفواتح الرحموت (٤٥/٢) وإرشاد الفحول (١٧٣) والبحر المحيط (٤٨٥/٣) والعدة (١١٨/١) وروضة الناظر(١٨٤) والمحصول (٢٦٩/٣/١) وشرح تنقيح الفصول (٢٨١) والتبصرة (٢٤٧) ونقل المنع عن أبي اسحاق المروزي وأبي الحسن الكرخي.

باب
القول في منع تأخير بيان ما يحتاج إلى بيان عن وقت الحاجة

لا خلاف بين الأمة في أن الشرع لم يرد بأمر يجب تقديمه وتمس الحاجة إلى تنفيذه مع تأخير بيانه. وهذا هو المعتمد في أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة

وقد اختلف في جواز تأخير بيانه من جهة العقل.

فقال جميع القدرية ومن قال بقولها في التعديل والتجوير والحسن والقبح إن ذلك محال في التكليف، وعبث وظلم غير جائز في صفحة الحكيم العليم تعالى، وأنه بمثابة التكليف للفعل مع عدم القدرة عليه والعجز عنه، وعدم محله والآلة في إيقاعه. وذلك ظلم قبيح عندهم[1]. وقد بينا فساد مذهبهم هذا في غير موضع من الكلام في الأصول.

وأَقر[2] أهل الحق في ذلك. فمن قال من أصحابنا لا يجوز أن يكلف إلا من يصح منه فعل ما كلف أو تركه أحال ذلك، لا لأنه ظلم ولكن لإحالة فعله وتركه.

---

(١) عبارة أبي الحسين في المعتمد(٣٤٢/١) مع أنه من المعتزلة مهذبة. ومذهب المعتزلة هذا له ارتباط - أيضاً - باشتراطهم إرادة الآمر حدوث الفعل حتى يكون أمراً. وقد نقل الباقلاني في (٢٦٢/١) من هذا الكتاب عن المعتزلة أنهم اشترطوا أحد عشر شرطاً حتى يصح الأمر بالفعل أو النهي عنه. وأجاب عنها .

(٢) في المخطوط (وأقروا).

وقال شيخنا أبو الحسن رضي الله عنه : إن ذلك جائز من جهة العقل، وعدل وصواب منه، غير أنه لم يرد به سمع[٣].

(٣) اشتهر النقل عن أبي الحسن الأشعري بأنه يقول بجواز التكليف بمالا يطاق. مستدلاً عليه بقوله تعالى: ﴿ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾ ويأمر الله سبحانه لأبي لهب بالإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن. وللمانعين منه مناقشة لما ذكره الأشعري.
انظر الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين (٢٠٣).

باب

القول في جواز تأخير بيان المجمل والعموم لو ثبت(1)، وكل ما يحتاج إلى بيان إلى حين وقت الحاجة إلى التنفيذ / ٥١١

اختلف الناس في هذا الباب

فقال أهل الحق، وكل من خالف القدريَّة من الفقهاء بجواز تأخير بيان المجمل والعموم إلى وقت الحاجة، وعليه كثير من الفقهاء، وممن قال به من أصحاب الشافعي أبو العباس بن سريج وأبو سعيد الاصطخري(2) وابن أبي هريرة(3) والطبري(4) والقفال(5).

---

(١) قوله (لو ثبت) لأنه لا يقول الباقلاني بوجود الفاظ خاصة بالعموم.

(٢) هو أبو سعيد الحسن بن أحمد الأصطخري، ولد سنة ٢٤٤هـ تولى القضاء والحسبة. وكان رأساً في مذهب الشافعي من آرائه الخاصة في أصول الفقه أن فعل الرسول ﷺ المداوم عليه يكون واجباً في حقه وحق أمته. توفي يوم الجمعة لأربع عشرة ليلة خلت من جمادى الآخرة سنة ٣٢٨هـ ـ له: كتاب الفرائض الكبير وكتاب الشروط والوثائق والمحاضر والسجلات.
له ترجمة في الفهرست ص٣٠٠ وطبقات الشافعية لابن السبكي (١٩٣/٢) وتاريخ بغداد (٢٦٨/٧) والبداية والنهاية (١٩٣/١١).

(٣) هو الحسن بن الحسين بن أبي هريرة أبو علي. إمام الشافعية بالعراق، كان ذا هيبة ووقار وجاهٍ عند الحكام. تتلمذ على ابن سريج وأبي اسحاق المروزي.
له كتاب المسائل في الفقه وكتاب التعليق، وشرحان على مختصر المزني، توفي سنة ٣٤٥هـ.
له ترجمة في الفهرست ص٣٠٢ وطبقات الشافعية لابن السبكي(٢٥٦/٣) والبداية والنهاية(٣٠٤/١١) وطبقات الأصوليين(١٩٣/١).

(٤) هو الحسن بن القاسم أبو علي الطبري الشافعي ـ أصولي فقيه متكلم. سكن بغداد ودرس بها. توفي ببغداد سنة ٣٥٠هـ له: الإفصاح في الفقه وكتاب العدة وكتاب مختصر مسائل الخلاف في النظر وكتاب في أصول الفقه وكتاب المحرر في الخلاف.
له ترجمة في معجم المؤلفين (٩٧٠/٣) والفهرست ص٣٠١.

(٥) هو أبو بكر محمد بن علي بن اسماعيل القفال الشاشي الكبير. أوحد عصره في الأصول والفقه =

وقالت المعتزلة ومن وافقها من الفقهاء بإحالة تأخير بيان العام إذا أريد به الخاص. وممن قال بهذا كثير من أصحاب أبي حنيفة، وعليه كثير من أصحاب الظاهر منهم ابن داود(٦) وغيره. ومن أصحاب الشافعي أبو اسحاق المروزي(٧) وأبو بكر الصيرفي(٨)، ومن قال بقولهما.

وفرّق كثير منهم بين جواز تأخير البيان للمجمل الذي لا يستقل بنفسه في كشف المراد به، وبين تأخير بيان العام المستقل بنفسه في الاستغراق.

= وعلم الكلام. ولد سنة ٢٩١هـ درس على محمد بن جرير الطبري وابن خزيمة وأبو القاسم البغوي ودرس عليه الحليمي وابن منده وأبو عبدالله الحاكم النيسابوري له: كتاب في أصول الفقه، وشرح رسالة الشافعي وتفسير كبير. توفي سنة ٣٦٥هـ.

له ترجمة في طبقات الشافعية لابن السبكي (٢٠٠/٣) وتبيين كذب المفتري لابن عساكر١٨٢، ووفيات الأعيان(٣٣٨/٣).

(٦) هو محمد بن داود بن علي بن خلف، أبو بكر الظاهري، كان فقيهاً ظاهرياً وأديباً وشاعراً. كان كثير المناظرة لابن سريج الشافعي. خلف اباه على رئاسة المذهب. وكان على جانب عظيم من الذكاء.

ذكر له ابن النديم في الفهرست ص٣٠٥ عدة مؤلفات طبع له منها كتاب الزهرة في الأدب. وله كتاب الوصول إلى معرفة الأصول، توفي سنة ٢٩٧هـ وصلى عليه ابن سريج.

له ترجمة في تاريخ بغداد ٢٥٦/٥ وطبقات الفقهاء للشيرازي ص١٧٥ والنجوم الزاهرة (١٧١/٣) والفهرست ص٣٠٥.

(٧) هو إبراهيم بن أحمد بن اسحاق المروزي، أبو اسحاق. تتلمذ على ابن سريج، وخلفه على رئاسة الشافعية ببغداد درس عليه أبو علي بن أبي هريرة وغيره. توفي بمصر سنة ٣٤٠هـ.

له: الفصول في معرفة الأصول، وشرح مختصر المزني وكتاب الشروط. ترجم له ابن النديم في الفهرست ص٢٩٩ وابن السبكي في الطبقات(٢١/٣) وابن خلكان في وفيات الأعيان(٤٠/١) والمراغي في طبقات الأصوليين(١٨٨/١).

(٨) هو أبو بكر محمد بن عبدالله الصيرفي، الشافعي البغدادي.

أعلم الناس بالأصول بعد الشافعي. أخذ عن ابن سريج، له: شرح الرسالة، والبيان في دلائل الأعلام في أصول الفقه وكتاب الاجماع وكتاب حساب الدور وكتاب في الفرائض.

توفي يوم الجمعة لاثنتي عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الأول سنة ٣٣٠ هـ.

ترجم له: ابن النديم ص٣٠٠ وابن السبكي (١٨٦/٣) والخطيب في تاريخه (٤٤٩/٥) وابن خلّكان (٣٣٧/٣).

قالوا لأنه لا يجب علينا اعتقاد أمر مخصوص في المجمل إلى حين ورود بيانه، ولفظ العموم موضوع للاستغراق، فإذا أريد به الخاص وآخر بيانه لزمنا اعتقاد العموم وخلاف ما أريد به، وذلك غير جائز.

وسوّى كثير منهم بين الأمرين العام كقوله اقتلوا المشركين ونحوه، والمجمل كقوله :﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾[٩]، و«إلا بحقها»[١٠] و﴿حتى يعطوا الجزية﴾[١١] وأمثاله.

وأهل الوقف يجعلون اللفظ المدعى للعموم مجملاً في احتماله البعض والكل. ومن المجمل أيضاً قوله : افعل عدا صلاة آمرك بقدرها وشروطها ووقتها (وآمرك)[١٢] واقتل رجلاً على صفات أبينها لك، وافعل من الحج والزكاة ما أوقفك عليه، ونحو ذلك، فليس تأخير البيان مقصوراً على بيان المجمل الذي يذكرونه والعموم فقط، بل هو جائز في تأخير بيان كل ما يحتاج إلى بيان إذا كان موجبه على التراخي.

وحكي عن قوم من المتكلمين أنهم يجيزون تأخير بيان الأوامر والنواهي والواجب من مضمونها على التراخي في العام والمجمل، ويحيلون تأخير بيان المراد بالخبر العام الوارد على الوعد والوعيد. وفصلوا بين ذلك مما لعلنا أن نذكر[١٣] من بعد هذا جملة الخلاف في هذا الباب[١٤].

(٩) الأنعام: (١٤١).

(١٠) تقدم تخريجه في ص٣٩ من هذا المجلد.

(١١) التوبة: (٢٩).

(١٢) و(آمرك) موجودة في المخطوط ويبدو أنها زائدة.

(١٣) في المخطوط (نذكره).

(١٤) ذكر الباقلاني في المسألة أربعة أقوال :

أولها: نسبه لأهل الحق ومنهم خمسة من أصحاب الشافعي وهو الجواز مطلقاً واختاره الباقلاني.

وثانيها: منع التأخير مطلقاً سواء كان اللفظ مجملاً أو عاماً.

وثالثها: التفريق بين العام والمجمل فيجوز في المجمل دون العام.

ورابعها: التفريق بين الأوامر والنواهي والأخبار فأجازوه في الأوامر والنواهي دون الأخبار. =

والذي يدل على صحة ما اخترناه من ذلك أنه لا يخلو تأخير بيان ما ذكرناه من أن يكون جائزاً أو محالاً، فإذا بطلت إحالته وجب القول بجوازه. وقد ثبت أنه لو كان منه وجه من الإحالة لوجب أن يكون إلى العلم بذلك سبيل وطريق، وإذا ثبت أن طريق ما يدعون/ إحالته من جهته باطل، ليس ٥١٢
على ما يدعونه، بما نبينه من بعد ثبت جوازه، إذ لا منزلة بين الجواز والإحالة وقد علم أن محيله إنما يتعلق في إحالته بأن ذلك يوجب استعمال الخطاب على وجه يقبح، وأنه بمنزلة خطاب العربي بالعجمية، وبمثابة خطاب الميت بالجماد، ومن لا عقل له، ونحن نبين فساد ذلك من بعد، أو بأن ذلك يوجب أنه يكون ورود الخطاب بمنزلة عدمه، أو بأنه يوجب الوقف في العموم مع ثبوت ذلك، أو بأنه يريد منا تعالى اعتقاد العموم وإن كان مخصوصاً، وذلك إيجاب للجهل وخلاف المراد، أو بأنه يوجب أن يدلنا على الشيء بما يدل على ضده ونقيضه. أو بأنه يوجب الإخلال بصحة أداء الفعل وقت الحاجة إلى إيقاعه، أو لأنه يقتضي جواز تأخير بلاغ الرسول مع الأمر له بتقديمه، أو بأنه يوجب صحة تأخيره الدهر الطويل مع حضور الحاجة إلى تنفيذه. وذلك باطل.

فأما إذا لم يرد تنفيذه وأمر(يلزم)(١٥) الرسول تقديم البلاغ، فإنه جائز

= وقد أضاف الآمدي في الإحكام مذهبين آخرين هما:

الأول : جواز تأخير بيان النسخ دون غيره ونسبه للجبائيين وعبد الجبار.

الثاني: جواز تأخير ما ليس له ظاهر كالمجمل أما ما له ظاهر فيجوز تأخير بيانه التفصيلي دون الإجمالي ونسبه لأبي الحسين البصري وزاد الزركشي في البحر المحيط(٣/٥٠٠) ثلاثة مذاهب أخرى.

وينظر في ذلك: ميزان الأصول(٣٦٣) والمحصول (١/٣/٢٨٠) والعدة (٢/٧٢٥) والبرهان (١/١٦٦) والمستصفى(١/٣٦٨) وفواتح الرحموت (٢/٤٩) وروضة الناظر (١٨٥) واللمع (٢٩) والتبصرة (٢٠٧) وشرح اللمع (١/٤٧٣) وإرشاد الفحول (١٧٤) والإحكام للآمدي (٣/٣٢) ونهاية السول مع مناهج العقول (٢/١٥٦) وشرح تنقيح الفصول (٢٨٢) وجمع الجوامع مع البناني (٢/٦٩) والمسودة (١٧٩) والمعتمد (٧/٥٤٢) وبذل النظر (٢٩٠) وأصول السرخسي (٢/٢٩) وإحكام الفصول (٣٠٣).

(١٥) (يلزم) موجودة في المخطوط. ويبدو لي أنها زائدة.

تأخيره. أو لأنه يوجب اعتقاد فعل اعتقاد لا فعل تعجل لا تعرف صفته، أو لأنه يوجب جواز قطع الكلام عن تمامه، والابتداء عن خبر، أو يوجب جواز تأخير الاستثناء عن المستثنى منه الدهر الأطول. هذا جملة ما يتوصلون به إلى إحالة تأخير البيان فإذا أفسدنا جميع ما يذكرونه من بعد ثبت جواز تأخيره لبطلان كل ما يتعلق به في إحالته.

ويجب إذا أريد الاستدلال بهذه الدلالة أن يقال إما أن يكون جائزاً على ما نقول أو محال. وقد تعلق في إحالته بأمور كثيرة يطول تعتادها. فإن كنت أيها السائل تقول إنه يفسد سائرها شرحنا ذلك وتقصيناه.

وإن كنت إنما تحيله لوجه أو وجوه محصورة من ذلك فاذكره ليكون الكلام عليه. فإذا أفسدناه بالحجة، وفسد ما عداه باتفاقنا وإياك ثبت جوازه.

وإن قال السائل إنه لا مذهب لي في ذلك ولا علة، وإنما أنا واقف ومسترشد.

قيل له: إن جميع ما يمكن التعلق به في إحالته كذا وكذا ونذكر ماذكرناه عنهم ونبيِّن له فساد وجه وجه. فإذا فسد صح ما قلناه.

وليس لأحد منهم أن يقول[16] دلوا على صحة قولكم بجوازه بشيء غير
٥١٣ المفسد لإحالته، لأن ذلك تجبر/ وتحكم، ولا وجه له إذا كان إبطال جميع ما يتوصل به إلى إحالته أحد الأدلة على صحته وجوازه. ونحن نكشف عن فساد جميع ما ذكروه في هذا الباب. فصح بذلك القول بجوازه.

دليل آخر: ومما يدل على جواز ذلك ـ أيضاً ـ أن البيان إنما يحتاج إليه المكلف لإيقاع الفعل على وجه ما أُمر بالتقرب به، كما أنه يحتاج إلى القدرة والآلة في إيقاعه لكونه مكلفاً له، ولو لم يؤمر به لم يجب البيان له والإقدار

---

(١٦) في المخطوط (يقولوا).

عليه وإيجاد الآلة، ولذلك لا تجب هذه الأمور لمن ليس بمكلف للفعل، وإذا كان ذلك كذلك. وكان تأخير البيان إلى وقت الحاجة وإيراده قبل تلبس المكلفين بالفعل ووقت التضيق لجزء من الزمان لا يخل بصحة أدائه إذا قدم بيانه بهذا القدر، كما لا يخل بصحته تأخير القدرة عليه والآلة منه إلى وقت الحاجة وقد جاز باتفاق تأخير آلته وإقداره[17] إلى وقت الحاجة وجب كون البيان بمثابته[18] ولو ركب راكب إحالة تأخير ذلك أجمع إلى وقت الحاجة لأبطله، لأن تأخيره إلى وقتها لا يخل باتفاق بصحة الفعل وأدائه إذا قُدِّم قبله بجزء من الوقت. وقد بينا إنه إنما يحتاج إلى ذلك أجمع لصحة أداء الفعل وحاجته إلى تنفيذه. فإذا لم يخل تأخيره إلى حين الحاجة بصحة التنفيذ[19]. بطل قوله، وصح ما قلناه.

فإن قال محصلوهم ما يحل ذلك، لأن تأخيره يخل بصحة الأداء وقت الحاجة. لكن لأن الخطاب به قبيح وبمنزلة الخطاب للعربي بالأعجمية، ولأنه يوجب اعتقاد عموم ما هو مخصوص أو ما لعلَّه أن يكون مخصوصاً. فسنبين فساد ذلك عند ذكرنا استدلالهم به، فصح ما قلناه.

فصل: ومما يدل على ذلك - أيضاً - إجماع الأمة على صحة النسخ وجواز تأخير بيان القول الموجب ظاهره، أو دليل وجوب تكراره بغير اللفظ لزوم[20] الفعل في عموم الأزمان، واعتقاد/ تجويز تركنا ظاهره ودليل تكراره ٥١٤

---

(١٧) في المخطوط (إقراره).

(١٨) قوله جاز باتفاق تأخير آلته وإقداره على الفعل إلى وقت الحاجة محل نظر. قال الإيجي في المواقف(١٥٢) وقالت المعتزلة: «القدرة قبل الفعل، فمنهم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من نفاه» ونقل عن العلاف من ا لمعتزلة قوله القدرة على أفعال القلوب تكون معها وعلى أفعال الجوارح قبلها. ونقل عن الشيخ أبي الحسن الأشعري والأشاعرة قولهم إن القدرة تكون مع الفعل ولا توجد قبله.

وقد نقل الباقلاني في (٢٦٣/١) من هذا الكتاب أن المعتزلة يشترطون أن تكون القدرة على الفعل موجودة وينظر في ذلك: الإنصاف للباقلاني (٧١). وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية(٢٩٠/٨) والتمهيد للباقلاني(٣٢٣) والإحكام للآمدي(١٣٣/٨).

(١٩) في المخطوط (التقيد).

(٢٠) في المخطوط (لزوم)، والمراد : مما يدل على جواز تأخير البيان جواز تأخير دليل وجوب تكرار الفعل بغير اللفظ الملزم للفعل في عموم الأزمان. والله أعلم.

ولزوم العبادة لنا ما دمنا أحياء سالمين، وجواز نسخه وورود البيان منه تعالى برفعه في بعض الأزمان، وبأن المراد كان به(٢١) عندهم إلى ذلك الزمان وإن كان اللفظ العام ودليل التكرار لا ينبئ عن ذلك، بل عن نقيضه وضده لو تجرد عنه. وإذا كان ذلك كذلك ولم يوجب تأخير بيان اللفظ المقيض(٢٢) لعموم الأزمان شيئاً من سائر ما قالوه في جواز تأخير بيان العموم في الأعيان بطل ما قالوه، وصح ما قلناه.

واعلموا أن هذه الدلالة غير مستمرة مع القول بأن النسخ إنما هو رفع ما ثبت حكمه وعلم استقراره. وهذا هو الذي نختاره، لأنه إذا ثبت وجوب دوام لزوم العبادة باللفظ العام ـ لو ثبت ـ(٢٣) وبدلالة التكرار فقد علم لزوم ذلك قطعاً في جميع الأزمان فإذا ورد النسخ أزال ما كان ثبت حكمه وبدَّله، ولم يجز أن يقال تبيَّن به أنه أريد التعبد بالقول إلى تلك المدة، لأن ذلك يدخله في التخصص دون النسخ، وإنما تثبت هذه الدلالة على أصولهم، لأنهم يقولون أن ما ينسخ مما اقتضى لفظ العموم أو دليل التكرار دوامه تبيَّن بنسخه إنه إنما أريد باطلاق اللفظ العام العبادة إلى ذلك الوقت (وأن تأخير)(٢٤) وإن تأخر بيانها(٢٥). وهذا نفس ما نقوله نحن في تأخير بيان العام لو ثبت. وكل شيء يتعلقون به في إحالة ذلك مبطل لجواز النسخ الذي يذهبون إليه، ولا محيص لهم عن ذلك.

ولسنا نحتاج إلى إعادة ذكر كل ما حكيناه عنهم في إحالة ذلك وكشف

---

(٢١) لو كانت العبارة «وبأن كان المراد به» لكانت أوضح .

(٢٢) المقيض : الناقض للبناء من غير هدم انظر المصباح المنير(٥١٩/٢) والقاموس المحيط(٨٤٢).

(٢٣) «لو ثبت» أي لو ثبت القول بالعموم والباقلاني في الواقع لا يقول به.

(٢٤) «وأن تأخير» موجود في المخطوط ويبدو أنها زائدة.

(٢٥) ينظر حقيقة النسخ عند المعتزلة المعتمد(٣٩٧/١) وقد أبطل حدّ من حدَّه بأنه «إزالة حكم بعد استقراره» بحجة أنه يلزم عليه القول بالبداء. واختار في حدِّه أنه :

«إزالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله أو رسوله أو فعل منقول عن رسوله بقول منقول عن الله أو رسوله أو بفعل منقول عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً».

لزومه لهم، لأنه بيِّن عند التأمل. وقد خلطوا في جواب هذه الدلالة أنواعاً من التخاليط/ عجيبة نحن نكشفها. ٥١٥

وقال فريق منهم الفرق بين جواز تأخير بيان الأزمان وتأخير بيان الأعيان أن تأخير النسخ الذي هو بيان الأزمان لا يخل بصحة أداء الفعل على وجه ما كلفناه إذا قدَّم بيانه قبل تضيقه، وتأخير بيان الأعيان يخل بأداء الفعل.

وإن قُدِّم قبل وقت التضيق، وهذا ما لا يذهب فساده على ذي تحصيل لأنهما متساويان في عقل كل عاقل(٢٦).

ويقال لقائل هذا لو قُلبت هذه الدعوى فقيل تأخير بيان الأزمان مخل بالأداء. وليس كذلك تأخير بيان الأعيان. ما الذي كنت صانعاً. ويقال له : قد بينا فيما سلف أن تأخير بيانه إلى حين الحاجة لا يخل بصحة أدائه. وأنه بمثابة تأخير القدرة والآلة، وكل ما يحتاج في إيقاع الفعل إلى وجوده. وإذا كان ذلك كذلك بطل ماظنوه.

فإن قالوا لم نرد بأنه مخل بأداء نفس الفعل المأمور به، وإنما عنينا أنه مخل بأداء اعتقاد وجوبه على وجه ما أمرنا به وذلك إنه إذا أطلق اللفظ وآخر البيان أوجب علينا بحق اللفظ اعتقاد عمومه بأداء كان مخصوصاً عنده وأخرً عنا بيانه لزمنا اعتقاد مراده به، وأنه مخصوص مع فقد الدليل عليه، وأخل تأخيره بصحة اعتقاد خصوصه، بل يجب علينا اعتقاد ضد ذلك من عمومه.

يقال لهم : من سلم لكم أن الواجب اعتقاد خصوصه أو عمومه، وهل المنازعة إلا في ذلك. بل ما أنكرتم أن يكون الواجب علينا اعتقاد جواز تركنا

---

(٢٦) الذين قالوا يجوز تأخير بيان الأزمان دون الأعيان هم الجبائيان وعبد الجبار بن أحمد على ما في المعتمد(٣٤٢/١) وذكر هذا الدليل لمن فرق بينهما أبو الخطاب الكلوذاني في التمهيد(٢٩٩/٢) وزاد عليه أدلة أخرى جديرة بالاطلاع

وموجب اللفظ فيكون عاماً وجواز ورود تخصيص له فيكون خاصاً ووقوفنا في ذلك وتجويز كل واحد من الأمرين، فلا يجدون إلى دفع ذلك طريقاً(٢٧).

ويقال لهم: فهذا بعينه لازم لكم في جواز تأخير النسخ الذي هو بيان
٥١٦ الأزمان، لأنه إذا أطلق لفظ التأبيد، وما يقتضي التكرار/ في سائر الأزمان أو دلَّ عليه بما يقتضي التكرار، أو يجب علينا اعتقاد وجوبه في عموم الأزمان، فإذا كان مخصوصاً عنده ومراداً به بعض الأزمان وجب علينا اعتقاده ولا جواب عن ذلك يُراده. وكونه مخصوصاً مع أن اللفظ ودليل التكرار يدلان على نقيض ذلك فيحل تأخيره بما يجب علينا من فعل الاعتقاد.

فإن قالوا: ليس يجب علينا بما يقتضي عموم الأزمان القطع على بقائه وتأبيده، ولا على نسخه وإزالته. وإنما يجب علينا اعتقاد تجويز كل واحد من الأمرين. فهذا نفس جواب(٢٨) الذي به أسقطنا شبهتهم، فبطل ما قالوه.

وأجاب فريق آخر منهم عنه بأن قالوا - لعمري - : إنه لا فصل بين الأمرين، وليس من حق بيان مدة انقطاع العبادة المسمى نسخاً أن يتأخر عن الخطاب العام، بل يجب أن يكون مقروناً به، وكل فصل يتعاطى في ذلك باطل. وهؤلاء وإن كانوا قد الصقوا في التسوية بين الأمرين فقد خرجوا عن الاجماع، وأبطلوا النسخ جملة بما ركبوه، لأن أهل اللغة والمعاني لا يقول أحد منهم أن بيان مدة انقطاع التعبد بالفعل المقترن بالخطاب نسخ للعبادة والأمر، ولذلك لم يقل أحد أن قول القائل اضربه إلى الليل، واضربه ما دام مصراً. فإذا تاب فلا تضربه نسخاً للأمر بالضرب. ولذلك لم يقل أحد من

---

(٢٧) هذا الجواب مناسب لما ذهب إليه الباقلاني من أنه لا يجب حمل العام على عمومه حتى يبحث السامع له عن المخصص ويقطع ويجزم بعدم وجوده. وبالتالي يكون حكم سامعه التوقف في حمله على العموم عنده.

(٢٨) في المخطوط (جواز).

الأمة أن قوله تعالى ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾[٢٩] نسخ للأمر بالصيام، وأن قوله: ﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾[٣٠] نسخ لاباحة الأكل، وأن قوله : ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾[٣١] نسخ لحظر وطئهن في الحيض، بل قد اتفق الكل على أن من حق الناسخ أن يكون وروده متراخياً عن وقت المنسوخ مع اقتضاء اللفظ ودليل التكرار لعموم الأزمان[٣٢]. وإذا كان ذلك كذلك سقط ما قالوه.

فصل : وأجاب آخرون عن ذلك بأن قالوا: لا فصل - لعمري - بين تأخير بيان الأعيان وتأخير بيان الأزمان، ولا يجوز نسخ ما أطلق فيه اللفظ العام أو دليل/ التكرار. وإنما يجوز أن ينسخ من ذلك ما علمنا ٥١٧
قطعاً أنه سينسخه أو أشعرنا بجواز نسخه، والقرينة المؤذنة بوقوع النسخ لا محالة قوله: صلوا أبداً إلى أن أنسخ عنكم والمشعرة بجواز نسخ العام قوله: صلوا أبداً إلاّ أن أنسخ عنكم، ومتى لم يقل ذلك لم يجز النسخ[٣٣].

فيقال لهم : ما قلتموه باطل من وجوه :

أولها: إنه يجب عليكم أجازة مثله في تأخير بيان الأعيان إذا أشعر بما يدل على أنه سيخصه لا محالة أو بما يؤذن بجواز تخصصه دون القطع عليه

---

(٢٩) البقرة : (١٨٧).
(٣٠) البقرة : (١٨٧).
(٣١) البقرة : (٢٢٢).
(٣٢) نقل الاتفاق على جواز تأخير الناسخ أبو الخطاب في التمهيد(٢/٢٩١) بل الجمهور جعل تأخر الناسخ شرطاً في النسخ وضمنوه حد النسخ. فقالوا : هو رفع حكم ثابت بخطاب متقدم بخطاب متأخر مع تراخيه عنه» بل تعدى المعتزلة اشتراط التراخي فلم يجيزوا النسخ قبل التمكن من الفعل وانظر في ذلك الاحكام للآمدي(٣/١١٤).
(٣٣) أفرد أبو الحسين في المعتمد(١/٤١٣) مسألة لمن لا يجوِّز نسخ ما أطلق فيه اللفظ. ولم يسم هذه الفرقة، بل قال ذهب بعض الناس. وذكر لهم أربعة أدلة على دعواهم وأجاب عنها بما يكفي ويشفي. ونقل عن شيوخ المعتزلة قولهم : «إن العادة في لفظ التأبيد المستعمل في الأمر المبالغة لا الدوام كقول القائل : لازم فلاناً أبداً».

بأن يقول اقتلوا المشركين رأس الحول إلا من أخصه[٣٤] منهم ومن استثنيه لكم، ومن أبين أنه غير داخل في هذا الخطاب، ونحوه أو أن يقول : اقتلوا المشركين رأس الشهر إلا أن استثني منهم، وإلا أن أبين لكم المنهي عن قتله، وأمثال هذا. فإن راموا فصلاً بين الأمرين لم يجدوه. فإن مروا عليه، فقد قاسوا قولهم..

ويقال لهم: إن قوله إلى أن أنسخ عنكم، أو إلا أن انسخ عنكم لا يعلم به وقت انقطاع العبادة إلا وقت يأتي في المستقبل، ولا يجب عليه إيقاع الفعل فيه، واعتقاد وجوب وقوع الفعل فيه إلى أن يرد النسخ فهو بمثابة أن يطلق تأبيد العبادة، وإن لم يقل إلى وإلا أن أنسخ عنكم في وجوب إيقاع العبادة في جميع مستقبل الأوقات ما لم يرد النسخ.

ويقال لمن أجاز ذلك وأباه منهم في أصل الفرق الذي تعاطوا، ما الحاجة إلى أن يقول لهم إلى أن أنسخ عنكم، وإلا أن أنسخ عنكم. وقد وضع عندنا وعندكم وعند سائر الأمة في عقل كل عاقل جواز نسخ العبادة الواردة باللفظ العام بصحيح الأدلة ولو لم يتقدم وضعه دليل جواز ذلك في العقل لم يحسن أن يقول لهم إلى أن أنسخ وإلا أن أنسخ عنكم، كما لا يجوز من قول جميعكم إذا أحال العقل النهي عن نفس ما أمرهم به أن يقول صلوا الصلوات التي أمرتكم بها إلا أن أنهاكم عنها بعينها لاستحالة ذلك. وجاز أن يقول صلّوا أبداً إلى أن تموتوا، وإلا أن تموتوا وتعجزوا، لأجل أنه قد وضع في عقولهم سقوط التعبد مع الموت
٥١٨ والعجز/ فإذا قالوا:أجل.

قيل لهم : أفليس قد اتفق على أنه جائز أن يقول : صلوا أبداً سرمداً[٣٥] إلى أن تموتوا، أو إلا أن تموتوا. وجاز أيضاً أن لا يقول ذلك لهم، ويقول

---

(٣٤) في المخطوط (خصه).

(٣٥) السرمد : الدائم والطويل من الليالي. مختار الصحاح (٢٩٦) والقاموس المحيط (٣٦٦).

صلوا أبداً، وهو يريد إلى حين الموت، وإن لم يقل إلى أن تموتوا، بل يقتصر بهم على ما وضعه في عقولهم من وجوب سقوط العبادة بالموت.

فإذا قالوا :أجل. ولا بدَّ من ذلك.

قيل لهم : فما الحاجة إلى أن يقول لهم إلى أن أنسخ، وإلا أن أنسخ عنكم. وهو قد وضع في عقولهم جواز ذلك. وهل أنتم في هذا القول إلا بمثابة من قال لا يجوز أن يطلق القول صلوا أبداً دائماً إلا أن ينيطه بقوله إلا أن تموتوا أو إلى أن تموتوا، وإلا أوجب إطلاق القول لزوم التعبد مع الموت. وهذا ما لا يقوله أحد، ولا فصل فيه.

فإن قالوا: قد وضع في العقل وجوب سقوط التعبد به مع الموت. فجاز أن يذكره مع العبادة، وأن لا يذكره.

قيل لهم : وقد وضع في العقل عندنا وعندكم جواز نسخ ما أطلق لفظه، وأن ما يتناوله اللفظ العام يجوز أن يكون مصلحة في أزمان دون أزمان، وأنه لا يتعبد إلا بما هو مصلحة ، فلا يحتاج أن يقول صلوا أبداً ما كانت الصلاة مصلحة، وما لم تكن مفسدة، وهو قد أعلمهم أن الفعل المأمور به في الأزمان يكون مصلحة في زمان، ومثله مفسدة في غيره، ولا يحتاج أن يقولوا صلوا أبداً ما كانت الصلاة مصلحة، لأن في ضمن الأمر بها هذا القصد[٣٦] لا محالة، ولذلك جاز النسخ عندكم، فإن أظهره باللفظ كان مؤكداً به ما في العقل، وإن اقتصر بهم على دليل العقل صح وجاز ـ وهو مثل جواز أن يقول إلا أن تموتوا، وجواز ترك ذلك من حيث لا يمكن الفصل بينهما.

ثم يقال لهم : إن المطالبة عليكم في الأمرين سواء فلِمَ لا يجوز أن يقول: صلوا أبداً ويطلقه، ويكون مراده به إلى وقت بعينه يثبت عند حصول الحاجة إلى بيانه، وأن يكون فرض المكلف اعتقاد جواز تركه وعموم اللفظ، وكون

---

(٣٦) في المخطوط (العقد).

العبادة دائمة، وجواز ورود ناسخ ومخصص لها ومخرج لبعض الأزمان عن
٥١٩ أن يكون مراداً كما طالبناكم بذلك في جواز تأخير البيان للأعيان سواء/ فلم قلتم إنه لا يجوز إطلاق ذلك، وفيه وقع النزاع. وإنما تجوز هذه المطالبة لهم بعد كسر اعتلالهم بما وصفناه، وإلا فعلى تسليم ذلك منهم بنينا الدلالة، فيجب أن نبين لمن أنكر ذلك منهم فساد إنكاره لذلك وتعلله بما يصفه، وأنه لا معنى له مع قيام حجة العقل على جواز النسخ.

وكذلك وجه القدح في قولهم إن قالوا ما دل الدليل على تكراره بغير لفظ عام لا يجوز نسخه حتى يقترن به ما يوجب نسخه لا محالة أو ما يؤذن بجواز نسخه، هذا أن اتفاق الأمة على جواز نسخ ما دل الدليل على تكراره قاض على فساد ما قالوه، لأن ما دلَّ من الأدلة على أن التكرار والدوام لا يجوز أن يكون مقروناً بما يؤذن بانقطاع التعبد به، لأن ذلك ينقض دلالة تكراره لا محالة.

وكذلك إذا قرن به ما يشعر بجواز انقطاعه[٣٧] نقض دلالة وجوب تكراره ودوامه، وأكثر ما نسخ في الشرع هو ما دلت الأدلة من غير ناحية اللفظ على تكراره ودوامه. ولا يجوز أن يقرن بذلك الدليل ما يوجب قطع العبادة. ولا ما يجوز انقطاعها، لأنهما ناقضات لدليل التكرار، فبطل ما قالوه من كل وجه. وهذا عندنا لأن في كل ما يقال إنه دليل على ثبوت العبادة في عموم الأزمان من لفظ أو معنى يقرن باللفظ.

فأما فصلهم بين القرينتين، وأن قوله إلى أن أنسخ عنكم موجب لوقوع النسخ لا محالة، وليس كذلك قوله إلا أن أنسخ عنكم، فإنه قول باطل، لأن أهل اللغة يقولون ذلك. وإن اعتقدوا أنهم ينسخون ما أمروا به لا محالة ويعتقدون أنهم قد لا ينسخون، فهو بمثابة قوله حتى أنسخ أو إلا أن أنسخ ومالم أنسخ عنكم سواء. ولأجل ذلك لم يجب أن يكون قوله:

(٣٧) في المخطوط (بانقطاعه).

﴿فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلاً﴾(٣٨) دليلاً قاطعاً على أنه لا بدَّ أن يجعل لهن سبيلا، ولولا السنة وقوله ﷺ : «قد جعل الله لهن سبيلا، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم»(٣٩) لم يوجب دليل إنه لا بدَّ من جعل سبيل لهم، فهو عند كافة أهل اللغة بمثابة قوله : لو قال : إلى أن يجعل الله لهن سبيلا، أو إلا أن يجعل الله لهن سبيلا في هذا، أو إلى أو إلا بمنزلة واحدة عند كافة أهل اللسان، فبطل ما قالوه.

٥٢٠ فصل : وقد استدل على جواز/ تأخير البيان بآيات من القرآن وسنن عن الرسول ﷺ. فمن ذلك قوله تعالى: ﴿فإذا قرأناه فاتبع قرآنه، ثم إن علينا بيانه﴾(٤٠) قالوا: وثم موضوعة للتراخي على مهلة. وقوله تعالى :﴿الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير﴾(٤١) وإنما أراد بذكر التفصيل، تفصيل أحكامه ومعانيه دون تلاوته وتبيين تنزيله.

وبقوله تعالى : ﴿وقرآناً فرقناه لتقرأه على الناس على مكث﴾(٤٢) قالوا وذلك يقتضي تأخير بيانه.

وبقوله سبحانه ﴿ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه وقل رب زدني علما﴾(٤٣).

وبقوله في قصة إبراهيم إعلامه هلاك قوم لوط ﴿إنا مهلكوا أهل هذه القرية إن أهلها كانوا ظالمين﴾(٤٤)، وإنما أرادوا الكفار من أهلها فلم يبينوا ذلك إلى أن قال إبراهيم عليه السلام:﴿إن فيها لوطا﴾ فقالوا:﴿لننجينه وأهله إلا امرأته﴾(٤٥).

---

(٣٨) النساء : (١٥)
(٣٩) تقدم تخريجه في ص٢٢٧ من هذا المجلد.
(٤٠) القيامة : (١٨ . ١٩).
(٤١) هود : (١، ٢).
(٤٢) الاسراء (١٠٦).
(٤٣) طه (١١٤).
(٤٤) العنكبوت (٣١).
(٤٥) العنكبوت (٣٢).

وبقوله في قصة بني اسرائيل: ﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾[٤٦] وإنما كان مراده بقرة بعينها وهي التي نعتها دون ما عداها، فأخر بيان عينها إلى حين سؤالهم عنها.

وبقوله تعالى: ﴿واعلموا أن ما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى﴾[٤٧] وأنه أراد بهم ذوي القربى بني هاشم وبني المطلب[٤٨] دون بني أمية، وكل من عدا بني هاشم فلما قسم ومنع بني نوفل وبني أسد[٤٩] وسأل عثمان وغيره[٥٠] عن سبب ذلك. قال عليه السلام: «إننا وبني هاشم لم نفترق في جاهلية ولا إسلام، ولم نزل هكذا وشبك بين أصابعه»[٥١].

---

(٤٦) البقرة (٦٧). (٤٧) الأنفال (٤١).

(٤٨) في المخطوط عبد المطلب. (٤٩) قوله (بني أسد) الصواب أنه (بني أمية).

وذلك أن هذه البطون يجمعها عبد مناف بن قصي. وقد ترك أربعة من الأبناء هم: المطلب وهاشم وهم اللذان أعطاهما الرسول ﷺ من سهم ذوي القربى، وذلك لأنهما لم يفترقا ـ كما ذكر ﷺ لا في الجاهلية ولا في الإسلام حيث دخلوا معهم في الشعب عند محاصرة قريش دون بني أمية وبني نوفل.

وأما الاثنان الآخران فهما عبد شمس الذي ترك أمية، ونوفل فحرمهما من سهم ذوي القربى وإن كان الجميع أبناء أب وأم وانظر هذا التوضيح في الرسالة ص٦٨ فقرة (٢٢٨-٢٣٢).

(٥٠) في المخطوط (وغيرهم) والضمير راجع لعثمان رضي الله عنه وغير عثمان هو جبير بن مطعم من بني نوفل. فهما اللذان سألا الرسول ﷺ عن سبب حرمان بني نوفل الذين منهم جبير وبني أمية الذين منهم عثمان رضي الله عنهما.

(٥١) الحديث أخرجه البخاري عن جبير بن مطعم في مواضع البخاري في فرض الخمس رقم (٣١٤٠) وفي المناقب رقم (٣٥٠٢) وفي المغازي (٤٢٢٩).

وأحمد (٨١/٤، ٨٣، ٨٥).

وأبو داود في الخراج (١٤٥/٣) رقم (٢٩٧٨-٢٩٨٠)

والنسائي في قسم الفيء (١٣٠/٧).

وابن ماجة في الجهاد (٩٦١/٢) رقم (٢٨٨١).

والطبراني في الكبير (١٥٤٠، ١٥٩١).

والبيهقي في الكبرى في قسم الفيء (٣٦٤/٦).

وأبو عبيد في الأموال رقم (٨٤٢).

ينظر تخريجه في إرواء الغليل ٧٨/٥ والمعتبر ص١٨٢، وتحفة الطالب ص٣٣٠ وتحفة المحتاج (٣٦٦/٢).

وبقولـه تعالـى فـي قصة نوح:﴿إن ابني مـن أهلي وإن وعـدك الحق﴾(٥٢) وقـال تعالـى عنـد ذلك : ﴿إنه ليس من أهلك إنه عمـل غير صالح﴾(٥٣) فبيَّن أنه أراد بقوله وأهلك بعض أهله.

وقد استدل على صحة ذلك بأن من تأمل سنن الرسول ﷺ بعين النصفة علم ما قلناه فمن ذلك بيان المراد بقوله أقيموا الصلاة، وصلاة جبريل عليه السلام به في أول يوم في وقت أوله وفي الثاني في آخره وقوله : «ما بين هذين وقت»(٥٤).

---

(٥٢) هود : (٤٥).

(٥٣) هود : (٤٦).

(٥٤) صلاة جبريل بالنبي صلى الله عليهما كل صلاة في وقتين ثم قال «ما بين هذين وقت» أخرجه عن جابر رضي الله عنهما.
أحمد في المسند (٣/٣٣٠).
والترمذي في أبواب الصلاة ٢٨٢/١) وقال حسن غريب صحيح.
والنسائي في المواقيت (٢٥٥/١).
وابن حبان في موارد الظمآن في المواقيت ص٩٢ رقم (٢٧٨).
والدارقطني في الصلاة (٢٥٦/١) والطحاوي في شرح الآثار(١٤٧/١).
والبيهقي في الصلاة (٣٦٨/١).
والحاكم في المستدرك(١٩٥/١) وصححه ووافقه الذهبي.
ونقـل ابـن الملقـن فـي تحفـة المحتـاج (٢٤٥/١) عـن البخـاري أنـه قال: هـذا أصح شيء فـي المواقيت.
وفي الباب عن أبي موسى أخرجه مسلم رقم (٦١٤).
وعن ابن عباس أخرجه أبو داود والترمذي وابن خزيمة والدراقطني والبيهقي والطحاوي وعبد الرزاق وابن الجارود والبغوي وأحمد والشافعي في الأم. وصححه الحاكم والذهبي وابن خزيمة والألباني وعن أبي هريرية أخرجه النسائي والدارقطني والبيهقي والطحاوي والحاكم وصححه ووافقه الذهبي على مافي إرواء الغليل(٢٦٨/١) .
وعن أبي مسعود البدري أخرجه البخاري رقم (٥٢١، ٣٢٢١، ٤٠٠٧) وليس فيه لفظ المصنف وأخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجة .
وينظر تخريجه في نصب الراية(٢٢٥/١) والمعتبر ص١٥٥ وتحفة المحتاج (٢٤٤/١) وتحفة الطالب ص٣٣٢ وتخريج أحاديث المدونة (٣٥٣/١).

وكذلك قوله: «ليس في الخضروات صدقة»[٥٥]. و«ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»[٥٦]. و«في أربعين شاة شاة»[٥٧].

قالوا : وكل ذلك ورد متراخ عن قوله :﴿وآتوا الزكاة﴾[٥٨]. و﴿خذ من أموالهم صدقة﴾[٥٩].

وكذلك قوله :«خذوا عني مناسككم»[٦٠]. في حجه ورد متراخياً عن قوله:
﴿ولله على الناس حج البيت﴾[٦١] مع بيانه بعد ذلك بمناسكه/ واستطاعته ٥٢١
وشروطه.

وكذلك قوله :﴿وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم﴾[٦٢] عام ورد بعده. ﴿ليس على الأعمى حرج﴾[٦٣] وذكر جميع أهل الأعذار ممن لا ظهر له ولا مال.

ومثل هذا قد ورد في المواريث. وإطلاق النكاح وحظره من الكفار حتى ورد بيان من يرث ممن لا يرث، ومن يحل نكاحها ومن يحرم، ولو تتبع كل عموم ورد بحكم في تحليل أو تحريم أو إقامة حد وإيجاب فرض لوجد بيانه من السنن متأخراً.

---

(٥٥) تقدم تخريجه في ص٢٦٢ من هذا المجلد.

(٥٦) تقدم تخريجه في ص١٧٧ من هذا المجلد.

(٥٧) أخرجه البخاري في الزكاة رقم(١٤٥٤) بلفظ : «وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة» وأبو داود في الزكاة برقم (١٥٥٢-١٥٦٨) (٢/٢٢٤).
وأحمد في المسند (٢/١٥).
والترمذي في الزكاة (٣/١٧) رقم (٦٢١) وحسنه
والحاكم في الزكاة (١/٣٩٢) ، والبيهقي (٤/٨٦).
والنسائي (١/٣٣٦)، والدار قطني (٢٠٩).
ينظر تخريجه في إرواء الغليل (٣/٢٦٤) والمعتبر ص١٩٣ والابتهاج ص١٧٦.

(٥٨) البقرة : (٤٣) وغيرها.

(٥٩) التوبة (١٠٣).

(٦٠) تقدم تخريجه في ص٢٤٢ من هذا المجلد.

(٦١) آل عمران: (٩٧).

(٦٢) التوبة: (٤١).

(٦٣) النور: (٦١).

وقد ذكرنا في الكتاب الكبير جميع ما يتعلق به من الآي والسنن في ذلك، وما يصح منه، وما لا يمكن التعلق به وضروب اعتراضاتهم على الصحيح منه ونقضه بما يغني عن الإطالة به ها هنا.

فصل: وما ذكرنا من الأدلة على جواز تأخير بيان العام المراد به الخاص لو سلم القول بالعموم أوضح الأدلة على جواز تأخير بيان المجمل الذي لا يستقل بنفسه، وبيان المجمل الذي أريد بلفظ الحقيقة، وبيان كل ما يحتاج إلى بيان في أعيان الأفعال وجملها، وفي عموم الأشخاص وأعيانها، وتأخر بيان شروط العبادة الواحدة وقدرها ووقتها، وغير ذلك من أحكامها. ولا يظن ظان أن الكلام في تأخير البيان مقصور على بيان العموم وماسموه مجملاً فقط دون ما ذكرناه، لأنه إذا كان ما ظاهره موضوع للاستغراق قد يراد به البعض، وإن تأخر بيانه كان تأخير بيان مالم يوضع ظاهره لبعض محتملاته أولى وأحرى.

ولذلك فصل كثير منهم بين جواز تأخير المجمل وبين جواز تأخير العام. واعتقد إحالة تأخير بيان العام[٦٤]، فبان بذلك ما قلناه.

---

(٦٤) قال بجواز تأخير بيان المجمل وإحالة تأخير بيان العام وكل ما يمكن استعمال حكمه. أبو الحسن الكرخي نقله عنه تلميذه الجصاص وارتضاه، وقال هو مذهب الحنفية. ونسبه أبو يعلى في العدة (٣/٧٢٦) لبعض الشافعية أيضاً. وانظر الفصول في الأصول(٢/٤٦).

باب
الكلام في التسوية بين الأوامر والنواهي والأخبار في هذا الباب بمعنى تأخير البيان

اعلموا أن ما ذكرناه من الدلالة على جواز تأخير بيان[1] العام هو الدليل على أنه لا فرق بين جواز تأخير بيانه وبيان المجمل وبيان الأوامر والأخبار.

وقد فرق قوم بينهما فزعم بعضهم أنه يجوز ذلك في الأخبار، ولا يجوز في الأوامر والعبادات[2].

٥٢٢ وقال آخرون يجوز في العبادات، ولا يجوز في الأخبار، ولا حجة لأحد/ الفريقين.

وقد اعتل محيلو ذلك في العبادات بأنه يمنع من صحة أداء الفعل أو أداء العزم عليه. وقد بينا فساد ذلك من قبل، وأنه غير مانع منهما.

واعتل محيلو ذلك في الأخبار بأن الأخبار وعد ووعيد وترغيب وزجر وترهيب، ولا يتم ذلك فيه إلا بأن يعلم من المراد به ممن لم يرد، وإلا لم يقع ترهيب ولا ترغيب، وهذا باطل من وجوه:

أحدها: الاتفاق على جواز زجره لنا بقوله: اطيعوا واحذروا عقابي،

---

(١) في المخطوط (البيان).

(٢) لم يذكر الباقلاني في صدر الباب عند ذكره الأقوال في تأخير البيان عن وقت الخطاب هذا القول وهو جواز تأخير بيان الأخبار دون الأوامر والنواهي. وكذلك لم يذكره الآمدي في الإحكام(٣/٣٢) وأبو الحسين في المعتمد(١/٣٤٢) مع أنهما حكيا عكسه. وقد حكى هذا القول بدو ن نسبه لأحد الشيخ أبو اسحاق في شرح اللمع(١/٤٧٣) والتبصرة(٢٠٨).
وقال الزركشي في البحر المحيط(٣/٥٠٠) «ونازع بعضهم في حكاية هذا القول فإن موضوع المسألة الخطاب التكليفي ولا يذكر فيه الأخبار».

فإنني أمرت بني اسرائيل فعصوني فعاقتبهم، وإن جاز أن يكون مراده البعض تارة والكل أخرى وإن تم الزجر لنا.

والوجه الآخر:إنه ليس كل الأخبار وعد ووعيد، بل فيها قصص وحكايات، وغير ذلك، ومحتملة في الأخبار نحيله في جميعها[٣]، ودليله هذا لوصح مقصور على إحالة تأخير بيان ما كان منها وعداً ووعيداً.

والوجه الآخر:إنه قد ثبت عندنا إنه ليس كل وعيد وزجر وترهيب خبر عن إيقاع المتوعد به، بل منه ما يكون كذلك، وهو ما علم إيقاع المتوعد به، ومنه ما هو ترهيب وإن لم يقصد المتوعد إلى إيقاعه، وإنما يورده زجراً وترهيباً على ما قد بيناه في كتاب الوعيد من الكلام في أصول الدين، فبطل ما قالوه[٤].

وإن قالوا تأخير بيانه يخل بصحة اعتقاد عمومه أو خصوصه.

قيل:ليس على سامعه اعتقاد أحد الأمرين، وإنما عليه اعتقاد تجويز كل واحد منهما، وربما لم يُرد المتوعد بوعيده إيقاع (المتوعد به)[٥] بأحدٍ ممن

---

(٣) العبارة غير سليمة. ومراده ـ والله أعلم ـ أن الأخبار محتملة في الوعد والوعيد. ولكن مستحيل أن تكون كلها وعداً ووعيداً.

(٤) جواب الباقلاني هذا يدل على أن القائلين بعدم جواز تأخير بيان الأخبار التي تتضمن الوعد والوعيد هم المعتزلة لأنهم هو القائلون بعدم جواز تخلف وعيد الله سبحانه للعصاة. يقول عبد الجبار بن أحمد في شرح الأصول الخمسة(١٣٥) «وتوعد الله العصاة بالعقاب وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة ولا يجوز عليه الخلف والكذب» وفي موضع آخر استثنى من تاب منهم.

ونقل إمام الحرمين في الإرشاد أن معتزلة البصرة وبعض معتزلة بغداد يجوزون عدم تحقق العقاب. الإرشاد (٣٢١) .

فأما رأي أهل السنة فيمثله قول ابن القيم في مدارج السالكين (٣٩٦/١) : وإخلاف الوعيد لا يذم بل يمدح، والله تعالى يجوز عليه إخلاف الوعيد، ولا يجوز عليه خلف الوعد، والفرق بينهما أن الوعيد حقه».

(٥) في المخطوط ما بين القوسين تعذرت قراءته.

توعده، ولولا الإجماع والتوقيف على أن الكفار مرادون بإنزال المتوعد به من عقابهم لأجزنا غفرانهم والاستثناء في وعيدهم، كما نجيز ذلك فيمن لم نوقف على عقابه من المؤمنين، وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قال الفريقان.

باب
ذكر ما يتعلقون به في إحالة تأخير بيان المجمل والعموم والاعتراض عليه

وقد اعتمدوا في ذلك على أنه إذا خاطب تعالى العربي بالمجمل الذي لا يعرف معناه، وبلفظ عام يريد به الخاص قبح خطابه، لأنه خطاب بما لا يفهم معناه/ فصار بذلك بمثابة خطاب العربي بالفارسية والفارسي بالعربية. وإن ٥٢٣
كان كل واحد منهما لا يعرف ويفقه غير لغته. وإذا كان ذلك كذلك لم يجز تأخير البيان(١).

فيقال لهم. لم جمعتم بين الأمرين مع علمكم بتفرقة أكثر مخالفيكم بينهما، ولا يجدون فيه متعلقا.

ثم يقال: يجوز عندنا خطاب العربي الذي لا يعرف غيرها من اللغات بجميع اللغات الأعجمية وبالإشارة باليد إليه وبالأصوات الممتدة إذا أشعر بأن المخاطب له بذلك عليم حكيم، (وله في الخطاب مراد به)(٢) إذا عرف المخاطب أنه سيبين له ذلك.

وعلى هذا الوجه جاز للنبي عليه السلام الخطاب لكل من بعث إليه إذا

---

(١) ممن منع جواز تأخير بيان المجمل والعموم معاً أبو بكر الدقاق وأبو اسحاق وأبو حامد المروزيان ومعظم المعتزلة وكثير من الحنفية وداود الظاهري وابنه والأبهري المالكي ـ ولم تصح نسبته للصيرفي لما حرره الزركشي من كتابه دلائل الأعلام كما منعه جمع من الحنابلة على ما في العدة(٣/٧٢٥) منهم أبو بكر عبد العزيز وأبو الحسن التميمي، ونسبه التميمي للإمام أحمد، وانظر قول هؤلاء وأدلتهم في البرهان(١/١٦٦) وروضة الناظر(١٨٥) والمسودة (١٧٩) والمعتمد(١/٣٤٢) وإرشاد الفحول (١٧٤) والإحكام للآمدي (٢/٣٢) والتبصرة (٢٠٨).

(٢) ما بين القوسين يستقيم الكلام بدونه.

تمكن من معرفة ذلك، وإن لم يكن من أهل لغته إذا ترجم له وبين له ذلك.

ولهذا احتيج إلى التراجمة[٣] والمعبرين في كثير من الأحوال. فإذا صحّ وجاز من الخطاب ما ادعيتم قبحه وبنيتم الخلاف عليه فقد بطل دليلكم.

ونحن فقد جوزنا أمر المعدوم ونهيه بشريطة البلاغ إليه والبيان له، وهو أبعد في حال عدمه عن فهم ما أُمر به ونهي عنه من الأعجمي الذي يعرف الرموز والإشارات وكثير من لواحق الكلام، ويعلم أن مخاطبه بما يسمعه وإن لم يعرف معناه حكيم ذو أغراض في خطابه، وإذا كان ذلك كذلك بطل الأصل الذي عليه بنيتم.

فإن قالوا: إذا جاز خطاب الأعجمي بالعربية والمعدوم بشريطة إفهامه بما يواجه به، فهلا أجزتم خطاب الميت والطفل والمجنون والبهيمة، وإن لم يعرفوا المراد بالخطاب؟.

يقال لهم: إن أردتم بخطابهم أن يكون مشروطاً بإفهامهم ذلك إذا صاروا إلى حد من يصح منه العلم بالخطاب وأحكامه، فذلك جائز صحيح. وإن أردتم جواز خطابه مع عدم هذا الشرط، فذلك باطل. ونحن لم نجوِّز الخطاب بالمجمل والعام. على أن يكون أبداً عارياً من البيان إذا كان تكليفاً. وإذا كان ذلك كذلك سقط ما أصلتم ـ أيضاً ـ من هذا الوجه.

وأما من في المعلوم أنه لا يبلغ حد التكليف وتحصل له صفات المكلفين من الموتى والأطفال والمجانين، فمحال تكليفه إذا لم يكن عالماً بالتكليف، ولا على صفة/ من يصح علمه بذلك. ٥٢٤

وقد فَصَل كثير من الناس بين ذلك بأن المعدوم والميت والطفل والمجنون لا يصح أن يعلم المراد بالخطاب وأنه خطاب له. والعربي إذا كلمه بالفارسية حكيم يعلم أن له غرضاً بالكلام صحيحاً يجري إليه كان عارفاً بأنه خطاب

(٣) تراجمة: جمع ترجمان. والموجود في مختار الصحاح (٢٣٦) تراجم وانظر القاموس المحيط (١٣٩٨).

حكيم ومقصود به معنى ووجه صحيح. وهذا متعذر في الميت والطفل والمعدوم.

والوجه الآخر : إن هؤلاء لا يعرفون كون الخطاب خطاباً لهم، وأنه مقصود به غرض صحيح. والعربي إذا خوطب بالفارسية علم ضرورة قصده بالكلام وأن لمن كلمه أغراضاً به صحيحة يقف على البيان له. فافترق الأمران.

والوجه الآخر : أن العربي إذا قيل له :﴿وآتو حقه يوم حصاده﴾[٤] عرف الحق فيه في الجملة. وأنه شيء يجب فيه، ويعرف اليوم ، ويعرف الحصاد، ويعرف أنه مخاطب بهذا الكلام. وإنما يجهل عين الحق الذي أجمل في الخطاب[٥]. والعربي لا يعرف شيئاً من ذلك إذا خوطب بالزنجية. وأنه أُمر أو نُهي ووارد لغرض في العبادة إن كان عبادة. بل لا يعلم أنه متعبد ومأمور مكلف بذلك القول. وإذا كان ذلك كذلك افترق باتفاق ـ أيضاً ـ صحة خطاب العربي بما يجهل تعيين معنى منه لاحتماله وخطابه بالزنجية. وبطل ما قالوه من كل وجه.

واستدلوا ـ أيضاً ـ على إحالة تأخير البيان بأنه إذا خاطبهم باللفظ العام ومراده به الخاص. وإن أخر بيانه صار بمثابة أن يخاطبهم بالأسماء اللغوية ويريد بها غير ما وضعت له. فيقول فاقتلوا المشركين ويريد به المؤمنين. ويقول : حرمت عليكم أمهاتكم، وهو يريد إماءكم. وفي خمس من

---

(٤) الأنعام : (١٤١).

(٥) بل ذهب أهل العلم إلى أن الخطاب بالمجمل مع تأخير بيانه إلى أن يأتي وقت العمل فيه حكم عظيمة تنوف على ما إذا بين في حين الخطاب، ففي آية زكاة الزروع قالوا إن المشرع قصد بالخطاب بها إعلام المكلف بوجوب حق في ماله لله وعليه أن يعتقد ذلك ويستعد له ويهيئ نفسه للقيام به حتى لا يفاجأ فيثقل عليه القيام بالتكليف. فإخراج الزكاة كما شرعت لمصلحة الفقير لاحظ المشرع عدم الاضرار بصاحب المال وكذلك لو بُين له الأنصبة وغيرها في حينه لربما نسي البيان لطول الزمن بين وقت الخطاب ووقت العمل. وقد يكون فيها من الحكم أيضاً ما الله به عليم، لأنه تشريع حكيم حميد.

الإبل صدقة وهو يريد به الخيل، لأن ذلك أجمع خطاب بغير لغة العرب(٦).

وهذا باطل، لأن كل اسم مما ذكروه لا يجري على ما قالوا إنه يريده به في حقيقة، ولا مجاز وإطلاق اللفظ العام يصلح أن يراد به البعض حقيقة، كما يصلح أن يراد به الكل عند منكري العموم، ويصلح أن يراد به البعض على وجه التجوز والاتساع باتفاق. وقد يَحسن خطاب العربي بالاسم واللفظ المشترك بين أشياء على الحقيقة، وبماله حقيقة ومنه مجاز، وإن عنى به
المجاز وأوقف ذلك على البيان فصار/ ما قالوه خطاباً بغير ما وضع في ٥٢٥
اللغة. وما قلناه أحد أقسام خطابهم إن كان حقيقة في البعض أو مجازاً.

فصل: واستدلوا - أيضاً - على إحالة تأخير البيان بأن تأخيره يخل بصحة أداء الفعل وقت الحاجة. ويخل - أيضاً - بصحة تعجيل العزم عليه والاعتقاد لإيقاعه على وجه ما أمرنا به(٧). وقد بينا فيما سلف سؤالاً ومطالبة في فساد ذلك فأغنى عن إعادته.

فصل: واستدلوا - أيضاً - على إحالة ذلك بأنه يوجب علينا اعتقاد عمومه، وإن كان مخصوصاً عنده. وذلك إيجاب للجهل. وهذا باطل، لأنه إنما يجب على من ورد ذلك عليه تجويز تركه وعموم اللفظ وتجويز ورود ما يخصه، ومحظور عليه اعتقاد عمومه أو خصوصه قطعاً. فبطل ما قالوه.

فصل: واستدلوا - أيضاً - عليه بأنه إذا أطلق اللفظ العام والمراد به الخاص وجب علينا اعتقاد خصوصه، وإن لم يكن على ذلك دليل، بل اللفظ دال على خلافه.

---

(٦) هذا الدليل لا يصدر إلا عن مكابر، فأين الخطاب بالعام مع إمكان إرادة الخاص به، من إرادته بلفظ المشركين المؤمنين. وحتى الدليل السابق الذي فيه قياس الخطاب بالمجمل على خطاب العربي بالعجمية فيه مكابرة واضحة.

(٧) أما قولهم بأن تأخير البيان يخل بصحة أدائه وقت الحاجة فليس بمسلم. أما قولهم يخل بصحة الاعتقاد والعزم فنعم، وهو من أقوى ما تمسكوا به.
وقد أجاب عنه المصنف في الفصل التالي.

وهذا باطل، لأنه محظور علينا اعتقاد كونه مخصوصاً. وإنما يجب أن نعتقد جواز كونه مخصوصاً وجواز كونه عموماً، كما نعتقد مثل ذلك فيما ورد بلفظ يقتضي عموم الأزمان.

فصل: واستدلوا على ذلك ـ أيضاً ـ بأن التوقيف فيه إذا تأخر بيانه وتجويز كونه عاماً وكونه خاصاً ينقض القول بالعموم. ويصحح مذهب أهل الوقف والكلام فيه مبني على تسليم القول بالعموم.

وهذا ـ أيضاً ـ باطل، لأجل أنه ليس الوقف في ذلك توقف فيما وضعت الصيغة له في أصل الوضع، وإنما هو توقف في أننا نترك ما وضعت له فيكون عاماً. وقد يجوز أن يرد تخصيص له، فيكون خاصاً، وإذا ورد وقت التنفيذ ولم يرد بيان يوجب تخصيصه عممناه بنفس اللفظ، وأهل الوقف إذا عدموا دليل كون اللفظ خاصاً لم يكتفوا بذلك في العلم بأنه عام، بل يرجعون في كونه عاماً إلى دليل سوى فقد الدليل على كونه خاصاً. فافترق القولان ولم يكن بإجازة تأخير البيان مؤدياً إلى الوقف في صيغة العموم، فبطل ما قالوه.

فصل: واستدلوا على ذلك ـ أيضاً ـ بأن تأخير البيان بجعل ما ورد من الخطاب بمنزلة مالم يرد منه من حيث لا يمكن أن يعتقد فيه خصوص ولا عموم، فلم يجز لذلك تأخيره.

وهذا/ فاسد، لأنه قبل أن يُخاطبوا بما يجوز كونه عموماً ويجوز كونه ٥٢٦
خصوصاً، وبمجمل لا يعرف عين المراد به لا يجب على المكلف فعل العزم على قتل أحد المشركين. ولا اعتقاد كونه مأموراً بذلك في جملة ولا تفصيل، ولا أن عليه حقاً فيما يحصده يجب عليه العزم على أدائه عند بيانه(٨)، وإذا ورد عليه الأمر بذلك وجب عليه فعل العزم على أداء ما يقدر له وقتل الجميع

---

(٨) جواب الباقلاني هذا غير مرضي، فإن المكلف إذا ورد عليه الخطاب المجمل ينبغي عليه اعتقاد ما يمكن فهمه منه والعزم على أدائه عند حضور وقت العمل كما هو الحال في آية زكاة الزروع.

إن تُرك وظاهر اللفظ أو البعض إن خص منه. وإنما يجب عليه ذلك عندنا بشريطة بقاء الأمر وأن لا يُنسخ عنه قبل وقته، فحصل بذلك ممتحناً مكلفاً. ولو ترك فعل هذا العزم لكان بذلك عاصياً. فبطل ما قالوه. وهذا هو جوابهم في إحالة تأخير بيان المجمل وسائر اللفظ الصالح عندنا للتعبير به عن الإباحة والإيجاب والندب والتهديد.

وعن قولهم : لو تأخر بيان المراد بأمره أنه[٩] على التراخي، وهل هو واجب أو ندب يخرج عن كونه مفيداً ولصار وجوده بمثابة عدمه.

فصل : واستدل ـ أيضاً ـ بعضهم على ذلك بأن تأخير البيان يوجب نسخ ما يخص منه بعد وروده على التراخي. قالوا : ونحن لا ننكر النسخ وإنما ننكر أن يكون البيان المتأخر تخصيصاً.

وهذا ـ أيضاً ـ باطل، لأن النسخ للعبادة إنما يصح بعد بدئها واستقرارها. ولفظ العموم الواجب تنفيذه على التراخي لم يستقر كونه عموماً، بل هو مراعى على ما قلناه، يجوز كونه عموماً إن تُركنا وظاهره، ويجوز ورود ما يخصه. فبطل ما قالوه.

فصل : واستدلوا ـ أيضاً ـ على ذلك بأن تأخير البيان جارٍ مجرى قطع الكلام عن تمامه والابتداء عن خبره والاستثناء عن المستثنى منه. وذلك أجمع فاسد غير مستعمل.

وهذا ـ أيضاً ـ بعيد، لأننا قد أوضحنا فيما سلف أن قطع الابتداء عن خبره والاستثناء عن ما هو استثناء منه يجعل الكلام مبتوراً غير مفيد، ويخرج الاستثناء عن كونه مفيداً ومتعلقاً بالمستثنى منه. ولا حاجة بنا إلى رد ذلك، وإطلاق لفظ العموم والمجمل المراد منهما أمر مفيد، وتأخير بيان ذلك كلام مفيد لأشياء كثيرة، وإن كان فيه وجه من الاحتمال.

وقد ثبت أن من كلامهم المجمل والمفسر والظاهر الجلي والمشكل الخفي.

---

(٩) (أنه) إضافة من المحقق.

وليس/ من كلامهم ابتداء لا خبر له. واستثناء يتأخر عن المستثنى منه لما ٥٢٧
بيناه من قبل، فافترق الأمران.

فصل: واستدلوا ـ أيضاً ـ على ذلك بأن قالوا لو جاز تأخير البيان مدة ما لجاز تأخيره المدد الطويلة وذلك باطل، ولا فرق بين طول المدة وقصرها.

وهذا فاسد، لإننا نجيز تأخير بيان ما يجب بعد مدة وسنين طوال إلى حين وقته وحضور الحاجة إلى تنفيذه. فبطل ما قالوه.

ومن الناس من يدعي في إحالة تأخيره الزمن الطويل عادة في اللغة، وليس مثلها في قبح تأخيره مدة يسيرة والأول أولى(١٠).

فصل: واستدلوا ـ أيضاً ـ بأنه لو جاز تأخير البيان لم يأمن الرسول ﷺ من الاخترام قبل بيانه للأمة. وفيه تضييع الفرض وإزالة المحنة، وذلك غير جائز في صفته.

وهذا ـ أيضاً ـ باطل، لأنه إذا أُمر ﷺ بتأخير بيان الخطاب، ولا يؤمر بذلك إلا وقد بين له. وقيل:أخره إلى حين الحاجة، وإن لم يبين له ذلك. فالبيان متأخر عنه وعن الأمة جميعاً. وذلك جائز وإن اخترم قبل أن يترك البيان لتخصيص العام كان فرض الأمة تنفيذه على العموم، لأنه لا شيء يخصه بعد اخترامه، اللهم إلا أن يكون هناك قياس على أصل يوجب تخصصه عند من جوَّز(١١) تخصيص الظاهر بالقياس، ولا يقال في مثل هذا إنه لو مات عليه السلام قبل نزول البيان عليه لكان عاصياً ومفرطاً. لأنه لم يلزمه بيان شيء أمسك عنه من حيث لم يبين له ما بينه لأمته. وإن بُيِّن ذلك له، وقيل له: قدم بيانه مع الخطاب وعقيبه لم يجز أن يؤخره. وإن قيل له:أخره فقد أوجبنا عليك تأخيره أو أبحنا لك ذلك وتقديمه إن شئت وجب عليه أو جاز له تأخيره،

---

(١٠) أي الجواب الأول، وهو تأخيره الزمن الطويل حتى يحضر وقت العمل فيه.

(١١) في المخطوط فوق كلمة (جوَّز) كلمة (أوجب).

ولزمه اعتقاد جواز بقائه إلى المدة التي قيل له بينه عندها وجواز اخترامه
دونها وإذا اخترم دونها لم يكن عاصياً، لأنه ترك ما وجب عليه تركه. أو ما
أبيح له تركه ووجب على الأمة تنفيذ حكم الخطاب على عمومه، لأنه لا
شيء يخصه فبطل ما قاله. وقد بينا في فصول القول في الأوامر إنه
يجوز اخترام النبي عليه السلام/ وغيره من المكلفين بالفعل[١٢] على ٥٢٨
التراخي قبل الوقت الذي حُدَّ به الفعل ووقت، والمنع منه لعوارض غير
الموت والنسخ له قبل وقته. ونحن نزيد ذلك كشفاً في فصول القول في
النسخ إن شاء الله. وإذا كان ذلك كذلك جاز اخترام النبي عليه السلام
قبل الوقت الذي أمر بالبيان عنده، ولم يكن ذلك عصياناً وتضييعاً منه، ولم
يلزم الأمة عند ذلك شيء والقدرية تزعم أنه محال اخترام المكلف للفعل في
المستقبل قبل دخول الوقت، ومنعه منه بالنسخ أو غيره من الموانع[١٣] وذلك
لأنه اقتطاع له عن المصلحة، إذ لا يكلف الرسول وغيره إلا لقصد مصلحته
والمنع منه استفساد وسفه لا يجوز في حكمته تعالى، وذلك باطل من دينهم
بما نبينه من بعد، وما قد ذكرناه في فصول الأوامر من قبل.

فصل: واستدلوا ــ أيضاً ــ على ذلك بأنه لو جاز تأخير بيان ما يحتاج إلى بيان يصح وجاز من الرسول عليه السلام تأخير البلاغ عن الله سبحانه فيما أرسل به، وذلك محال، لأنه قد قيل له: ﴿**بلغ ما أنزل إليك من ربك**﴾[١٤] و﴿**لتبين للناس ما نزل إليهم**﴾[١٥] وأمثال هذا مما أكد عليه فيه فرض البيان وتقديم البلاغ.

---

(١٢) في المخطوط (الفعل).

(١٣) ما نقله الباقلاني عن القدرية من إحالة موت المكلف قبل دخول وقت الفعل، ومنع نسخه قبل وقت الفعل مبني على اشتراطهم إرادة الآمر لحدوث الفعل في الأمر. وبالتالي إذا لم يتحقق حدوث الفعل يتبين أنه لم يكن أمراً ولا المأمور مكلفاً. ولهذا عندهم لا يجوز نسخ الأمر قبل دخول وقته. كما أنه محال موت المكلف قبل دخول الوقت، وبالتالي لو حصل تبين بموته أنه لم يكن مكلفاً. وانظر الميزان للسمرقندي (٨٧) والمعتمد (١/٥٠).

(١٤) المائدة: (٦٧).

(١٥) النحل: (٤٤).

وهذا ـ أيضاً ـ فاسد من وجهين:

أحدهما: إن تأخير البلاغ صحيح جائز في صفته إذا أوجب عليه تأخيره أو أبيح له ذلك وتجويز بقائه إلى حين تضييق فرض البلاغ عليه، ويجوز اخترامه قبل ذلك، وأن لا يلزم الأمة منه شيء. وأن يكون الغرض فيه إذا اخترم قبل البلاغ كون إنزاله عليه لطفاً له أو لبعض ملائكته. هذا جائز مع القول بوجوب اللطف فلا وجه لدعوى إحالته، وإنما يجب تجويزه لاخترامه قبل البيان له وللأمة.

فأما إذا بين له أن المراد بلفظ العموم الخصوص وأن تنفيذ مراده فرض عليه وعلى أمته ولم يكن هناك ما يدل على تخصصه إلا بيانه للأمة على لسانه لم يجز اخترامه قبل البيان.

وقد أجاب قوم عن ذلك بأن تأخير البلاغ لا يجوز منه، لأن الذي يؤخر بلاغه خطاب له وللأمة. فإذا لم يبلغه لم يكن خطاباً لهم، وما قدمنا من الجواب أولى، لأنه لا يمتنع أن يكون خطاباً له وحده حين نزوله عليه وخطاباً لهم إذا بلغهم.

وأن يكون ـ أيضاً ـ خارجاً عن كونه خطاباً لهم إن اخترم الرسول عليه السلام قبل الوقت الذي أمر بالبلاغ فيه، أو نسخ عن الرسول عليه السلام وجوب بلاغه قبل الوقت، لأن نسخ مثل هذا جائز كسائر/ ما يجوز نسخه ٥٢٩
من عباداته وعبادات غيره قبل وقته فزال ما قالوه.

والأشبه في قول محيل تأخير البيان إجازة تأخير البلاغ وإحالة تأخير البيان، لأنهم زعموا أن تأخير البيان يقبح الخطاب ويجعله بمثابة خطاب العربي بالزنجية.

وتأخير بلاغ الرسول لا يقبح خطابه به وإفهامه إياه. ولا يكون خطاباً للأمة مع تأخيره على وجه يحسن أو يقبح، ولا يخل بأداء غير ذلك من جميع ما كلفوه، فصح تأخير البلاغ وإن امتنع على ادعائهم تأخير البيان. وهذه جمل مقنعة في هذا الباب.

باب
الكلام في جواز تقديم بيان بعض المراد بالخطاب على بعض وتأخير بيان باقيه إلى وقت الحاجة

والذي نختاره في هذا الباب إنه إذا صحَّ بما قدمناه جواز تأخير البيان إلى حين الحاجة وجب القول بجواز تأخير بيان بعض المراد بالعام والمجمل ـ أيضاً ـ وصفات العين المأمور بإيقاع الفعل فيها، وصفات الفعل الموقع وشروطه. ولا يجب أن يقال: إن قدر ما قدم بيانه هو جميع المراد. وذلك نحو أن يقول اقتلوا المشركين رأس الحول، ثم يقول بعد مهلة ووقت إذا كانوا حربيين، ثم يقول بعد مهلة أخرى وإذا كانوا مشركين وثنيين دون كتابيين. ثم يقول بعد وقت آخر وإذا كانوا رجالاً أصحاب رأي في الحرب والدفع في أمثال هذا . فإذا جاء وقت التضييق ولم يرد على ما تقدم بيانه عُلم حينئذ أن الذي بينه كان جميع من أراد تخصيصه وقطع بالعموم فيمن عداهم.

كذلك سبيل جواز تأخير بيان بعض المراد بالمجمل دون بعض إلى حين الحاجة إلى تنفيذ المراد به، نحو أن يقول في قوله :﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾[1] بعد مهلة من ورود الخطاب إذا بلغ خمسة أوسق، ثم يقول بعد مهلة أخرى إذا كان مما يقتات ويدخر، ويقول بعد مهلة أخرى وحقه كذا وكذا، أو منه أو من غير جنسه.

ونحو أن يقول : اقطع سارقاً، ثم يقول بعد وقت إذا كان عاقلاً بالغاً، ويقول بعد وقت ثاني إذا أخرجه من الحرز، وبعد وقت وإذا بلغ المسروق ربع دينار، ونحو هذا. ويقول في صفة الفعل ويكون القطع من الكوع وبآلة كذا

(١) الأنعام (١٤١)

وفـي وقـت كـذا، هـذا كله جـارٍ على منهج واحـد في الصـحـة والجواز ولا يجوز[٢] إذا بيَّن حكماً وحكمين وشرطاً وشرطين قبل وقت التضييق مـع بقاء وقت متسع إليه أن يقطع على أن قدر ما بيَّنه هو جميع الذي أراد تخصيصه من العام وبيانه من حكم المجمل.

ولا يجـوز لقائـل أن يقـول/ إنه إذا بيَّن بعـض مـراده مع ورود الخطـاب، أو بعـد مـهلـة وجب العلـم بأن ذلك جميـع مـا أراد بيانـه وإلا كـان موجبـاً علينـا اعـتقـاد الجـهل في أنه لا شـيء بقي يحـتـاج إلى بيـان، لأنه يجب أن يعتقد بتقديم بيان البعض أنه جميع مـا أريد بيانه فيكون أمداً لنا باعتـقاد الجـهل. وإنمـا يجـب تجويـز كون قدر مـا بينـه جميع المـراد وتجويـز إيراد زيادة علـى ذلك وورود بيـانهـا قبل وقت التـضـيق. ولو لزم هـذا الذي قـالوه للزم اعتقـاد الجـهل في تأخير بيان مـجمله المراد إلى وقت الحاجة مع كون اللفظ عاماً. وقد بينا فساد تعلقهم بذلك ودعواه من قبل بما يغني عن إعادته، فبطل ما قالوه. ٥٣٠

وقد فـصـل قـوم من الفـقـهاء من أهل العراق وغيـرهـم بين جـواز تقديم بيان بـعض المراد على بعض في الـعمـوم والمجمـل فـقالوا : لا يجـوز ذلك في العـموم المسـتـقل بنفسـه في وجـوب اسـتـغـراق الجنس، لأن اللفظ يقـتـضـي الاستغراق. فإذا بين خروج قدر منه كان ما بقي متناولاً لجميع ما بقي، وإذا أراد إخـراج شـيء آخـر منه، واللفظ ومـا قـدم بيـانه لا ينبـئـان عن ذلك وجب اعتقاد عمومه فيما بقي، وذلك الزام للجهل إذا كان مراده بعضه[٣]. وقد بينا فساد هذا القول.

---

(٢) في أصل المخطوط (ولا يجب).

(٣) يقصد المصنف ببعض أهل العراق معظم الحنفية، وهـم الذين فرقوا بين العام والمجمل في جواز تأخير بيانـهما. وإذا كان لقولهم في أصل المسـألة وجاهة. فقولهم هنا في هذه المسـألة المتفرعة عليـها ما للمسـألة الأولى من الوجـاهة بل أشد إذا أمـعن الانسـان النظر في المثال الذي ذكره الباقلاني آنفاً في بيان «اقتلوا المشركين»

قالوا : وأما المجمل فلا يستقل بنفسه. فإذا بيَّن بعض مراده به لم يكن للفظ بعد ذلك البيان ظاهر يقتضي أنه لا شيء يراد بيانه إلا ما ذكر. وهذا موافقة منهم في حكم المجمل وخلاف في بيان العام. وقد بيَّنا من قبل إنه والعام سيَّان، وأنه لا يجب اعتقاد الجهل في العام من حيث توهموا فاستوت الحال فيهما.

ولهذا لم يجعل كثير من أهل العلم قوله عليه السلام لما سئل عن سبيل الحج. فقال : «زاد وراحلة»(٤) بياناً لجميع السبيل. وقالوا هذا بيان لبعض السبيل لمن لا يستطيع الحج ببدنه، ولأنه لم يبين ـ أيضاً ـ حصول الأمن في الطريق وغرامة المال في الخفارة، وتحريم الركون في المسير إلى من لا يؤمن على دماء المسلمين، إلى غير ذلك مما يحتاج إلى بيان إن لم يظهر ما يشعر بذلك وفرض الحج معلق بحصوله، فصح بذلك ما قلناهم.

وزعم بعضهم : إنه إنما يجب تجويز تقديم بيان بعض المراد بالمجمل وتأخير باقيه إلى وقت الحاجة إذا كان هناك حال وإشعار بأن هناك أموراً

---

(٤) حديث تفسير السبيل بالزاد والراحلة رواه جمع من الصحابة منهم ابن عباس وابن عمر وعائشة وجابر وعبدالله بن عمرو وابن مسعود وأنس. وقال الألباني في إرواء الغليل(٤/ ١٦٠ -١٦٧): «إن طرق هذا الحديث كلها واهية وبعضها أوهى من بعض وقال أيضاً : فإنه ليس في تلك الطرق ما هو حسن، بل ولا ضعيف منجبر. ونقد ما قال ابن تيمية في شرح العمدة من أنها مسندة من طرق حسان.

كما رد تصحيح الحاكم لحديث ابن عباس وموافقة الذهبي له. ونقل قول ابن المنذر بأنه لا يثبت الحديث الذي فيه الزاد والراحلة وأن الآية عامة لا تفتقر إلى بيان».

وقال الألباني : «أحسنها ما ورد مرسلاً عن الحسن البصري ولا يوجد ما يمكن أن يجعل شاهداً له».

وقال ابن حجر في خلاصة البدر المنير (١/ ٣٤٤) عن حديث أنس :

«رواه الدارقطني (٢/ ٢١٦) والحاكم (١/ ٤٤٢) وقال الحاكم صحيح على شرط الشيخين والأمر كما قال» وصححه مرفوعاً شيخنا في أضواء البيان(٥/ ٨٧). وقال ابن حجر حسنه الترمذي من حديث ابن عمر. ونقل ابن حجر في الكافي الشاف عن البيهقي تصويبه عن الحسن مرسلاً.

ينظر تخريجه : الكافي الشاف ص٢٨ وخلاصة البدر المنير ١/ ٣٤٤ وتحفة المحتاج (٢/ ١٣٣) وإرواء الغليل (٤/ ١٦٠-١٦٧).

أخر في حكمه تحتاج إلى بيان، فإن لم يظهر ما يشعر بذلك من قول أو فعل لم يجز ذلك. فهذا لا وجه له ولا دليل عليه، بل يجوز ذلك مع وجوده ومع عدمه.

ويقال لمن قال هذا في المجمل وأنكره في العموم. فجوِّز ـ أيضاً ـ تأخير
بيان العام/ إذا كان هناك إشعار بأن فيه ما يحتاج إلى بيان، وهو لا يقول ٥٣١
ذلك. فبطل قوله من كل وجه.

باب
الكلام في جواز بيان حكم آي القرآن والمتواتر من سنن الرسول عليه السلام بأخبار الآحاد

اختلف الناس في ذلك:

فقال سائر الفقهاء وجمهور من أوجب العمل بخبر الواحد من المتكلمين إنه لا يمتنع بيان حكم العام والمجمل المعلوم ورودهما في الكتاب والسنة بخبر الواحد. وهذا هو الذي نختاره.

وقال أهل العراق: إن ما ثبت من العمومات في الكتاب والسنة المعلومة المتواترة لم يجز بيانهما وتخصصهما بأخبار الآحاد، بل لا يخصان إلا بخبر معلوم حتى يكون البيان كالمبين في قوته وطريقه[1].

---

(١) اختلف العلماء في تخصيص المتواتر بالآحاد، والجمهور على جواز ذلك. وخالف في ذلك بعض المتكلمين كما ذكر الباجي في إحكام الفصول(٢٦٢) وهؤلاء هم القائلون بعدم حجية خبر الواحد. وخالف في ذلك جمهور الحنفية ولكن ليس مطلقاً. يقول الجصاص في أصوله (١/١٥٥) «ما كان من ظاهر القرآن أو السنة قد ثبت خصوصه بالاتفاق. أو كان في اللفظ احتمال للمعاني أو اختلف السلف في معناه وسوغوا الاختلاف فيه وترك الظاهر بالاجتهاد، أو كان اللفظ في نفسه مجملاً مفتقراً إلى البيان فإن خبر الواحد مقبول في تخصيصه» ومنع تخصيص العام الظاهر المعنى والذي لم يسبق أن خص بالاتفاق بخبر الواحد. ونقل عن عيس بن أبان قريباً من قوله وقال هو مذهب أصحابنا. وقال السمرقندي في الميزان(٣٢٣) هو مذهب أهل العراق من الحنفية. أما مذهب مشايخ سمرقند فنقل عنهم: «إنه إذا قيل يجوز فلا بأس والأصح أنه لا يجوز، لأن الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام».

وينظر الأقوال في المسألة: أصول السرخسي(١/١٣٣، ١٤٢) والمسودة(١١٩) وجمع الجوامع مع البناني (٢/٦٣) واللمع(٢٠) وإرشاد الفحول (١٥٨) والأحكام للآمدي(٢/٣١٩) وشرح تنقيح الفصول(٢٠٨) والتبصرة (١٣٢) والبرهان (١/٤٢٦) ونهاية السول مع مناهج العقول (٢/١٤٤) والمعتمد (١/٢٧٥) والمحصول (١/٣/١٢٠) وفواتح الرحموت (١/٣٤٩) والعدة (٢/٥٥٠) وروضة الناظر (٢٤٤) والمنخول (١٧٤) والمستصفى (٢/١١٤) وشرح اللمع (١/٣٥٠).

قالوا فأما المجمل فإنه على ضربين :

إن كان المراد به من الفرائض الأعيان وعاماً يلزم سائر المكلفين وجب أن يكون بيانه معلوماً متواتراً كبيان أقدار الصلوات وأوقاتها وصفاتها، وبيان الزكاة ومقاديرها وأجناس ما تؤخذ منه، وأمثال ذلك من الفرائض العامة.

وأما ما لا تعم البلوى به ويكون من فرائض الأئمة والعلماء كتقدير ما يقطع فيه السارق وما يدرأ به الحدود وأحكام المدبر والمكاتب. وما يتعلق بالعلماء ولا تعم به البلوى فيقبل في بيانه خبر الواحد[٢].

والدليل على صحة ما قلناه : إن ما تضمنه العام والمجمل من أحكام الشرع أمر يصح أن تختلف فيه فرائض المكلفين فيوجب على بعضهم فيه العلم والعمل جميعاً، وعلى بعضهم العمل دون العلم، وإن كان عملاً تعم به البلوى أولا يجوز يعم. كما يجوز ورود التعبد به وأن لا يرد به جملة، وأن يتعبد به البعض من المكلفين دون بعض، فتختلف فيه فرائضهم فهذا اتفاق.

---

(٢) عند الجمهور يجوز أن يكون المبين أضعف من المبيَّن سواء كان المبيَّن مجملاً أو عاماً. ولكن الحنفية قالوا إن خبر الواحد حجة في مواضع وليس حجة في مواضع أخرى.
ذكر السمرقندي في الميزان أربعة مواضع لا يقبل فيها خبر الواحد عند الحنفية وهي :
الأول : إذا كان مخالفاً للدليل العقلي.
الثاني: إذا كان مخالفاً للكتاب والسنة المتواترة.
الثالث: إذا ورد الخبر في باب الاعتقاد.
الرابع: إذا ورد في حادثة تعم بها البلوى.
وينظر في ذلك الميزان للسمرقندي(٤٣٤) وإحكام الفصول (٣٤٤) ونسب القول بعدم العمل به فيما تعم به البلوى إلى متأخري الحنفية وابن خويز منداد من المالكية. والعدة (٨٨٥/٣) وفواتح الرحموت (١٢٨/٢) وتيسير التحرير (١١٢/٣) وشرح الكوكب (٣٦٧/٢) وبذل النظر (٤٧٤) الاحكام للآمدي (١١٢/٢). وإرشاد الفحول (٥٦) والمعتمد (٦٥٩/٢) والمستصفى (١٧١/١) واللمع (٤٦) وشرح تنقيح الفصول (٣٧٢) وأصول السرخسي (٣٦٨/١) والبحر المحيط (٣٤٧/٤) وشرح اللمع (٦٠٦/٢) والبرهان (٦٦٥/١) .

وقد دللنا على ذلك من قبل. وسنتبع القول فيه عند انتهائنا إلى وجوب القياس وأحكام العلل إن شاء الله.

وإذا كان ذلك كذلك لم يمتنع أن يورد اللفظ العام والمجمل في الكتاب والسنة، وأن ينقلا نقلاً متواتراً، فيوجب على الكل العلم بورودهما، وأن يبين مراده بهما تارة بياناً معلوماً منقولاً كنقل المبين والمجمل والعام. فيلزم عند ذلك العلم والعمل به (واجبا، وأن يُبيِّن ذلك تارة للواحد ومن جرى مجراه، فيكون فرض من تلقى البيان عنه عليه السلام من الآحاد العلم والعمل)[٣]. وفرض من ينقل إليه الآحاد ذلك العمل به دون العلم فتختلف في ذلك فرائضهم.

ولا يجوز أن يقال إن ذلك محال لأن اللفظ العام مقطوع على عمومه وخبر الواحد غير مقطوع بصحته، لأن إنزاله وورده هو المقطوع به.

فأما كونه عاماً فطريقه لو ثبت الاجتهاد وما به يجب العمل بخبر الواحد
إجماع الصحابة، فطريق وجوب العمل به أقوى من/ من طريق العمل ٥٣٢
بالعموم. فإن لم يكن أقوى فهما سيَّان، وعلى أنه لا يجوز أن يقطع بعمومه مع تجويز كون خبر الواحد صدقاً، لأنه لو قطع بعمومه لقطع على كذب الخبر، وذلك مالا سبيل إليه، وإذا كان ذلك كذلك صحَّ بيان المتواتر من ألفاظ العموم وما ورد منه في الكتاب بأخبار الآحاد.

فأما تفصيلهم الذي ذكرناه في المجمل فلا حجة ـ أيضاً ـ عليه.

لأنه لا يمتنع أن يرد العام والمجمل بما يعم به البلوى، ويكون بيانه مع ذلك من جهة أخبار الآحاد، فيكون العلم بورودهما مفروضاً والعمل في تخصيصهما واجباً بأخبار الآحاد ومقطوعاً بوجوبه. وإن كان صدق الراوي وضبطه مظنوناً، ولا يمتنع أن يكون منه ما يلزم فيه العمل والعلم فيجب بيانه

(٣) ما بين القوسين استدركه الناسخ في الهامش.

ونقله على وجه يوجب العلم والقطع على تخصيص الرسول له. ولهذا وجب قبول خبر بسرة[٤] في وجوب الوضوء من مس الذكر[٥] وإن كانت البلوى به تعم، ولأجله قبلوا خبر الوضوء من القهقهة في الصلاة[٦] وذلك مما يبتلى به الأقل، ولأجله وجب قبول أخبار الآحاد في الأوساق وتقدير ما يجب فيه الزكاة من الرقة والحبوب والماشية، وإن لم يكن نقل قوله : «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»[٧] في التواتر كنقل قوله :«فيما سقت السماء العشر»[٨] ومثل العلم بقوله :﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾[٩]. ولو تأمل أكثر ما تعم البلوى

---

(٤) هي بسرة بنت صفوان بن نوفل الأسدية، الصحابية. جدة عبد الملك بن مروان. زوجة المغيرة بن العاص. روي لها أحد عشر حديثاً. لها سابقة في الإسلام.
لها ترجمة في الإصابة (٤/٢٥٢) والاستيعاب (٤/٢٤٩) وتهذيب الأسماء واللغات (٢/٣٣٢).

(٥) خبر بسرة بنت صفوان في نقض الوضوء بمس الذكر.
أخرجه أبو داود في باب الوضوء من مس الذكر (١/٢٨) رقم (١٨١).
والترمذي في الطهارة (١/١٢٦) وقال حسن صحيح ونقل عن البخاري أنه أصح ما في الباب.
والنسائي في الطهارة (١/١٠٠) والبيهقي في السنن (١/١٢٨)
وابن ماجة (١/١٦١) وابن حزم في المحلى (١/٢٣٥).
وأحمد في المسند (٦/٤٠٦) والبغوي في شرح السنة(٩/٣٤٢) وابن حبان كما في الموارد(٢١١-٢١٣) والمنتقى لابن الجارود ص١٦ والدارقطني في الطهارة (١/١٤٦) وصححه.
والحاكم(١/١٣٧) وقال على شرط الشيخين وسكت عليه الذهبي ومالك في باب الوضوء من مس الذكر(١/٤٩).
والشافعي في الأم (١/١٩) وفي المسند ص١٢.
وابن خزيمة(١/٢٢) والدارمي في باب الوضوء من مس الذكر(١/١٨٤).
وابن أبي شيبة في المصنف(١/١٦٣).
وعبد الرزاق في المصنف(١/١١٣).
والحميدي في مسنده(١/١٧١).
والطحاوي في شرح الآثار(١/٧١).
قال ابن الملقن في تحفة المحتاج (١/١٥١) صححه أحمد والترمذي. وابن حبان والدارقطني والحاكم والبخاري. وقال الألباني في إرواء الغليل (١/١٥٠) صححه ابن معين والحازمي والبيهقي وينظر تخريجه في تخريج أحاديث المدونة (١/٢٦٠) وخلاصة البدر المنير ص٥٤

(٦) تقدم تخريجه في ص١٩١ من هذا المجلد.

(٧) تقدم تخريجه في ص١٧٧ في هذا المجلد.

(٨) تقدم تخريجه في ص ٦٤ من هذا المجلد.

(٩) الأنعام (١٤١).

به لوجد بيانه وارداً من جهة الآحاد، وإن كانت الأمة قد قبلته وعملت به في ذلك.

ويدل على صحة ما قلناه ـ أيضاً ـ إنه لا يمتنع أن يكون الأصلح للنبي عليه السلام وأمته وكثير منهم تعبدهم في كثير مما تعم البلوى به بالعمل دون العلم، وأنه لو كلفهم العلم والعمل به لم يطيعوا فيه ولا في غيره، فيقتصر بهم على وجوب العمل دون العلم.

فإن قيل: فقد وجدنا تعبدهم في كثير مما تعم البلوى به بالعلم والعمل.

قيل: ما أنكرنا ذلك، فإذا كان ذلك مراده في تلك العبادة أو كان هو المصلحة لهم فيها على قول باني التكليف على المصالح فلا يقدح فيما قلناه.

ويدل على ذلك ورود التعبد بالاجتهاد في القبلة عند غيبتها والقياس على جهتها، وإن كان التوجه إليها مما يعم فرضه. وإنما تصيرون في التوجه إليها عند الاجتهاد إلى غلبة الظن دون العلم، فصحٌ بذلك ما قلناه.

وليس لهم الانفصال من هذا بأن يقولوا إنه إنما ساغ ذلك، لأنه لا طريق
٥٣٣ عند التباس جهتها يوجب العلم فيؤمر به، وله سبحانه طريق/ إلى إعلامنا يخصص العام وما تعم به البلوى من أحكام المجمل فلم يجزأن يقتصر في بناء[١٠] ذلك على ما يقتضي غلبة الظن دون العلم، لأن هذا الاعتلال إن كان صحيحاً لم يجز أن يتعبدنا بأن نصير إلى موجب أخبار الآحاد والقياس ابتداءً فيما تعم البلوى به. وفيما لا تعم، لأنه سبحانه قادر على أن يبين لنا جميع ذلك بطريق يوجب العلم والقطع.

وقد اعتل بهذا الذي قالوه منكرو العمل بأخبار الآحاد والقياس في الأحكام. وقالوا لا يجوز الاقتصار بناءً على أدون البيانين مع قدرته على أعلاهما، ولما لم يجب ذلك من قولنا وقولهم بطل ما فصلوا به، وصحٌ ما قلناه.

---

(١٠) في المخطوط (بناء في).

باب
القول في العالم إذا حصل معه لفظ عام ولم يعثر على ما يوجب تخصيصه هل يجوز له إنفاذه على العموم أم لا؟

اختلف الناس في ذلك:

فقال كثير منهم يجوز له، بل يجب عليه القضاء بعمومه متى اجتهد في طلب ما يخصه من كتاب وسنة وإجماع وقياس واستدلال وما يجوز تخصيص العام به، فلم يعثر عليه، فإن ذلك فرضه.

وقال آخرون: بل يجب عليه التوقف عن القطع على عمومه متى جوز أن يكون في وجوه الأدلة ما يخصه، وإن لم يقف عليه، وأنه لا يجوز له القطع بالعموم حتى يحيط بجميع الأدلة علماً. ويعلم أنه ليس في أدلة الشرع ما يوجب تخصيصه(1).

وقد يمكن أن يقال في ذلك إن الحكم فيه مردود إلى غلبة ظن العالم المجتهد، فإذا وجد اللفظ العام وبحث واجتهد في طلب ما يخصه، فلم يجده وحصل عند ذلك معتقداً إنه لا شيء في أدلة السمع يخصه وجب عليه أن

---

(1) تقدم في مسألة اعتقاد عموم العام حال سماعه أن أكثر العلماء منعوا منه حتى يبحث المجتهد عن المخصص، واختلفوا في درجة البحث فبعضهم يرى أن يبحث حتى يقطع ويجزم بعدم وجود المخصص، وهذا القول نسبه جمع من الأصوليين في كتبهم للباقلاني وإن كان قوله هنا وفيما تقدم لا يشعر بجزمه فيما نسب إليه. والقائلون بهذا القول يرون أن ما دام المجتهد لم يصل لدرجة القطع عليه أن يتوقف حتى يحصل القطع واليقين بعدم وجود المخصص، وأما القائلون بأنه يكفي حصول غلبة الظن بعدم وجود المخصص يقولون بوجوب اعتقاد عمومه والعمل به إذا دخل وقت الفعل.

يحكم بعمومه. وقد يجوز عندنا أن يكون ما اعتقده من انتفاء دليل يخصه صحيحاً على ما اعتقده، ويجوز أن يكون خطأ منه ويكون الأمر على غير ما اعتقده. غير أن الله سبحانه إنما علق فرضه في وجوب الحكم بعموم الخطاب على حصول هذا الاعتقاد منه أخطأ في ذلك أم أصاب[٢].

كما أنه أوجب على المجتهد في طلب القبلة الصلاة إلى ما يغلب على ظنه أنه جهة القبلة أصاب في ظنه ذلك أم أخطأ.

وكذلك أوجب على العالم الحكم إذا اعتقد القطع على أنه ليس في وجوه الأدلة ما يخصه سواء أصاب في اعتقاده ذلك أم أخطأ.

فأما إذا اجتهد ولم يُصره الاجتهاد إلى اعتقاد القطع على أنه لا دليل
٥٣٤ في السمع يوجب ذلك، بل وجدها ظنية[٣] لعدم الدليل/ مجوزة لوجوده لم يجز له الحكم بعمومه مع تجويز كونه خاصاً، لأنه حينئذ[٤] يقدم على الحكم بما يجوز كونه خطأ، وذلك غير جائز. ويجب على هذا الأصل ـ أيضاً ـ أن[٥] لا يجوز للعالم أن يجتهد ويحكم بالقياس والاستدلال في حكم الحادثة دون أن يعتقد أنه ليس فيها دليل يمنع من المصير إلى حكم الاجتهاد لأنه إن لم يعتقد ذلك وجوّز وجود ما يمنع من الاجتهاد أقدم على الحكم بما يجوز كونه خطأ، وذلك غير جائز[٦].

فإن قال قائل : كيف يجوز أن يوجب عليه الحكم بالعموم ويوجب الاجتهاد إذا اعتقد أنه لا دليل يمنع من ذلك مع أنه مخطئ عند الله في هذا الاعتقاد.

---

(٢) هذا فيه إشارة لما ذهب إليه الباقلاني من القول بأن كل مجتهد في الفروع الفقهية مصيب. انظره في البرهان (١٣١٩/٢) والاجتهاد من تلخيص التقريب(٣٠).

(٣) في المخطوط (ظانه).

(٤) في المخطوط يوجد كلمة غير واضحة قدرتها (حينئذ).

(٥) يوجد كلمة في المخطوط تعذر قراءتها تصح العبارة بدونها.

(٦) وذلك لأن القياس في مقابلة النص فاسد الاعتبار .

قـيل له: لأن هذا الاعـتـقـاد وإن كـان خطأ منه فليس تعليق الحكم به والزامه عنده خطأ، لأنه قد أوجب عليه الحكم بذلك عند حصول هذا الاعتقاد. ولا يجـوز ـ أيضـاً. وإن كان هذا الاعتقاد خطأ أن يكون آثمـاً وعاصـياً به، لأنه لم يجب عليه عند خفاء الأمر وتعذر وصوله إلى الخبر المانع من الاجتهاد عند من رأى عذره بذلك لخفاء الدليل أكثر من فعل الاعتقاد للقطع على أنه لا دليل هناك، بل حصل له فعل هذا الاعتقاد.

فإن قيل: أوليس هذا منه جهل واعتقاد الشيء على غير ما هو به، والله سبحانه لا يبيح الجهل ويطلقه لقبحه وقبح إباحته.

قيل له : هذا الأصل باطل عندنا، وإنما يقبح من الجهل بالأمور ما حظر الجهل به وقبحه[7] ويحسن منه ما أمر به إن كان من الأمور ما قد نهينا عن العلم به وطلبه من أسرار الناس وعورات بيوتهم، وطلب العلم بعدد أكرار خردل[8] وأمثال ذلك. وقد بينا هذا في مقدمات هذا الكتاب، وفي كتب أصول الديانات بما يغني الناظر فيه. فبطل ما قالوه.

وكان الأولى في هذا أن يقال : إن كل دليل على تخصيص العام ومانع من الاجتهاد في حكم الحادثة، فقد أمر كل عالم بإصابته والحكم بموجبه، وليس هو كالأمور التي أباح الله الجهل بها. فيجب أن يكون مخطئ ذلك

(٧) ما ذكره المصنف من كون الجهل القبيح هو ما حظر المشرع منه ونهى عنه. وكون الجهل حسناً إذا أمر به وطلبه كالنهي عن تتبع عورات الناس. في كلامه هذا تلويح بما ذهب إليه المعتزلة من التحسين والتقبيح العقليين.

(٨) أكرار خردل : أكرار جمع كُر، وهو مكيال للعراق ستة أوقار حمار، أو هو ستون قفيزاً، أو أربعون إردباً.

وأما الخردل. فهو حب نبات بالغ في الصغر يستعمل في الاستشفاء من عشرات الأمراض كالنقرس وعرق النساء والبرص والبلغم ووجع الأضراس والآذان والأورام والجرب والقوابي وألم المفاصل، ويزيل الطحال ودخانه يطرد الحيات.

وانظر في معناهما القاموس المحيط (٦٠٧، ١٢٨٢).

ومراد المصنف بالعبارة أنه يطلب العلم بعدد لا نهاية له ولا حصر يبلغ عدد أكرار من الخردل الذي يضرب به المثل في صغر حجمه وبالتالي يكثر عدده.

الدليل من العلماء مقصراً مفرطاً بتركه العلم بما وجب عليه القضاء به.

فإن قالوا : ولم لا يجوز أن يوجب عليه الحكم بعموم اللفظ وموجب الاجتهاد إذا ظن أنه لا شيء يمنع من ذلك وجوز مع ظنه له أن يكون هناك ما يمنع منه.

قيل : لأنه إذا جوَّز ذلك، فليس ذلك المانع مانعاً للعامة من الحكم. وإنما هو مانع للعالم، فلا يجوز له الإقدام على حكم يجوز أن يكون ممنوعاً منه، كما لا يجوز له أن يبتدئ الحكم بقياسه وغلبة ظنه من غير بحث ونظر مع تجويزه أن يكون هناك ما يمنع من الحكم بذلك ، فصح ما قلناه/. ٥٣٥

فإن قيل: أفلستم قد جوزت للمجتهد أن يحكم بما يغلب على ظنه أنه الحق مع تجويزه أن يكون الحق في غير ما حكم به.

قيل له: ما نقول ذلك، بل الحق عندنا في قول كل مجتهد على ما نبينه من بعد، ومن أعتقد أنه في واحد فقد اعتقد الخطأ.

وقد اعتل من قال هو يعم ذلك عند غلبة ظنه إنه لا دليل أو عند عدمه الدليل وإن لم يغلب ذلك على ظنه فإنه يجوِّز ذلك. وإن كان فرضه عند الله غير ما فعله، وأنه لا يجوز قطعه على أنه لا دليل يخصه، وأنه قد أحاط علماً بأدلة الشرع، بل يجوِّز أن يكون فيه دليل لم يعثر عليه، ولا يجب عليه العمل به، إن[٩] لم يعلم به، وإنما يجب عليه العمل بما علمه وبلغه.

كما أنه لا يجب على من نسي صلاة لم يخطر بباله ذكرها إعادتها، وإن كان فرضه عند الله إعادتها. وهذا غلط، لأن من هذه حاله لا يجب عليه فعل ما نسيه ولا فعل مثله إذا لم يتبيَّن إنه كان نسي، وليس عند الله غير الذي عنده من ذلك، فبطل ما قالوه.

---

(٩) في المخطوط (وإن).

وكذلك فإن حال المتزوج بأمه أو بعض ذوات المحارم إذا اختلطت بأهل بلد ولم يعرفهن هو متزوج بمن هي زوجة له عند الله تعالى، وإن كانت أمه، لأنه ليس معنى إنها زوجة عنده تعالى أكثر من أنه يملك وطأها والاستمتاع بها بالعقد. وكذلك القول في كل ما جرى هذا المجرى.

وقد يجوز أن يقال في مثل هذا إنني إذا طلبت دليل التخصيص وما يمنع من الاجتهاد فلم أجده قطعت على أنه لا دليل لله سبحانه على تخصصه مع ورود الشرع واستقراره والفراغ من البيانات وضبط الأخبار والروايات وخروجها إلى النقل والوجود، لأنه لو كان له تعالى دليل على التخصيص لوجب أن نجده ونعثر عليه مع كثرة البحث والطلب له من مظانه ومواضعه مع حرصنا وتوفر هممنا ودواعينا على إصابته والتدين بالعمل بموجبه، ومثل هذا لا يمكن دعواه في صدر الاسلام وحين ظهور الأخبار وورود الروايات.

وليس لأحد أن يقول للمعتل بهذا إن كان الأمر على ما تدعيه فأوجد[١٠] لنا فقد الأدلة على ما قلته، لأنه لا يمكن المجيب أن يريه ذلك إلا بافتضاض[١١] جميع وجوه الخطاب في الكتاب والسنة والاجماع ووجوه المقاييس، وذلك مما يقطع المناظر ولا يتمكن المجيب من إيراده في عدة مجالس، والمطالبة به ظلم في النظر، ولكن على السائل إن وجد ذلك أن يذكره للمجيب. فإن دفعه المجيب بشيء وإلا فقد علم أن ما كان اعتقده من عدم الدليل على ذلك خطأ ليس على ما اعتقده.

ولا لأحد ـ أيضاً ـ أن يقول للمستدل بذلك على/ انتفاء دليل مانع من ٥٣٦
ذلك ما يدرينا أنك عادم للدليل.

---

(١٠) في المخطوط (فأوجدنا).

(١١) الفض والافتضاض لغة حقيقة في الكسر والفك، ومنه فض خاتم الكتاب. واستعمل في إزالة البكارة بالجماع ويعني به هنا الاطلاع على جميع الخطابات ومعرفة ما فيها.
وانظر في معناها القاموس المحيط (٨٣٩) ومختار الصحاح (٥٠٥).

ولعلك قد وجدته كما وجدناه لكنك تكتم ذلك لغرض لك من نصرة المذهب أو غيره، لأن مثل هذا يسوغ ـ أيضاً ـ أن يقال لكل من استدل على إثبات حكم عقلي بالتقسيم وإفساد جميع الأقسام إلا واحداً منها(١٢).

وأن يقال له : وما يدرينا إنك صادق في قولك لا يخلو الحق أن يكون في أحد هذه الأقسام فلعله عندك في غيرها وزائد عليها غير أنك تكتم ذلك لنصرة المذهب أو غيره من الأغراض. وكل هذا مراوغة وظلم في النظر. وعلى أنه إذا كان مع المستدل بهذه الدلالة عدد يعتقدون مثل اعتقاده، ويخبرون أنهم لم يجدوا شيئاً يمنع من ذلك، ومثل عدتهم لا يجوز عليهم كتمان ما يعلمون، كما لا يجوز عليهم افتعال كذب لا أصل له علم بذلك أنه لا يمكن أن يكونوا عالمين بالمانع من كتمانه، فبطلت هذه المطالبة.

وليس يمتنع ـ أيضاً ـ عندنا أن يقال إن العالم إذا اجتهد في طلب ما يخص العموم ويمنع من الاجتهاد في حكم الحادثة فلم يجده، ولم يجد في علماء الأمة من في يده دليل على تخصيص العام، ونص مانع من الاجتهاد أن يعلم ويقطع على الله سبحانه أنه لا دليل لله سبحانه يوجب تخصيص ذلك العام والمنع من الاجتهاد في تلك النازلة، لأنه لو كان على ذلك دليل لم يجز خفاؤه عليه وعلى سائر العلماء مع تكليفه إياهم لإصابته، لأنهم إذا لم يصيبوه، ولا أحد منهم، مع هذا التكليف كانوا متفقين على الخطأ وتضييع الحق الذي أمروا بالمصير إليه، وذلك ممتنع عليهم في كل وقت من الأوقات مع بقاء عصرهم ومع انقراضه(١٣)، فيجب لذلك أن يقطع العالم على أنه لا دليل لله تعالى في مثل هذا، وإن لم يحتج أن يقول إنني قد أحطت بجميع

---

(١٢) وهو ما يسمى عند المناطقة بالسبر والتقسيم، وهو أحد الطرق التي تثبت بها العلة عند الأصوليين.

(١٣) قد قامت أدلة شرعية كثيرة من الكتاب والسنة على عصمة أمة محمد من اجتماعها على مجانبة الوصول للحق ـ منها الحديث الذي رواه مسلم وغيره «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله».

أدلة أوامر الشرع علماً حتى لم يخف عليٍّ منها شيء. وهذا واضح لمن تأمله. وهذه جملة في هذا الباب مقنعة.

تم الجزء الأول من كتاب «التقريب والارشاد» ويتلوه في الجزء الثاني باب الكلام في أحكام أفعال الرسول صلوات الله عليه وسلامه، والحمد لله حق حمده، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم.

وهو بخط يد العبد الفقير إلى رحمة الله الغني بالله محمد بن المظفر بن هبة الله بن سرايا القدسي رحم الله من دعا له بالمغفرة.

فرغ من كتابته في العشر الأول من شهر رمضان من سنة ثمان وأربعين وخمس ماية من الهجرة النبوية، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

الفهارس

١- فهرس الآيات.
٢- فهرس الأحاديث والآثار.
٣- فهرس الأشعار.
٤- فهرس الكتب الواردة في النص.
٥- فهرس الأعلام.
٦- فهرس الفرق والطوائف.
٧- فهرس مراجع الأجزاء الثلاثة.
٨- فهرس موضوعات الجزء الثالث.

أولًا: فهرس الآيات

سورة البقرة

سورة آل عمران

سورة النساء

سورة المائدة

الآية	رقم الآية	مكان ورودها
﴿ لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرَجٌ ﴾	٦١	٤٠٢

سورة الفرقان

﴿ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ ﴾	٦٨	١٤٦

سورة الشعراء

﴿ إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ ﴾	١٥	٣٢٤
﴿ أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ ﴾	٦٣	٣٣١
﴿ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴾	٧٧	١٣٧

سورة النمل

﴿ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ ﴾	٢٣	١٧٤

سورة القصص

﴿ يُجْبَىٰ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾	٥٧	٦٤/ ١٧٤
﴿ فَخَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ ﴾	٨١	٣٢٨

سورة العنكبوت

﴿ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا ﴾	١٤	١٤٢
﴿ وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا ﴾	١٧	٢٦١
﴿ إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلِ هَٰذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ ﴾	٣١	٣٩٩
﴿ إِنَّ فِيهَا لُوطًا . . . لَنُنَجِّيَنَّهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ ﴾	٣٢	٣٩٩
﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ﴾	٥٧	٢٨

سورة لقمان

﴿ هَٰذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ ﴾	١١	٢٦١

الآية	رقم الآية	مكان ورودها
سورة الأحزاب		
﴿ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ ﴾	٣٥	٣١٣
﴿ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴾	٣٨	٩٢
سورة سبأ		
﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ ﴾	٢٨	١٧٤
سورة فاطر		
﴿ هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ يَرْزُقُكُم ﴾	٣	٢٦١
﴿ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ﴾	٢٨	٣٦١
﴿ وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُم مِّنْ عَذَابِهَا ﴾	٣٦	٢٥٧
سورة يس		
﴿ فَلَا صَرِيخَ لَهُمْ وَلَا هُمْ يُنقَذُونَ ، إِلَّا رَحْمَةً مِّنَّا ﴾	٤٣، ٤٤	١٣٨
سورة الصافات		
﴿ وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَآءَلُونَ ﴾	٢٧	٢٧٨
﴿ فَلَنِعْمَ ٱلْمُجِيبُونَ ﴾	٧٥	٣٢٨
سورة ص		
﴿ ۞ وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُا۟ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا۟ ٱلْمِحْرَابَ ﴾	٢١	٣٢٥
﴿ مَا لَنَا لَا نَرَىٰ رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُم مِّنَ ٱلْأَشْرَارِ ﴾	٦٢	١٧
سورة الجاثية		
﴿ فَٱلْيَوْمَ لَا يُخْرَجُونَ مِنْهَا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ ﴾	٣٥	٢٥٧
سورة الأحقاف		
﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَىْءٍۭ بِأَمْرِ رَبِّهَا ﴾	٢٥	٦٤/ ١٧٣

الآية	رقم الآية	مكان ورودها
سورة محمد		
﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ﴾	٣١	٢٦٠
﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾	٣٣	١٩١
سورة الحجرات		
﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾	٦	٣٣٢
﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا﴾	٩	٣٢٤
﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾	١٠	٣٢٤
سورة ق		
﴿عَنِ ٱلْيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٌ﴾	١٧	٣١٣
سورة الذاريات		
﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ﴾	٤٧	٣٢٨
سورة الطور		
﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَآءَلُونَ﴾	٢٥	٢٧٨
سورة الواقعة		
﴿لَّا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنزِفُونَ﴾	١٩	٢٥٧
﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا، إِلَّا قِيلًا سَلَٰمًا سَلَٰمًا﴾	٢٥، ٢٦	٢٥٧
سورة المجادلة		
﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ﴾	٣	٢٩١
سورة الحشر		
﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾	٧	٢٩٠

ثانياً: فهرس الأحاديث والآثار

ثالثاً: فهرس الأشعار

رابعاً: فهرس الكتب الواردة في النص

خامساً: فهرس الأعلام

سادساً: فهرس الفرق والطوائف والقبائل

سابعاً: فهرس المراجع والمصادر للأجزاء الثلاثة

يتضمن:

أ- اسم الكتاب

ب- اسم المؤلف والمحقق إن وجد

جـ- الطابع والناشر وسنة النشر إن وجد

١- الإبانة عن أصول الديانة:

للإمام أبي الحسن الأشعري، تقديم الشيخ حماد الأنصاري.

من مطبوعات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة سنة ١٩٧٥-

٢- الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج:

تأليف عبدالله بن محمد بن الصديق الغماري، علق عليه وضبط تخريجاته سمير طه المجذوب.

طبع عالم الكتب - بيروت سنة ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م الطبعة الأولى.

٣- الإبهاج في شرح المنهاج:

تأليف علي بن عبدالكافي السبكي وولده تاج الدين عبدالوهاب.

صححه وكتب هوامشه جماعة من العلماء.

طبع دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى سنة ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م

٤- إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين:

لمرتضى الزبيدي - محمد بن محمد الحسيني.

طبع دار الفكر - بيروت عن طبعة المطبعة الميمنية بالقاهرة سنة ١٣١١هـ.

٥- الاتقان في علوم القرآن وبهامشه إعجاز القرآن للباقلاني:

لجلال الدين السيوطي تصوير عالم الكتب - بيروت.

وطبعة الهيئة المصرية للكتاب سنة ١٩٧٥م بتحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم.

٦- اجتماع الجيوش الإسلامية:

لابن القيم أبي عبدالله شمس الدين محمد بن أبي بكر الزرعي.

طبع إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة سنة ١٩٣٩م.

٧- الاجتهاد من كتاب تلخيص التقريب:

لإمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك بن عبدالله الجويني - تحقيق الدكتور عبدالحميد علي أبوزنيد.

طبع دار القلم بدمشق بالتعاون مع دارة العلوم والثقافة - بيروت - الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.

٨- أحكام القرآن:

لعماد الدين بن محمد الطبري المعروف بإلكيا الهَرّاسي المتوفى سنة ٥٠٤هـ.

طبع دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٩- أحكام القرآن:

للإمام محمد بن إدريس الشافعي - تحقيق الشيخ عبدالغني بن محمد عبدالخالق.

نشر دار الكتب العلمية - بيروت - سنة ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.

١٠- أحكام القرآن:

تأليف أحمد بن علي الجصاص الرازي أبي بكر - تحقيق محمد الصادق قمحاوي.

طبع دار المصحف بالقاهرة - الطبعة الثانية.

١١- أحكام القرآن

لأبي بكر محمد بن عبدالله المشهور بابن العربي - تحقيق علي محمد البجاوي.

الطبعة الثالثة بمطبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة سنة ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م.

١٢- الإحكام في أصول الأحكام:

لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي المتوفى سنة ٤٥٦هـ.

نشر دار الآفاق الجديدة - بيروت - الطبعة الثانية سنة ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

١٣- الإحكام في أصول الأحكام:

تأليف علي بن محمد الآمدي سيف الدين - تعليق الشيخ عبدالرزاق عفيفي.

طبع المكتب الإسلامي - دمشق سنة ١٤٠٢هـ عن طبعة مؤسسة النور بالرياض سنة ١٣٨٧هـ.

١٤- إحكام الفصول في أحكام الأصول:

لأبي الوليد الباجي المتوفى سنة ٤٧٤هـ بتحقيق عبدالمجيد تركي

طبع دار الغرب الإسلامي - بيروت - الطبعة الأولى سنة ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م.

١٥- أخبار أصبهان:

لأبي نعيم أحمد بن عبدالله الأصبهاني المتوفى سنة ٤٣٠هـ.

طبع مطبعة بريل بألمانيا سنة ١٩٣٤م.

١٦- أداب البحث والمناظرة:

لشيخي محمد الأمين الشنقيطي.

طبع شركة المدينة المنورة للطباعة والنشر - جدة - من مطبوعات الجامعة الإسلامية بالمدنية المنورة سنة ١٣٨٨هـ.

١٧- أدب الدنيا والدين:

لأبي الحسن علي بن حبيب الماوردي المتوفى سنة ٤٥٠هـ.

طبع المطبعة الأميرية ببولاق بالقاهرة سنة ١٣٣٨هـ.

١٨- أدب القاضي:

لأبي الحسن علي بن حبيب الماوردي المتوفى سنة ٤٥٠هـ - تحقيق محيي هلال سرحان.

نشر رئاسة الأوقاف ببغداد سنة ١٣٩١هـ - ١٩٧١م طبع مطبعة الإرشاد ببغداد.

١٩- الأدب المفرد:

تأليف محمد بن إسماعيل البخاري أبوعبدالله المتوفى سنة ٢٥٦هـ.

طبع المطبعة السلفية - القاهرة.

٢٠- الأربعين في أصول الدين:

لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ.

الطبعة الأولى سنة ١٩٧٨م منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت.

٢١- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد:

لإمام الحرمين عبدالملك بن عبدالله الجويني المتوفى سنة ٤٧٨هـ - تحقيق أسعد تميم.

طبع مؤسسة الكتب الثقافية سنة ١٤٠٥هـ الطبعة الأولى.

٢٢- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول:

لمحمد بن علي الشوكاني المتوفى سنة ١٢٥٠هـ.

طبع دار المعرفة - بيروت - بدون تاريخ.

٢٣- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل:

لمحمد بن ناصر الدين الألباني:

طبع المكتب الإسلامي بدمشق سنة ١٩٧٩م - ١٣٩٩هـ.

٢٤- أسباب نزول القرآن:

للواحدي أبي الحسن علي بن أحمد النيسابوري المتوفى ٤٦٨هـ تحقيق السيد أحمد صقر طبع دار الكتب - القاهرة - الطبعة الأولى سنة ١٣٨٩هـ-١٩٦٩م.

٢٥- أسد الغابة في معرفة الصحابة:

لابن الأثير الجزري عز الدين أبي الحسن علي بن محمد المتوفى سنة ٦٢٠هـ.

طبع دار الشعب بمصر سنة ١٩٧٠م وما بعدها.

٢٦- الاستيعاب في معرفة الأصحاب:

لأبي عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر النمري المتوفى سنة ٤٦٣هـ.

طبع بمطبعة السعادة على هامش الإصابة الطبعة الأولى سنة ١٣٢٨هـ.

٢٧- الإشارات والتنبيهات:

لأبي علي الحسين بن سينا المتوفى سنة ٤٢٨هـ. تحقيق الدكتور سليمان دنيا طبع مطبعة دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٥٧.

٢٨- الإصابة في تمييز الصحابة:

لابن حجر العسقلاني أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي المتوفى سنة ٨٥٢هـ.

طبع بمطبعة السعادة بالقاهرة وبهامشه الاستيعاب، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٨هـ.

٢٩- الأصل المعروف بالمبسوط:

لمحمد بن الحسن الشيباني المتوفى سنة ١٨٩هـ. صححه وعلق عليه أبوالوفا الأفغاني نشر إدارة القرآن والعلوم الإسلامية - كراتشي باكستان سنة ١٣٨٥ - ١٣٩٣هـ.

٣٠- أصول الدين:

لأبي منصور عبدالقادر بن طاهر بن محمد البغدادي المتوفى سنة ٤٢٩هـ.

الطبعة الأولى بمطبعة الدولة باستانبول سنة ١٣٤٦هـ-١٩٢٨م.

٣١- أصول السرخسي:

لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي المتوفى سنة ٤٩٠هـ، تحقيق أبو الوفا الأفغاني.

طبع بدار الكتاب العربي بالقاهرة سنة ١٣٧٢هـ، نشر لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد الدكن بالهند.

٣٢- إعجاز القرآن:

للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣ هـ.

طبع عالم الكتب، بيروت عن طبعة القاهرة سنة ١٣٧٠هـ-١٩٥١م بهامش الاتقان وطبع دار المعارف بالقاهرة بتحقيق سيد أحمد صقر.

٣٣- الأعلام:

لخير الدين الزركلي الشامي المتوفى سنة ١٣٩٦هـ.

الطبعة السادسة سنة ١٤٠٤هـ بدار العلم للملايين - بيروت.

٣٤- إعلام الموقعين عن رب العالمين:

لشمس الدين أبي عبدالله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١هـ.

تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد.

طبع المكتبة العصرية بصيدا - لبنان سنة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٣٥- الأغاني:

لأبي الفرج الأصبهاني المتوفى سنة ٣٥٦هـ.

طبع دار الثقافة - بيروت سنة ١٩٥٨م.

٣٦- الإقتصاد في الاعتقاد:

لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي حجة الإسلام المتوفى سنة ٥٠٥هـ.

طبع ونشر محمد علي صبيح وأولاده بالقاهرة سنة ١٩٦٢م.

٣٧- اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم:

لأبي العباس أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني شيخ الإسلام المتوفى سنة ٧٢٨هـ.

طبع المطبعة الحكومية بمكة سنة ١٣٨٩هـ.

٣٨- أقضية الرسول ﷺ:

جمع عبدالله بن فرج المالكي القرطبي.

طبع المطابع الوطنية بقطر، وطبع دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة سنة ١٣٤٦هـ.

٣٩- الأم ومعه إبطال الاستحسان:

للإمام محمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤هـ، تحقيق محمد زهري النجار طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة بالقاهرة سنة ١٣٨١هـ-١٩٦١م.

٤٠- الإمتاع والمؤانسة:

لأبي حيان التوحيدي المتوفى سنة ٤١٤هـ.

طبع القاهرة سنة ١٩٣٩.

٤١- الأموال:

للإمام الحافظ أبي عبيد القاسم بن سلاَّم المتوفى سنة ٢٢٤هـ، تحقيق وتعليق الشيخ محمد خليل هرَّاس.. طبع دار الفكر - بيروت سنة ١٤٠٨هـ.

٤٢- إنباه الرواة على أبناء النحاة:

لجمال الدين علي بن يوسف القفطي المتوفى سنة ٦٤٦هـ، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم.

طبع دار الكتب بالقاهرة سنة ١٣٧٤هـ-١٩٥٥م.

٤٣- الأنساب:

لأبي سعد عبدالكريم بن محمد التميمي السمعاني المتوفى سنة ٥٦٢هـ.

تصوير مكتبة المثنى ببغداد عن طبعة ليدن بلندن سنة ١٩٢٢م.

٤٤- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به:

للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣هـ - تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري المتوفى سنة ١٣٧١هـ.

طبع مؤسسة الخانجي بالقاهرة سنة ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م الطبعة الثانية.

٤٥- الإيمان:

لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني المتوفى سنة ٧٢٨هـ.

طبع المكتب الإسلامي بدمشق سنة ١٣٨١هـ.

٤٦- البحر المحيط في أصول الفقه:

لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي الشافعي المتوفي سنة ٧٩٤هـ - حرره عبدالقادر عبدالله العاني وراجعه د. عمر بن سليمان الأشقر.

الطبعة الأولى سنة ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م بعناية وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت.

٤٧- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع:

لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي المتوفى سنة ٥٨٧هـ.

الطبعة الأولى سنة ١٣٢٨هـ-١٩١٠م بمطبعة الجمالية بالقاهرة.

٤٨- البداية والنهاية في التاريخ:

للحافظ اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي المتوفى سنة ٧٧٤هـ.

تصوير عن طبع مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٥١هـ-١٩٣٢م.

٤٩- بذل النظر في الأصول:

تأليف محمد بن عبدالحميد الأسمندي المتوفى سنة ٥٥٢هـ. حققه وعلق عليه الدكتور محمد زكي عبدالبر.

الطبعة الأولى سنة ١٤١٢هـ -١٩٩٢م لمكتبة دار التراث بالقاهرة.

٥٠- البرهان في أصول الفقه:

لإمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك بن عبدالله الجويني المتوفى سنة ٤٧٨هـ.

حققه الدكتور عبدالعظيم الديب - طبع على نفقة أمير دولة قطر سنة ١٣٩٩هـ.

٥١- بيان المختصر - شرح مختصر ابن الحاجب:

لشمس الدين أبي الثناء محمود بن عبدالرحمن الأصفهاني المتوفى سنة ٧٤٩هـ - تحقيق محمد مظهر بقا.

طبع مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦هـ.

٥٢- البيان والتبيين:

للجاحظ أبي عثمان عمرو بن بحر المتوفى سنة ٢٥٥هـ - تحقيق عبدالسلام هارون.

نشر مكتبة الخانجي بالقاهرة سنة ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م الطبعة الرابعة.

٥٣- تاج التراجم في طبقات الحنفية:

لأبي العدل زين الدين قاسم بن قطلو بغا المتوفى سنة ٨٧٩هـ.

طبع مطبعة العاني ببغداد سنة ١٩٦٢م.

٥٤- تاج العروس من جواهر القاموس:

لمحمد مرتضى الحسيني الزبيدي المتوفى سنة ١٢٠٥هـ.

طبع المطبعة الخيرية بالقاهرة سنة ١٣٠٦هـ.

٥٥- تاريخ الإسلام السياسي:

للدكتور حسن إبراهيم حسن

الطبعة السابعة سنة ١٩٦٦م.

٥٦- التاريخ الكبير

لمحمد بن إسماعيل البخاري المتوفى سنة ٢٥٦هـ.

طبع دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن بالهند سنة ١٣٦١هـ.

٥٧- تاريخ بغداد:

للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي المتوفى سنة ٤٦٣هـ.

طبع مكتبة الخانجي بالقاهرة سنة ١٣٤٩هـ - ١٩٣١م.

٥٨- التاريخ الصغير:

لمحمد بن إسماعيل البخاري المتوفى سنة ٢٥٦هـ - تحقيق محمود إبراهيم زائد.

طبع دار الوعي بحلب ودار التراث بالقاهرة سنة ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م.

٥٩- تاريخ التراث العربي:

للدكتور فؤاد سزكين، نقله للعربية محمود فهمي حجازي.

نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية وطبع في مطابعها سنة ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٦٠- تاريخ الخلفاء:

للإمام الحافظ جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي المتوفى سنة ٩١١هـ، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد.

الطبعة الرابعة بالمكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة سنة ١٣٨٩هـ-١٩٦٩م.

٦١- تاريخ الشعوب الإسلامية:

لبروكلمان - ترجمة نبيل فارس ومنير بعلبكي.

طبع دار العلم للملايين - الطبعة الثانية سنة ١٩٧٩م.

٦٢- تأويل مختلف الحديث:

لابن قتيبة الدينوري المتوفى سنة ٢٧٦هـ. تصحيح محمد زهري النجار، نشر مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٣٨٦هـ-١٩٦٦م.

٦٣- التبصرة في أصول الفقه:

لأبي اسحاق إبراهيم بن علي الفيروزبادي الشيرازي المتوفى سنة ٤٧٦هـ.

حققه الدكتور محمد حسن هيتو.

طبع دار الفكر بدمشق سنة ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٦٤- التبصير في الدين:

لأبي المظفر الاسفرائيني المتوفى سنة ٤٧١هـ تحقيق محمد زاهد الكوثري.

الطبعة الأولى سنة ١٩٤٠م نشر السيد عزت العطار.

٦٥- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري:

لمؤرخ الشام أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر الدمشقي المتوفى سنة ٥٧١هـ

تحقيق محمد زاهد الكوثري.

طبع بمطبعة التوفيق بدمشق سنة ١٣٤٧هـ نشر مكتبة القدسي.

٦٦- تجارب الأمم:

لأحمد بن محمد المعروف بمسكويه، تصحيح آمدورز.

طبع شركة التمدن الصناعية بالقاهرة سنة ١٣٣٢هـ-١٩١٤م.

٦٧- التحصيل من المحصول:

لسراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي، المتوفى سنة ٦٨٢هـ دراسة وتحقيق الدكتور عبدالحميد علي أبو زنيد.

نشر مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٦٨- تحفة الأحوذي شرح سنن الترمذي:

لمحمد بن عبدالرحمن المباركفوري المتوفى سنة ١٣٥٣هـ.

نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة سنة ١٣٨٥هـ.

٦٩- تحفة الفقهاء:

لعلاء الدين محمد بن أحمد السمرقندي المتوفى سنة ٥٣٩هـ - تحقيق الدكتور محمد زكي عبدالبر.

طبع بقطر على نفقة إدارة إحياء التراث الإسلامي سنة ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م.

٧٠- تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب:

لعماد الدين أبي الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير المتوفى سنة ٦٤٦هـ، تحقيق عبدالغني الكبيسي نشر دار حراء للنشر والتوزيع بمكة المكرمة الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦هـ.

٧١- تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج:

لابن الملقن سراج الدين أبي حفص عمر بن علي المتوفى سنة ٨٠٤هـ - تحقيق ودراسة عبدالله بن سعاف اللحياني.

طبع دار حراء للنشر والتوزيع بمكة، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٧٢- تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد:

للحافظ صلاح الدين أبوسعيد خليل بن الأمير سيف الدين كيكلدي العلائي المتوفى سنة ٧٦١هـ. دراسة وتحقيق شيخي د. إبراهيم السلقيني.

طبع دار الفكر بدمشق سنة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م، الطبعة الأولى.

٧٣- تخريج أحاديث أصول البزدوي بهامش أصول البزدوي:

للحافظ أبي العدل زين الدين قاسم بن قطلوبغا المتوفى سنة ٨٧٩هـ

نشر نور الدين محمد كارخانة تجارت - كراتشي - باكستان.

٧٤- تخريج أحاديث اللمع في أصول الفقه:

لعبدالله بن محمد الصديقي الغماري الحسني - تعليق الدكتور يوسف عبدالرحمن المرعشلي. طبع عالم الكتب - بيروت - سنة ١٤٠٥هـ-١٩٨٤م الطبعة الأولى.

٧٥- تخريج أحاديث مدونة الإمام مالك:

إعداد الدكتور الطاهر محمد الدرديري.

طبع مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى سنة ١٤٠٦هـ الطبعة الأولى

٧٦- تخريج أحاديث مختصر المنهاج:

للحافظ عبدالرحيم بن الحسين العراقي المتوفى سنة ٨٠٤هـ - تحقيق الأستاذ صبحي السامرائي.

طبع في مجلة البحث العلمي والتراث الإسلامي بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بمكة المكرمة - العدد الثاني سنة ١٣٩٩هـ.

٧٧- تذكرة الحفاظ:

للإمام أبي عبدالله شمس الدين الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨هـ.

تصوير إحياء التراث العربي عن طبعة وزارة المعارف الحكومية بالهند سنة ١٣٧٤هـ.

٧٨- ترتيب القاموس المحيط:

لطاهر الزواوي

طبع ونشر مكتبة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة، الطبعة الثانية.

٧٩- **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك:**

للقاضي أبي الفضل عياض بن موسى اليحصبي السبتي المتوفى سنة ٥٤٤هـ.

تحقيق الدكتور أحمد بكير محمود.

نشر مكتبة الحياة ببيروت، ومكتبة الفكر بطرابلس ليبيا سنة ١٣٨٧هـ-١٩٦٧م.

٨٠- **التعريفات:**

للعلامة علي بن محمد الشريف الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦هـ.

طبع دار التونسية للنشر سنة ١٩٧١م

٨٠- تفسير الرازي المسمى «مفاتيح الغيب».

لفخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦هـ.

طبع الخيرية بالقاهرة سنة ١٣٠٧هـ والأميرية ببولاق سنة ١٢٨٩هـ.

٨١- **تفسير القرآن العظيم:**

للإمام أبي الفداء اسماعيل بن كثير الدمشقي المتوفى سنة ٧٧٤هـ.

طبع دار الفكر سنة ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م الطبعة الثانية.

٨٢- **تفسير القرطبي المسمى «الجامع لأحكام القرآن»:**

لأبي عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي المتوفى سنة ٦٧١هـ.

طبع دار الكتب المصرية بالقاهرة سنة ١٣٨٠هـ-١٩٦٠م.

٨٣- **تفسير أبي السعود المسمى «إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن العظيم»:**

لأبي السعود محمد بن محمد الطحاوي المتوفى سنة ٩٥١هـ.

طبع الأميرية ببولاق والخيرية بهامش التفسير الكبير للرازي.

٨٤- تفسير الطبري المسمى «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»:

لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري المتوفى سنة ٣١٠هـ.

الطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣٢٣هـ الطبعة الأولى.

٨٥- تقريب التهذيب:

لابن حجر العسقلاني أحمد بن علي المتوفى سنة ٨٥١هـ - تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف.

طبع دار الكتاب العربي سنة ١٣٨٠هـ-١٩٦٠م.

٨٦- التقرير والتحبير:

لابن أمير الحاج المتوفى سنة ٨٧٩هـ شرح على التحرير لابن الهمام.

طبع دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة الثانية سنة ١٤٠٣هـ عن طبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣١٦هـ.

٨٧- تلخيص التقريب والإرشاد:

لإمام الحرمين عبدالملك بن عبدالله الجويني المتوفى سنة ٤٧٨هـ.

مخطوط مصور عن المحفوظة بمكتبة جامع المظفر بتعز باليمن برقم «٢١٤».

٨٨- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير:

للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢هـ.

طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة - نشر عبدالله هاشم يماني سنة ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م

٨٩- تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم:

للحافظ خليل بن كيكلدي العلائي المتوفى ٧٦١هـ - حققه الدكتور عبدالله بن محمد بن اسحاق آل الشيخ.

الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٩٠- التلويح على شرح التوضيح على متن التنقيح:

لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني المتوفى ٧٩٢هـ.

طبع محمد علي صبيح وأولاده بالقاهرة سنة ١٣٧٧هـ.

٩١- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل:

لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣هـ - تحقيق عماد الدين بن أحمد حيدر.

طبع مؤسسة الكتب الثقافية سنة ١٤٠٧هـ.

٩٢- التمهيد في أصول الفقه:

لأبي الخطاب محفوظ بن أحمد الكلوذاني المتوفى سنة ٥١٠هـ - تحقيق د. مفيد أبوعمشة ود. محمد بن علي الإبراهيم.

نشر مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بمكة الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م.

٩٣- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول:

لجمال الدين عبدالرحيم بن الحسن الإسنوي المتوفى سنة ٧٧٢هـ، حققه الدكتور محمد حسن هيتو.

طبع مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الثانية سنة ١٤٠١هـ-١٩٨٠م.

٩٤- تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك:

للإمام جلال الدين عبدالرحمن السيوطي المتوفى سنة ٩١١هـ.

طبع دار الندوة الجديدة ببيروت مصور عن طبعة دار إحياء الكتب العربية بمصر.

٩٥- تهذيب الأسماء واللغات:

لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي المتوفى سنة ٦٧٦هـ.

طبع إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة تصوير دار الكتب العلمية - بيروت.

٩٦- **تهذيب التهذيب:**

للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢هـ.

طبع مجلس دائرة المعارف النظامية - حيدرآباد - الهند سنة ١٣٢٥هـ.

٩٧- **تيسير التحرير شرح كتاب التحرير:**

لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه الحنفي المتوفى حوالي سنة ٩٨٧هـ.

طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٥٠هـ.

٩٨- **جامع الأصول من أحاديث الرسول:**

لأبي السعادات مبارك بن محمد بن الأثير الجزري المتوفى سنة ٦٠٦هـ.

طبع مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة سنة ١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م، الطبعة الأولى.

٩٩- **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله:**

لمحدث المغرب أبي عمر يوسف بن عبدالبر النمري المتوفى سنة ٤٦٣هـ

طبع دار الكتب العلمية - بيروت مصورة عن طبعة المنيرية بالقاهرة سنة ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

١٠٠- **الجامع الصغير مطبوع مع فيض القدير:**

لجلال الدين عبدالرحمن السيوطي المتوفى سنة ٩١١هـ.

طبع المكتبة التجارية الكبرى، بمصر سنة ١٣٥٦هـ - ١٩٣٨م، الطبعة الأولى.

١٠١- **جذوة المقتبس:**

لأبي عبدالله محمد بن فتوح الحميدي المتوفى سنة ٤٨٨هـ، تحقيق الأستاذ محمد تاويت الطنجي.

طبع مطبعة السعادة بمصر - الطبعة الأولى سنة ١٣٧٢هـ - ١٩٥٢م

١٠٢- **جمع الجوامع ومعه شرح المحلي وحاشية البناني على شرح المحلي:**

لتاج الدين عبدالوهاب بن علي ابن السبكي المتوفى سنة ٧٧١هـ.

طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر.

١٠٣- **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء:**

للحافظ أبي نعيم الأصبهاني أحمد بن عبدالله المتوفى سنة ٤٣٠هـ.

طبع دار الكتاب العربي - بيروت سنة ١٤٠٠هـ والطبعة الثالثة مصورة عن طبعة الخانجي.

١٠٤- **الحور العين:**

لأبي سعيد نشوان الحميري المتوفى سنة ٥٧٣هـ، حققه كمال مصطفى.

طبع بمطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م.

١٠٥- **خزانة الأدب ولب ألباب لسان العرب:**

لعبد القادر بن عمر البغدادي المتوفى سنة ١٠٩٣هـ - تحقيق عبدالسلام هارون.

طبع دار الكتاب العربي سنة ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.

١٠٦- **الخصائص:**

لابن جني أبي الفتح عثمان المتوفى سنة ٣٩٢هـ - حققه محمد علي النجار.

طبع دار الكتب المصرية بالقاهرة سنة ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢م.

١٠٧- **خلاصة البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير للرافعي:**

تأليف الحافظ سراج الدين عمر بن علي بن الملقن المتوفى سنة ٨٠٤هـ،

حققه حمدي بن عبدالمجيد السلفي.

نشر مكتبة الرشد بالرياض.

١٠٨- **خلاصة تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال:**

للحافظ صفي الدين أحمد بن عبدالله الخزرجي المتوفى سنة ٩٢٣هـ.

نشر مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب سنة ١٣٩١هـ - ١٩٧١م مصورة عن طبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣٠١هـ.

١٠٩- **درء تعارض العقل والنقل:**

لأبي العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨هـ حققه د. محمد رشاد سالم.

طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض سنة ١٣٩٩-١٤٠٣هـ

١١٠- **الدرة فيما يجب اعتقاده:**

لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم المتوفى سنة ٤٥٦هـ، حققه د. أحمد بن ناصر الحمد ود. سعيد بن عبدالرحمن القزقي.

توزيع مكتبة التراث بمكة المكرمة وطبع مطبعة المدني بالقاهرة سنة ١٤٠٨هـ الطبعة الأولى.

١١١- **الدر المنثور في التفسير بالمأثور:**

لأبي الفضل جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي المتوفى سنة ٩١١هـ.

طبع دار الكتب العلمية - بيروت مصور عن المطبعة الإسلامية بطهران.

١١٢- **الدولة الإسلامية:**

لستانلي بول:

طبع مكتبة الدراسات الإسلامية بدمشق.

١١٣- **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب:**

للقاضي برهان الدين إبراهيم بن علي المعروف بابن فرحون المتوفى سنة ٧٩٩هـ.

حققه الدكتور محمد الأحمدي أبو النور.

طبع دار التراث للطبع والنشر بالقاهرة سنة ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م.

١١٤- ديوان الفرزدق:

لأبي فراس همام بن غالب بن صعصعة المتوفى سنة ١١٠هـ.

طبع دار صادر - بيروت - سنة ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م.

١١٥- ديوان قيس بن الخطيم عن ابن السكيت:

حققه وعلق عليه الدكتور ناصر الدين الأسد.

طبع مطبعة المدني بالعباسية بالقاهرة سنة ١٩٦٢م.

١١٦- ديوان المثقب العبدي:

تحقيق حسن كامل الصيرفي طبع القاهرة سنة ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

١١٧- ذيل تجارب الأمم:

للوزير أبي شجاع محمد بن الحسين المتوفى سنة ٤٨٨ - تصحيح هـ.ف. آمدروز طبع. بمطبعة شركة التمدن الصناعية بمصر سنة ١٣٣٤هـ - ١٩١٦م.

١١٨- الرد على المنطقيين:

لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨هـ.

طبع للمرة الثانية في مطبعة معارف لاهور - باكستان سنة ١٣٩٦هـ-١٩٧٦م. بإشراف إدارة ترجمان السنة.

١١٩- الرسالة:

للإمام محمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤هـ - حققه أحمد محمد شاكر.

طباعة مصر بدون تاريخ. كتب المقدمة سنة ١٣٥٨هـ-١٩٣٩م.

١٢٠- رسائل العدل والتوحيد:

للإمام يحيى بن الحسين الزيدي.

طبع بمطبعة دار الهلال سنة ١٩٧١م.

١٢١- رصف المباني في شرح حروف المعاني:

لأحمد بن عبدالنور المالقي المتوفى سنة ٧٠٢هـ حققه د. أحمد محمد الخراط، طبع دار القلم - دمشق سنة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م الطبعة الثانية.

١٢٢- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني:

لشهاب الدين محمود الألوسي البغدادي المتوفى سنة ١٢٧٠هـ.

طبع المنيرية بالقاهرة سنة ١٣٤٥هـ.

١٢٣- روضة الطالبين وعمدة المفتين:

لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي المتوفى سنة ٦٧٧هـ.

طبع المكتب الإسلامي بدمشق سنة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م الطبعة الثانية.

١٢٤- روضة الناظر وجنة المناظر:

لموفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي المتوفى سنة ٦٢٠هـ، حققه د. عبدالعزيز السعيد.

نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الطبعة الثانية سنة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

١٢٥- سلاسل الذهب:

لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي المتوفى سنة ٧٩٤هـ - حققه محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي.

الطبعة الأولى سنة ١٤١١هـ - ١٩٩٠م نشر وتوزيع مكتبة ابن تيمية في القاهرة ومكتبة العلم بجدة.

١٢٦- سلسلة الأحاديث الضعيفة:

لمحمد ناصر الدين الألباني

الطبعة الرابعة سنة ١٣٩٨هـ نشر المكتب الإسلامي بدمشق.

١٢٧- سلسلة الأحاديث الصحيحة:

لمحمد ناصر الدين الألباني

نشر الدار السلفية بالكويت سنة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

١٢٨- سنن البيهقي (السنن الكبرى):

للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين الشافعي المتوفى سنة ٤٥٨هـ.

الطبعة الأولى بالهند سنة ١٣٥٤هـ - دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد.

١٢٩- سنن الترمذي (الجامع الصحيح):

لمحمد بن عيسى بن سورة الترمذي المتوفى ٢٧٩هـ، حقق الجزء الأول والثاني أحمد شاكر، وحقق الثالث محمد فؤاد عبدالباقي، وحقق الرابع والخامس إبراهيم عطوة.

طبع دار إحياء التراث - بيروت - مصورة عن طبعة الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٥٦هـ.

١٣٠- سنن الدارقطني:

لعلي بن عمر الدارقطني المتوفى سنة ٣٨٥هـ - حققه عبدالله هاشم يماني.

طبع بدار المحاسن للطباعة بالقاهرة سنة ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

١٣١- سنن الدارمي:

لأبي محمد عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي المتوفى سنة ٢٥٥هـ، حققه محمد أحمد دهمان.

طبع دار الكتب العلمية - بيروت بدون تاريخ.

١٣٢- سنن النسائي (المجتبى)

لأحمد بن علي بن شعيب المتوفى سنة ٣٠٣هـ.

الطبعة الأولى سنة ١٣٨٣هـ طبعة الحلبي بمصر.

١٣٣- سنن أبي داود:

لسليمان بن الأشعث السجستاني المتوفى سنة ٢٧٥هـ - حققه عزت عبيد الدعاس وعادل السيد.

الطبعة الأولى سنة ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م نشر محمد علي السيد.

١٣٤- سنن ابن ماجة:

لمحمد بن يزيد ابن ماجة أبوعبدالله المتوفى سنة ٢٧٥هـ، حققه محمد فؤاد عبدالباقي.

طبع مطبعة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة الطبعة الأولى سنة ١٣٧٤هـ-١٩٦٧م.

١٣٥- سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السندي:

لأحمد بن علي بن شعيب المتوفى سنة ٣٠٣هـ.

نشر المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة الطبعة الأولى سنة ١٣٤٨هـ-١٩٣٠م طبع المطبعة المصرية.

١٣٦- سنن سعيد بن منصور:

للإمام سعيد بن منصور الخرساني المكي المتوفى سنة ٢٢٧هـ - حققه حبيب الله الأعظمي طبع المطبعة العلمية ماليكاؤن، سنة ١٣٨٧-١٩٦٧م.

١٣٧- سير أعلام النبلاء:

للإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨هـ، حققه جماعة بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط.

طبع مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠١هـ وما بعدها.

١٣٨- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية:

لمحمد بن مخلوف

طبع دار الكتاب العربي - بيروت، مصورة عن الطبعة الأولى بالسلفية بالقاهرة سنة ١٣٤٩هـ

١٣٩- شذرات الذهب في أخبار من ذهب:

لعبد الحي بن العماد الحنبلي، المتوفى سنة ١٠٨٩هـ.

طبع ونشر مكتبة القدسي بالقاهرة سنة ١٣٥٠هـ.

١٤٠- شرح الأصول الخمسة:

للقاضي عبدالجبار بن أحمد الهمذاني المتوفى سنة ٤١٥هـ.

طبع مطبعة الاستقلال الكبرى بالقاهرة الطبعة الأولى سنة ١٣٨٤هـ - نشر مكتبة وهبة.

١٤١- شرح ألفية ابن مالك:

لأبي محمد عبدالله بن عبدالرحمن ابن عقيل المتوفى سنة ٧٦٩هـ - حققه محيي الدين عبدالحميد.

طبع مطبعة السعادة بالقاهرة ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م الطبعة الرابعة عشرة.

١٤٢- شرح السنة:

للبغوي أبي محمد الحسين بن مسعود بن محمد الفراء المتوفى سنة ٥١٠هـ، حققه شعيب الأرناؤوط.

طبع المكتب الإسلامي بدمشق، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٣هـ.

١٤٣- شرح طوال الغرائب:

لابن الأثير مجد الدين أبوالسعادات المبارك بن محمد الجزري المتوفى سنة ٦٠٦هـ، حققه د. محمود الطناحي.

طبع مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى

١٤٤- **شرح العقيدة الطحاوية:**

لعلي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي المتوفى سنة ٧٩٢هـ - حققه شعيب الأرناؤوط.

طبع مؤسسة الرسالة - بيروت الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

١٤٥- **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول:**

لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن ادريس القرافي المتوفى سنة ٦٨٤هـ - حققه طه عبدالرؤوف سعد.

نشر دار الفكر ومكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة - الطبعة الأولى بمطبعة شركة الطباعة الفنية المتحدة بالعباسية سنة ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م.

١٤٦- **شرح الكوكب المنير:**

لابن النجار محمد بن أحمد الفتوحي المتوفى سنة ٩٧٢هـ، حققه د. محمد الزحيلي ود. نزيه حماد.

الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م بمركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى.

١٤٧- **شرح اللمع:**

لأبي إسحاق ابراهيم بن علي الفيروزابادي الشيرازي المتوفى سنة ٤٧٦هـ، حققه عبدالمجيد التركي.

طبع دار الغرب الإسلامي - بيروت سنة ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م الطبعة الأولى.

١٤٨- **شرح مختصر روضة الناظر:**

لنجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبدالقوي الطوفي المتوفى سنة ٧١٦هـ، حققه د. عبدالله بن المحسن التركي.

طبع مؤسسة الرسالة - بيروت سنة ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م الطبعة الأولى

١٤٩- شرح معاني الآثار:

لأبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي المتوفى سنة ٣٢١هـ، حققه محمد زهري النجار

طبع دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى سنة ١٣٩٩هـ - توزيع دار الباز بمكة المكرمة.

١٥٠- شرح صحيح مسلم:

للحافظ محيي الدين يحيى بن شرف النووي المتوفى سنة ٦٧٦هـ.

نشر وتوزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالسعودية.

١٥١- شرف أصحاب الحديث:

للخطيب البغدادي أحمد بن علي المتوفى سنة ٤٦٣هـ.

طبع دار إحياء السنة بيروت.

١٥٢- الشعر والشعراء:

لابن قتيبة أبو محمد عبدالله بن مسلم المتوفى سنة ٢٧٦هـ، حققه أحمد محمد شاكر

طبع دار المعارف بمصر سنة ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

١٥٣- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل:

لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١هـ

طبع المطبعة الحسينية بالقاهرة سنة ١٣٢٣هـ، الطبعة الأولى.

١٥٤- الشمائل المحمدية:

لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي المتوفى سنة ٢٧٩هـ - حققه محمد عفيف الزعبي

طبع بمطبعة دار العلم للطباعة والنشر بجدة، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣هـ

١٥٥- شرح العقيدة الواسطية:

للدكتور محمد خليل هراس - مراجعة الشيخ عبدالرزاق عفيفي.

نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة - الطبعة الثالثة بدون تاريخ.

١٥٦- صبح الأعشى في صناعة الإنشا:

القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي المتوفى سنة ٨٢١هـ.

طبع المطبعة الأميرية بالقاهرة سنة ١٣٣١هـ - ١٩١٣م.

١٥٧- الصحاح:

للجوهري إسماعيل بن حماد المتوفى سنة ٣٩٣هـ - حققه عبدالغفور عطار

طبع مطابع دار الكتاب العربي بالقاهرة سنة ١٣٧٦هـ - ١٩٥٦م.

١٥٨- صحيح البخاري المسمى بالجامع الصحيح:

للإمام الحافظ محمد بن إسماعيل البخاري المتوفى سنة ٢٥٦هـ ترقيم محمد فؤاد عبدالباقي.

طبع المطبعة السلفية بالقاهرة الطبعة الأولى سنة ١٤٠٠هـ.

١٥٩- صحيح مسلم:

للإمام مسلم بن الحجاج القشيري، أبو الحسين المتوفى سنة ٢٦١هـ، حققه محمد فؤاد عبدالباقي.

طبع دار إحياء التراث العربي - بيروت. مصورة عن طبعة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٧٤-١٩٥٥م.

١٦٠- صحيح ابن خزيمة:

لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة المتوفى سنة ٣١١هـ، حققه محمد مصطفى الأعظمي.

طبع المكتب الإسلامي بدمشق، الطبعة الأولى سنة ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

١٦١- صحيح ابن حبان:

لأبي حاتم محمد بن حبان البستي المتوفى سنة ٣٥٤هـ، حققه شعيب الأرناؤوط وحسين أسد.

طبع مؤسسة الرسالة - بيروت الطبعة الأولى سنة ١٤٠٤هـ وما بعدها.

١٦٢- صفة الفتوى والمفتي والمستفتي:

لأحمد بن حمدان الحراني المتوفى سنة ٢٦١هـ خرج أحاديثه محمد ناصر الدين الألباني

الطبعة الثالثة سنة ١٣٩٧هـ بالمكتب الإسلامي بدمشق.

١٦٣- طبقات الشافعية الكبرى:

لتاج الدين عبدالوهاب بن علي السبكي المتوفى سنة ٧٧١هـ، حققه عبدالفتاح الحلو ومحمود الطناحي.

طبع عيسى البابي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٨٣هـ- ١٩٦٤م.

١٦٤- طبقات فحول الشعراء:

لمحمد بن سلاَّم الجمحي المتوفى سنة ٢٣١هـ شرح محمود شاكر.

طبع مطبعة دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٢هـ.

١٦٥- طبقات الفقهاء:

لأبي اسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي المتوفى سنة ٤٧٦هـ - حققه د. إحسان عباس

طبع دار الثقافة بيروت سنة ١٩٧٠م.

١٦٦- طبقات المعتزلة:

لأبي القاسم البلخي والقاضي عبدالجبار بن أحمد والحاكم الجشمي - حققه فؤاد السيد

طبع الدار التونسية للنشر سنة ١٣٩٣هـ.

١٦٧- **الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز:**

ليحيى بن حمزة العلوي اليمني

طبع دار الكتب العلمية - بيروت سنة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٣م.

١٦٨- **ظهر الإسلام:**

لأحمد أمين

الطبعة الرابعة سنة ١٩٧٥م نشر مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة.

١٦٩- **العبر في خبر من غبر:**

لشمس الدين أبي عبدالله بن محمد بن أحمد الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨هـ. حققه فؤاد السيد وصلاح الدين المنجد.

طبع الكويت سنة ١٩٦٠.

١٧٠- **العدة في أصول الفقه:**

للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء المتوفى سنة ٤٥٨هـ تحقيق الدكتور أحمد سير مباركي

طبع مؤسسة الرسالة بيروت سنة ١٤٠٠هـ الطبعة الأولى.

١٧١- **العقد الفريد:**

لابن عبدربه أبي عمر أحمد بن محمد الأندلسي المتوفى سنة ٣٢٧هـ. حققه جماعة.

طبع دار الكتاب العربي - بيروت سنة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

١٧٢- **علل الحديث:**

لابن أبي حاتم الرازي عبدالرحمن بن محمد المتوفى سنة ٣٢٧هـ، حققه محب الدين الخطيب.

طبع مكتبة المثنى ببغداد عن طبعة القاهرة سنة ١٣٤٣هـ- ١٩٢٤م.

١٧٣- **غاية المرام في علم الكلام:**

لسيف الدين علي بن محمد الآمدي المتوفى سنة ٦٣١هـ حققه حسن محمود عبداللطيف.

طبع مطابع الأهرام التجارية بالقاهرة سنة ١٣٩١هـ.

١٧٤- **غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام:**

لمحمد ناصر الدين الألباني.

طبع المكتب الإسلامي بدمشق، الطبعة الأولى

١٧٥- **غريب الحديث:**

لأبي عبيد القاسم بن سلاّم الهروي المتوفى سنة ٢٢٤هـ.

الطبعة الأولى بحيدر آباد الدكن بالهند سنة ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م.

١٧٦- **غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر:**

لأحمد بن محمد الحموي المصري شهاب الدين المتوفى سنة ١٠٩٨هـ.

نشر إدارة القرآن والعلوم الإسلامية بكراتشي - باكستان سنة ١٢٩٠هـ.

١٧٧- **الغنية في الأصول:**

للسجستاني منصور بن إسحاق المتوفى سنة ٢٩٠هـ. حققه د. محمد صدقي بن أحمد البورنو الغزي.

الطبعة الأولى سنة ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.

١٧٨- **غياث الأمم في التياث الظلم:**

لإمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك بن عبدالله الجويني المتوفى سنة ٤٧٨هـ. حققه د. عبدالعظيم الديب.

طبع على نفقة الشؤون الدينية بدولة قطر الطبعة الأولى سنة ١٤٠٠هـ.

١٧٩- الفائق في غريب الحديث:

لجارالله محمود بن عمر الزمخشري المتوفى سنة ٥٣٨هـ، حققه علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم

طبع ونشر عيسى البابي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٩١هـ.

١٨٠- فتح الباري في شرح صحيح البخاري:

لابن حجر العسقلاني أحمد بن علي المتوفى سنة ٨٥٢هـ.

طبع المطبعة السلفية ونشر مكتبتها سنة ١٣٨٠هـ وما بعدها.

١٨١- فتح القدير شرح الهداية:

لكمال الدين محمد بن عبدالواحد السيواسي المعروف بابن الهمام المتوفى سنة ٦٨١هـ.

طبع مصطفى البابي الحلبي سنة ١٩٧٠- القاهرة.

١٨٢- الفتح الكبير في ضم الزيادات إلى الجامع الصغير:

كلاهما لجلال الدين السيوطي المتوفى سنة ٩١١ ومزجهما الشيخ يوسف النبهاني.

طبع دار الكتب العربية الكبرى بمصر سنة ١٣٥٠هـ.

١٨٣- الفتح المبين في طبقات الأصوليين:

للشيخ عبدالله مصطفى المراغي.

مطبعة أنصار السنة المحمدية بالقاهرة سنة ١٣٦٦هـ-١٩٤٧م.

١٨٤- الفرق بين الفرق:

لعبد القاهر بن طاهر البغدادي المتوفى سنة ٤٢٩هـ. حققه محمد محيي الدين عبدالحميد.

طبع دار المعرفة ببيروت بدون تاريخ.

١٨٥- الفروق:

لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي المتوفى سنة ٦٨٤هـ.

طبع عالم الكتب - بيروت بدون تاريخ.

١٨٦- الفصل في الملل والأهواء والنحل:

لابن حزم أبي محمد علي بن أحمد الأندلسي المتوفى سنة ٤٥٦هـ.

طبع محمد علي صبيح وأولاده بمصر سنة ١٣٨٤هـ.

١٨٧- الفصول في الأصول:

لأحمد بن علي الرازي الجصاص المتوفى سنة ٣٧٠هـ، حققه د. عجيل جاسم النشمي

الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥هـ على نفقة وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت.

١٨٨- الفقيه والمتفقه:

للخطيب البغدادي أحمد بن علي المتوفى سنة ٤٦٣هـ - صححه اسماعيل الأنصاري.

نشر دار إحياء السنة النبوية سنة ١٣٩٥هـ.

١٨٩- الفهرست:

لابن النديم محمد بن اسحاق توفي بعد سنة ٣٧٨هـ.

طبع دار المعرفة بيروت سنة ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

١٩٠- فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت:

للعلامة عبدالعلي الأنصاري.

طبع بهامش المستصفى بدار الكتب العلمية - بيروت سنة ١٩٨٣هـ. مصورة عن طبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣٢٤هـ.

١٩١- الفوائد البهية في تراجم الحنفية:

لأبي الحسنات محمد بن عبدالحي اللكنوي، المتوفى سنة ١٣٠٤هـ.

طبعة نور محمد بكراتشي - باكستان سنة ١٣٩٣هـ.

١٩٢- فيض القدير شرح الجامع الصغير:

لمحمد عبدالرؤوف المناوي المتوفى سنة ١٠٣١هـ.

طبع مطبعة مصطفى محمد بالقاهرة سنة ١٣٥٦هـ - ١٩٣٨م.

١٩٣- القاموس المحيط:

لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزبادي المتوفى سنة ٨١٧هـ.

طبع مؤسسة الرسالة - بيروت نشر دار الريان بالقاهرة الطبعة الثانية سنة ١٤٠٧هـ

١٩٤- القواعد والفوائد الأصولية:

لعلي بن عباس البعلي المعروف علاء الدين بن اللحام المتوفى سنة ٨٠٣هـ، حققه محمد حامد الفقي

طبع بمطابع السنة المحمدية بالقاهرة سنة ١٣٧٥هـ-١٩٥٦م.

١٩٥- الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشاف:

لابن حجر العسقلاني أحمد بن علي المتوفى سنة ٨٥٢هـ.

طبع مع الكشاف بدار المعرفة - بيروت - بدون تاريخ.

١٩٦- الكافي في فقه أهل المدينة المالكي:

لحافظ المغرب أبي عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر النمري القرطبي المتوفى سنة ٤٦٣هـ.

الطبعة الأولى بدار الكتب العلمية - بيروت - سنة ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م

١٩٧- **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل:**

لأبي محمد موفق الدين عبدالله بن قدامة المقدسي المتوفى سنة ٦٢٠هـ.

الطبعة الثانية سنة ١٣٩٩هـ بالمكتب الإسلامي - دمشق.

١٩٨- **الكامل في التاريخ:**

لأبي الحسن عز الدين علي بن محمد ابن الأثير الجزري المتوفى سنة ٦٣٠هـ.

طبع دار صادر - بيروت.

١٩٩- **الكامل في الضعفاء:**

لأبي أحمد عبدالله بن عدي الجرجاني المتوفى سنة ٣٦٥هـ.

الطبعة الأولى سنة ١٩٨٤م بدار الفكر - بيروت.

٢٠٠ - **الكتاب:**

لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر المشهور بسيبويه المتوفى سنة ١٨٠هـ.

الطبعة الأولى بالأميرية ببولاق سنة ١٣١٦هـ.

٢٠١- **الكشاف عن حقائق التنزيل:**

لأبي القاسم جارالله محمود بن عمر الزمخشري المتوفى سنة ٥٣٨هـ.

طبع دار المعرفة - بيروت - بدون تاريخ.

٢٠٢- **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي:**

لعلاء الدين عبدالعزيز بن أحمد البخاري المتوفى سنة ٧٣٠هـ.

طبعة مطبعة دار سعادة باستانبول سنة ١٣٠٨هـ.

٢٠٣- **كشف الخفا ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس:**

لاسماعيل بن محمد العجلوني المتوفى سنة ١١٦٢هـ

طبعة مطبعة القدسي بالقاهرة سنة ١٣٥٢هـ.

٢٠٤- **الكفاية في علم الرواية:**

لأبي بكر أحمد بن علي المعروف بالخطيب البغدادي المتوفى سنة ٤٦٣هـ - حققه د. أحمد عمر هاشم

الطبعة الثانية سنة ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م بدار الكتاب العربي - بيروت.

٢٠٥- **الكليات:**

لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي المتوفى سنة ١٠٩٤هـ.

طبع مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى سنة ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٢٠٦- **اللباب في تهذيب الأنساب:**

لأبي الحسن عزالدين علي بن محمد المعروف بابن الأثير الجزري المتوفى سنة ٦٣٠هـ.

نشر دار صادر - بيروت - بدون تاريخ.

٢٠٧- **اللباب في الجمع بين السنة والكتاب:**

لأبي محمد علي بن زكريا المنبجي المتوفى سنة ٦٨٦هـ - حققه د. محمد فضل عبدالعزيز مراد.

طبع دار الشروق بجدة، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٢٠٨- **لسان العرب:**

لابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الافريقي المتوفى سنة ٧١١هـ

طبع دار صادر - بيروت سنة ١٣٧٤هـ-١٩٥٥م.

٢٠٩- **اللمع في أصول الفقه:**

لأبي اسحاق ابراهيم بن علي الشيرازي الفيروزبادي المتوفى سنة ٤٧٦هـ.

الطبعة الثالثة سنة ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م بمطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.

٢١٠- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية:
لمحمد بن أحمد السفاريني.
الطبعة الثانية سنة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م - نشر مؤسسة الخافقين بدمشق.
٢١١- متشابه القرآن:
للقاضي عبدالجبار بن أحمد المعتزلي المتوفى سنة ٤١٥، حققه عدنان زرزور.
طبع دار التراث بالقاهرة.
٢١٢- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد:
لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي المتوفى سنة ٨٠٧هـ.
طبع دار الكتاب العربي - بيروت - الطبعة الثانية سنة ١٣٨٧هـ.
٢١٣- مجمل اللغة:
لأبي الحسين أحمد بن فارس المتوفى ٣٩٥هـ - حققه زهير عبدالمحسن سلطان.
طبع مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الأولى سنة ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
٢١٤- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية:
لأحمد بن عبدالحليم المتوفى سنة ٧٢٨هـ جمع عبدالرحمن بن قاسم النجدي وابنه.
مصورة عن الطبعة الأولى سنة ١٣٩٨هـ.
٢١٥- المجموع شرح المهذب:
للإمام محيي الدين يحيى بن شرف النووي المتوفى سنة ٦٧٦هـ. وجماعة
طبع مطبعة التضامن الأخوي بالقاهرة سنة ١٣٤٧هـ.
٢١٦- المحصول في علم الأصول:
لفخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦هـ - حققه طه جابر العلواني.
طبع جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض سنة ١٩٨١م.

٢١٧- المحلى:

لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي المتوفى سنة ٤٥٦هـ - حققته لجنة إحياء التراث.

طبع دار الآفاق الجديدة - بيروت - بدون تاريخ.

٢١٨- المحيط بالتكليف:

لعبدالجبار أحمد المتوفى سنة ٤١٥هـ، جمع الحسن بن أحمد بن متويْه.

طبع المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة.

٢١٩- مختار الصحاح:

لمحمد بن أبي بكر الرازي.

طبع دار الكتب العلمية - بيروت - بدون تاريخ.

٢٢٠- مختصر المزني:

لأبي إبراهيم اسماعيل بن يحيى المزني المتوفى سنة ٢٦٤هـ.

طبعة كتاب الشعب بالقاهرة سنة ١٣٨٨هـ على هامش الأم.

٢٢١- المدخل لمذهب الإمام أحمد بن حنبل:

لعبد القادر بن أحمد المعروف بابن بدران المتوفى سنة ١٣٤٦هـ.

طبع إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة.

٢٢٢- مدارج السالكين:

لابن القيم شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١هـ، حققه محمد حامد الفقي

طبع بمطبعة السنة المحمدية بالقاهرة سنة ١٣٧٥هـ-١٩٥٥.

٢٢٣- مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان:

لأبي محمد عبدالله بن أسعد اليافعي اليمني المتوفى سنة ٧٦٨هـ.

الطبعة الثانية سنة ١٣٩٠هـ منشورات مؤسسة الأعظمي - بيروت.

٢٢٤- المستصفى في علم الأصول:

لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ.

طبع دار الكتب العلمية - بيروت سنة ١٤٠٣هـ عن الطبعة المنيرية سنة ١٣٢٤هـ.

٢٢٥- المستدرك على الصحيحين:

لأبي عبدالله محمد بن عبدالله المعروف بالحاكم النيسابوري المتوفى سنة ٤٠٥هـ.

طبع دار الكتاب العربي - بيروت مصورة عن طبعة حيدرآباد الدكن بالهند سنة ١٣٣٥هـ.

٢٢٦- مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت:

لمحب الله بن عبدالشكور البهاري المتوفى سنة ١١١٩هـ.

طبع مع المستصفى في دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٤٠٣هـ، مصورة عن الطبعة المنيرية سنة ١٣٢٤هـ

٢٢٧- مسند الإمام أحمد:

للإمام أحمد بن حنبل الشيباني المتوفى سنة ٢٤١ هـ.

طبع المطبعة الميمنية سنة ١٣١٣هـ.

٢٢٨- مسند الشافعي:

لأبي عبدالله محمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤هـ.

طبع دار الكتب العلمية - بيروت - سنة ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م الطبعة الأولى.

٢٢٩- مسند أبي يعلى:

لأحمد بن علي بن المثنى الأصلي المتوفى سنة ٣٠٧هـ - حققه حسين سليم أسد.

طبع دار المأمون للتراث بدمشق، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٤هـ.

٢٣٠- مسند أبي عوانة الاسفرائيني:

يعقوب بن اسحاق المتوفى سنة ٣١٦هـ.

طبع حيدرآباد الدكن بالهند سنة ١٣٦٢هـ.

٢٣١- مسند الحميدي:

للحافظ أبي بكر عبدالله بن الزبير الحميدي المتوفى سنة ٢١٩هـ، حققه حبيب الرحمن الأعظمي.

طبع عالم الكتب - بيروت، مصورة عن طبعة المجلس العلمي بالهند.

٢٣٢- مسند الطيالسي:

لسليمان بن داود المتوفى سنة ٢٠٣هـ.

طبع مجلس دائرة المعارف النظامية بحيدرآباد الدكن بالهند، الطبعة الأولى سنة ١٣٢١هـ.

٢٣٣- المسودة في أصول الفقه:

لآل تيمية مجد الدين عبدالسلام وابنه شهاب الدين عبدالحليم وحفيده تقي الدين أحمد، جمع شهاب الدين أحمد بن محمد الحراني المتوفى سنة ٧٤٥هـ.

طبع مطبعة المدني بالقاهرة.

٢٣٤- مشكاة المصابيح:

للخطيب التبريزي محمد بن عبدالله المتوفى سنة ٧٤٦هـ حققه محمد ناصر الدين الألباني.

الطبعة الثانية سنة ١٣٩٩هـ. نشر المكتب الإسلامي بدمشق.

٢٣٥- مشكل الآثار:

لأحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي: المتوفى سنة ٣٢١هـ.

طبع مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند، الطبعة الأولى سنة ١٣٣٣هـ.

٢٣٦- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير:

لأحمد بن محمد بن علي الفيومي المتوفى سنة ٧٧٠هـ.

بدون مطبعة أو تاريخ.

٢٣٧- المصنف في الأحاديث والآثار:

لعبدالله بن محمد بن أبي شيبة المتوفى سنة ٢٣٥هـ.

طبع بمطبعة الدار السلفية - بومباي - بالهند سنة ١٤٠١هـ الطبعة الأولى.

٢٣٨- مصنف عبدالرزاق:

لأبي بكر عبدالرزاق بن همام الصنعاني المتوفى سنة ٢١١هـ، حققه حبيب الرحمن الأعظمي.

طبع المجلس العلمي بالهند سنة ١٣٩٢هـ الطبعة الأولى.

٢٣٩- المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية:

للحافظ بن حجر العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢ هـ، حققه حبيب الرحمن الأعظمي.

الطبعة الأولى بالمطبعة العصرية بالكويت سنة ١٣٩٣هـ، نشر إدارة الشئون الإسلامية بوزارة الأوقاف بالكويت.

٢٤٠- معاني الحروف:

لأبي الحسن علي بن عيسى الرماني المتوفى سنة ٣٨٤هـ، حققه د. عبدالفتاح شلبي.

طبع مكتبة الطالب الجامعي بمكة سنة ١٤٠٧هـ الطبعة الثانية.

٢٤١- المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر:

للإمام بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي المتوفى سنة ٧٩٤هـ، حققه حمدي عبدالمجيد السلفي.

طبع دار الأرقم بالكويت الطبعة الأولى سنة ١٤٠٤هـ.

٢٤٢- **المعالم في أصول الدين:**

لفخر الدين محمد بن عمر بن الخطيب الرازي المتوفى سنة ٦٠٦هـ. مراجعة طه عبدالرؤوف سعد.

طبع مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة.

٢٤٣- **المعتمد في أصول الفقه:**

لأبي الحسين البصري محمد بن علي بن الطيب المتوفى سنة ٤٣٦هـ، حققه محمد حميد الله.

طبع بالمطبعة الكاثوليكية - بيروت سنة ١٩٦٤م.

٢٤٤- **معجم الأدباء:**

لياقوت بن عبدالله الحموي المتوفى سنة ٦٢٦ هـ.

مطبعة المأمون بالقاهرة سنة ١٣٥٧هـ-١٩٣٨م.

٢٤٥- **معجم المؤلفين:**

لعمر رضا كحالة

طبع دار إحياء التراث العربي ومكتبة المثنى - بيروت.

٢٤٦- **معجم متن اللغة:**

لأحمد رضا

طبع مكتبة الحياة - بيروت سنة ١٣٧٩هـ.

٢٤٧- **المعجم الكبير:**

للطبراني أبي القاسم سليمان بن أحمد المتوفى سنة ٣٦٠هـ، حققه حمدي عبدالمجيد السلفي.

طبع وزارة الأوقاف بغداد - سلسلة إحياء التراث.

٢٤٨- المعجم الصغير:

لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني المتوفى سنة ٣٦٠هـ.

طبع دار الكتب العلمية - بيروت - سنة ١٤٠٣هـ.

٢٤٩- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم:

ترتيب محمد فؤاد عبدالباقي.

طبع دار إحياء التراث العربي - بيروت مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٤٥م.

٢٥٠- المغني في الفقه:

لأبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي المتوفى سنة ٦٢٠هـ.

طبع مكتبة الرياض الحديثة سنة ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

٢٥١- المغني في أصول الفقه:

لجلال الدين أبي محمد عمر بن محمد الخبازي المتوفى سنة ٦٩١هـ، حققه د. محمد مظهر بقا.

طبع مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى بمكة سنة ١٤٠٣هـ

٢٥٢- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب:

لابن هشام عبدالله جمال الدين الأنصاري المتوفى سنة ٧٦١هـ حققه د. مازن المبارك ومحمد علي حمدالله.

طبع دار الفكر - بيروت - سنة ١٩٦٩م.

٢٥٣- المغني في أبواب العدل والتوحيد:

لعبدالجبار بن أحمد الهمذاني المتوفى سنة ٤١٥هـ.

طبع دار الكتب المصرية، الطبعة الأولى سنة ١٣٨٠هـ.

٢٥٤- **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة:**

لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١هـ.

طبع ونشر مكتبة الرياض الحديثة.

٢٥٥- **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول:**

للشريف التلمساني أبي عبدالله محمد بن أحمد المتوفى سنة ٧٧١هـ، حققه عبدالوهاب عبداللطيف.

نشر مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة على نفقة الحاج أحمد وبيلو بدون تاريخ.

٢٥٦- **مفتاح السعادة ومصباح السيادة:**

لطاش كبرى زادة أحمد بن مصطفى المتوفى سنة ٩٦٨هـ.

طبع بمطبعة الاستقلال الكبرى بالقاهرة سنة ١٩٦٨م

٢٥٧- **مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة:**

للحافظ جلال الدين السيوطي المتوفى سنة ٩١١هـ.

طبع دار مصر للطباعة سنة ١٤٠٢هـ. نشر مكتبة الدار بالمدينة المنورة.

٢٥٨- **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين:**

لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري المتوفى سنة ٣٣٠هـ - حققه محمد محيي الدين عبدالحميد

الطبعة الأولى سنة ١٣٦٩هـ بمكتبة النهضة المصرية.

٢٥٩- **المقاصد الحسنة:**

لشمس الدين محمد بن عبدالرحمن السخاوي المتوفى سنة ٩٠٢هـ، حققه عبدالله بن محمد الصديق.

نشر مكتبة الخانجي بمصر سنة ١٣٧٥هـ. طبع مطبعة دار الأدب العربي بمصر.

٢٦٠- المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام:

لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد المتوفى سنة ٥٢٠هـ - حققه د. محمد حجي.

طبع دار الغرب الإسلامي لبنان - الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨هـ.

٢٦١- مقدمة ابن خلدون:

لعبدالرحمن بن محمد بن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨هـ - حققه علي عبدالواحد وافي.

طبع ونشر لجنة البيان العربي بمصر سنة ١٩٦٠م.

٢٦٢- مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث:

لأبي عمرو عثمان بن عبدالرحمن الشهرزوري المتوفى سنة ٦٤٢هـ.

طبع دار الكتب العلمية في بيروت سنة ١٣٩٨هـ.

٢٦٣- مكارم الأخلاق:

للخرائطي.

مطبعة التقدم.

٢٦٤- ملخص إبطال القياس والرأي:

لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي المتوفى سنة ٤٥٦هـ، حققه سعيد الأفغاني.

طبع مطبعة جامعة دمشق سنة ١٣٧٩هـ.

٢٦٥- الملل والنحل:

للشهرستاني أبي الفتح محمد بن عبدالكريم المتوفى سنة ٥٤٨هـ، حققه محمد سيد كيلاني.

طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٨١هـ.

٢٦٦- **مناهج الأدلة في عقائد الملة:**

لابن رشد أبي الوليد محمد بن أحمد المتوفى سنة ٥٩٥هـ. حققه د. محمود قاسم.

الطبعة الثانية سنة ١٩٦٤م نشر مكتبة الأنجلو المصرية.

٢٦٧- **مناهج العقول شرح المنهاج:**

للبدخشي محمد بن الحسن.

طبع محمد علي صبيح وأولاده بمصر بدون تاريخ.

٢٦٨- **منار السبيل في شرح الدليل:**

للشيخ إبراهيم بن محمد الضويان المتوفى سنة ١٣٥٣هـ حققه زهير الشاويش.

طبع المكتب الإسلامي بدمشق الطبعة الرابعة سنة ١٣٩٩هـ.

٢٦٩- **منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل:**

لابن الحاجب جمال الدين أبي عمر عثمان بن عمرو المتوفى سنة ٦٤٦هـ.

نشر مكتبة الباز بمكة طبع دار الكتب العلمية ببيروت الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥هـ.

٢٧٠- **المنتقى من الكتب المسندة عن رسول الله ﷺ:**

لابن الجارود أبي محمد عبدالله بن علي النيسابوري المتوفى سنة ٣٠٧هـ.

طبع بمطبعة الفجالة الجديدة بالقاهرة سنة ١٣٨٢. وبهامشه تيسير الفتاح الودود في تخريجه.

٢٧١- **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم:**

لأبي الفرج بن الجوزي عبدالرحمن بن علي المتوفى سنة ٥٩٧هـ.

طبع حيدر آباد الدكن بالهند سنة ١٩٣٨م.

٢٧٢- المنتقى من منهاج الإعتدال:

للذهبي أبي عبدالله محمد بن عثمان المتوفى سنة ٧٤٨هـ.

طبع المطبعة السلفية بالقاهرة سنة ١٣٧٤هـ.

٢٧٣- المنتقى من أخبار المصطفى:

لأبي البركات مجد الدين عبدالسلام بن تيمية المتوفى سنة ٦٥٢هـ - حققه محمد حامد الفقي.

طبع ونشر الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء بالرياض سنة ١٤٠٣هـ.

٢٧٤- المنخول من تعليقات الأصول:

لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ، حققه د. محمد حسن هيتو.

الطبعة الأولى سنة ١٣٩٠هـ بدار الفكر بدمشق.

٢٧٥- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية:

لشيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم بن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨هـ.

نشر مكتبة العروبة، طبع مطبعة المدني بالقاهرة سنة ١٣٨٢هـ.

٢٧٦- المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل (باب ذكر المعتزلة):

لأحمد بن يحيى بن المرتضى المتوفى سنة ٨٤٠هـ، صححه توما آرنلد.

طبع دار صادر - بيروت - مصورة عن طبعة دائرة المعارف النظامية بحيدرآباد سنة ١٣١٦هـ.

٢٧٧- موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان:

لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي المتوفى سنة ٨٠٧هـ، حققه محمد عبدالرزاق حمزة.

طبع المطبعة السلفية بالقاهرة.

٢٧٨- **موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول:**

لابن تيمية أحمد بن عبدالحليم المتوفى سنة ٧٢٨هـ.

طبع مطبعة السنة المحمدية سنة ١٩٥١م.

٢٧٩- **المواقف في علم الكلام:**

للإيجي عضد الملة والدين عبدالرحمن بن أحمد.

طبع عالم الكتب - بيروت - بدون تاريخ.

٢٨٠- **الموافقات في أصول الشريعة:**

للشاطبي أبي اسحاق ابراهيم بن موسى المتوفى سنة ٧٩٠هـ.

طبع المكتبة التجارية الكبرى بمصر - تصوير دار المعرفة بيروت.

٢٨١- **الموطأ:**

للإمام مالك بن أنس الأصبحي المتوفى سنة ١٧٩هـ، حققه محمد فؤاد عبدالباقي.

طبع مطبعة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٧٠هـ.

٢٨٢- **المهذب في فقه الإمام الشافعي:**

لأبي اسحاق ابراهيم بن علي الفيروزأبادي الشيرازي المتوفى سنة ٤٧٦هـ.

طبع دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - الطبعة الثانية سنة ١٩٥٩م.

٢٨٣- **ميزان الاصول في نتائج العقول:**

لعلاء الدين أبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي المتوفى سنة ٥٣٩هـ، حققه محمد زكي عبدالبر.

الطبعة الأولى سنة ١٤٠٤هـ.

٢٨٤- **النبوات:**

لابن تيمية أحمد بن عبدالحليم الحراني المتوفى سنة ٧٢٨هـ.

نشر مكتبة الرياض الحديثة بدون تاريخ.

٢٨٥- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة:

ليوسف ابن تغري بردى الأتابكي المتوفى سنة ٨٧٤هـ.

طبع دار الكتب المصرية بالقاهرة - الطبعة الأولى سنة ١٣٤٩هـ.

٢٨٦- نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر:

لعبد القادر بن أحمد بن بدران المتوفى سنة ١٣٤٦هـ.

طبع مكتبة المعارف بالرياض الطبعة الثانية سنة ١٤٠٤هـ.

٢٨٧- نصب الراية لأحاديث الهداية:

للزيعلي جمال الدين عبدالله بن يوسف المتوفى سنة ٧٦٢هـ.

طبع المجلس العلمي الهندي بدار المأمون بالقاهرة الطبعة الأولى سنة ١٩٣٨هـ.

٢٨٨- نظرية التكليف:

لعبدالكريم عثمان.

طبع مؤسسة الرسالة بيروت - سنة ١٣٩١هـ.

٢٨٩- نقض المنطق:

لابن تيمية أحمد بن عبدالحليم الحراني المتوفى سنة ٧٢٨هـ.

طبع دار الكتب العلمية مصورة عن طبعة السنة المحمدية بدون تاريخ.

٢٩٠- النكت والعيون:

للماوردي أبي الحسن علي بن حبيب المتوفى سنة ٤٥٠هـ، حققه خضر محمد خضر.

طبع وزارة الأوقاف بالكويت، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٢م.

٢٩١- النكت على مقدمة ابن الصلاح:

لابن حجر أحمد بن علي العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢هـ، حققه. د.ربيع مدخلي.

طبع المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة سنة ١٤٠٤هـ الطبعة الأولى.

٢٩٢- **نهاية السول في شرح منهاج الأصول:**

لجمال الدين الإسنوي عبدالرحيم بن الحسن المتوفى سنة ٧٧٢هـ.

طبع محمد علي صبيح وأولاده بمصر - بدون تاريخ.

٢٩٣- **النهاية في غريب الحديث والأثر:**

لابن الأثير الجزري المبارك بن محمد المتوفى سنة ٦٠٦هـ، حققه طاهر الزاوي ومحمود الطناحي.

طبع مطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر سنة ١٣٨٣هـ.

٢٩٤- **نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب:**

لأبي العباس أحمد القلقشندي المتوفى سنة ٨٢١هـ، حققه إبراهيم الأبياري.

طبع بالشركة العربية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى سنة ١٩٥٩، القاهرة.

٢٩٥- **الوصول إلى الأصول:**

لابن برهان البغدادي أحمد بن علي المتوفى سنة ٥١٨هـ، حققه د. عبدالحميد أبوزنيد.

نشر مكتبة المعارف بالرياض سنة ١٤٠٣هـ.

٢٩٦- **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان:**

لابن خلكان أبي العباس أحمد بن محمد المتوفى سنة ٦٨١هـ - حققه د. إحسان عباس

طبع دار صادر - بيروت سنة ١٩٧١م.

٢٩٧- **الوقف والإبتداء:**

لابن الأنباري أبي بكر محمد بن القاسم المتوفى سنة ٣٢٨هـ.

٢٩٨- **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر:**

لأبي منصور الثعالبي عبدالملك بن محمد المتوفى سنة ٤٢٩هـ، حققه محمد محيي الدين عبدالحميد.

طبع المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة سنة ١٩٥٦م.

ثامناً: فهرس الموضوعات